تالیف
علامہ ابوبکر علاء الدین الکاسانی
متوفی ۵۸۷ھ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

بدائع الصنائع
فی
ترتیب الشرائع

مترجم
ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مرکزِ تحقیق
دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری
نسبت روڈ، لاہور

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

بدائع الصنائع
فی
ترتیب الشرائع

تالیف

الامام علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی

الملقب بملک العلماء رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۵۸۷ھ

جلد پنجم

کتاب الاستصناع . کتاب الشفعه . کتاب الذبائع والصیود . کتاب الاصطیاد . کتاب التضحیه . کتاب النذر. کتاب الکفارات . کتاب الاشربه . کتاب الاستحسان. کتاب البیوع

ترجمه

ڈاکٹر محمود الحسن عارف

شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ . لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۵۳

نام کتاب : بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد پنجم (اردو ترجمہ)

نام مترجم : ڈاکٹر محمود الحسن عارف

ناشر : شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

مطبع : حاقف آرٹ پریس ۱۷ وحدت روڈ لاہور

زیر سرپرستی : ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

زیر اہتمام : حافظ محمد سعد اللہ انچارج پبلیکیشنز دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

کمپوزنگ : حافظ احمد یار دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

طبع اول : جون ۱۹۹۷ء

تعداد : گیارہ سو (۱۱۰۰)

قیمت : ۴۴۰/۰۰ روپے

انتساب

اپنی یہ کاوش میں خلفائے راشدین

سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ

سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ

سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ

کے نام سے منسوب کرتا ہوں، جنہوں نے خلافت علی منہاج النبوت کے ذریعے

قانون سازی کی دنیا میں انقلاب آفرین عہد کا آغاز کیا۔

مترجم

فہرست مضامین

بسمہٖ تعالیٰ

تقدیم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم امابعد

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع کی اہمیت وافادیت اور اس کے عظیم مؤلف ملک العلماء ابو بکر علاؤالدین الکاسانی (المتوفی ۵۸۷ھ) کا علمی مقام اہل علم میں محتاج تعارف نہیں۔ دوسرے علامہ کاسانی کے سوانح، تصنیفی و تالیفی خدمات اور ان کی بے مثال کتاب بدائع الصنائع کا مفصل تعارف جلد اول کے اردو ترجمہ کے مقدمہ (از جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف) میں آچکا ہے۔ اس لئے دوبارہ اس موضوع پر لکھنا تحصیل حاصل ہے۔ بدائع کی اسی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر کالعدم مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمہ اللہ نے اس کے اردو ترجمہ کا پروگرام بنایا تھا۔ چنانچہ باقی جلدوں کے تراجم تو پچھلے سالوں میں طبع ہوگئے تھے البتہ جلد سوم اور پنجم کے ترجمہ کی اشاعت میں بعض انتظامی مشکلات کے باعث تاخیر ہورہی تھی۔ اس لئے جناب ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کو اس معاملے کی طرف توجہ دلائی تو کتاب کی انتہائی ضرورت کے پیش نظر فاؤنڈیشن نے اس کی طباعت کیلئے فنڈز کی منظوری دے دی۔ اب بحمد اللہ یہ دونوں جلدیں بھی شائع ہورہی ہیں۔ یوں بدائع الصنائع کے اردو ترجمہ کا سیٹ مکمل ہوگیا ہے۔

بلاشبہ یہ پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن کی بہت بڑی علمی خدمت اور اردو داں لوگوں پر ایک احسان ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد پنجم کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف صاحب نے کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی شخصیت علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ عرصہ دراز سے اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور جیسے تحقیقی ادارے سے منسلک ہیں اور اب صدر کے عہدہ پر فائز ہیں۔ بدائع الصنائع جلد اول کا ترجمہ بھی ڈاکٹر صاحب موصوف نے ہی کیا تھا۔ جو اہل علم سے اپنا معیار تسلیم کراچکا ہے۔ پہلی جلد میں اور اس جلد میں بھی ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ کے ساتھ ضروری حواشی کا بھی اہتمام کیا ہے جس سے ترجمہ کی افادیت دوچند ہوگئی ہے اور قاری کو کہیں الجھن پیش نہیں آتی۔

کتاب ہذا کی پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور بھر احتیاط سے کی گئی ہے۔ اسی طرح معیار طباعت کو بھی حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر پھر بھی ہر قسم کی غلطی سے پاک ہونے کا دعوی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے قارئین سے التماس ہے کہ انہیں اگر کوئی پروف کی یا کہیں فنی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی ادارے کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

پیش لفظ

بدائع الصنائع جلد پنجم کا ترجمہ پیش خدمت ہے

اس جلد کے ترجمہ کی ذمہ داری مولانا سید محمد متین ھاشمی صاحب قدس سرہ اپنی وفات سے چھ ماہ قبل مجھے سونپ گئے تھے۔

ایک روز مجھے ھاشمی صاحب کا پیغام ملا کہ دفتر میں مجھ سے آکر ملو۔ میں دفتری معمولات سے فراغت کے بعد ان کی خدمت میں پہنچا تو انہوں نے مصروفیات پوچھنے کے بعد یہ جلد تھمادی اور فرمایا کہ اس کی طباعت کا وقت قریب ہے اتنے کم عرصے میں تمہارے سوا کوئی ترجمہ کر کے نہیں دے سکتا، اس لئے یہ ذمہ داری تم ہی نبھاؤ۔ اس طرح جلد پنجم پر کام کا آغاز ہو گیا۔

مولانا صاحب فراش ہونے تک اس کی باقاعدہ رپورٹ لیتے رہے، مگر تکمیل کا مرحلہ آنے سے قبل وہ خود مرحوم ہو گئے۔

آج جب میں اس جلد کے ترجمہ اور اس کی نظرثانی سے فراغت کی سعادت حاصل کر رہا ہوں تو اس شفیق اور مہربان ہستی کی کمی شدت سے محسوس ہو رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے یہاں مرحوم کے درجات بلند فرمائے۔ آمین۔

بدائع کی زیر نظر جلد کے ترجمے کا اسلوب راقم الحروف کے جلد اول کے ترجمے میں اختیار کردہ اسلوب سے مختلف نہیں ہے۔ میں نے اس جلد میں بھی مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ترجمہ رواں اور سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل عربی عبارت سے دور نہ ہونے پائے۔ اس مقصد کیلئے آپ کو ترجمہ میں حسب ذیل باتوں کا التزام نظر آئے گا۔

۱۔ قرآنی آیات بتمام وکمال لکھی گئی ہیں اور ان کا ترجمہ برابر میں دیا گیا ہے۔ نیز ان کی تخریج بھی کی گئی ہے۔

۲۔ احادیث نبویہ ﷺ بھی زیادہ تر عربی متن سمیت نقل کی گئی ہیں تاکہ اہل علم حوالہ دیتے وقت "اصل متن" کو بھی سامنے رکھ سکیں۔

۳۔ اقوال صحابہؓ وتابعینؒ کے صرف ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے، ان کی عربی عبارت نقل نہیں کی گئی کیونکہ اس سے ضخامت بڑھنے کا اندیشہ تھا۔

۴۔ عربی کی اصطلاحوں کیلئے اردو کی مروجہ اصطلاحوں کا سہارا لیا گیا ہے۔ بایں ہمہ زیادہ تر کوشش یہی رہی ہے کہ "اصل فقہی "اصطلاح کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ مشکل اصطلاحوں کی اردو میں توضیح وتشریح کر کے اردو خواں حضرات کیلئے آسانی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵۔ اصل کتاب کے متن میں جہاں کوئی سہو یا سقم نظر آیا ہے اسے حواشی میں واضح کر دیا ہے۔

۶۔ پیرا گرافنگ اور املائی علامتوں کا بھی موزوں استعمال کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ اس تناظر میں اہل علم بالخصوص قانون دان طبقے کیلئے یہ ترجمہ ازحد مفید ثابت ہوگا۔

ترجمے کی تکمیل کیلئے میں جناب حافظ غلام حسین صاحب، قائم مقام ڈائریکٹر (ریسرچ سیل)، حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الحفیظ صاحب کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے ہر طرح سے میری معاونت فرمائی

اللہ تعالیٰ میری اس حقیر سی کاوش کو قبول فرمائے اور اسے اہل علم کے استفادے کا ذریعہ بنائے۔ آمین

طالب دعا

جون ۱۹۹۲ء

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)
دار العرفان رحمان پارک گلشن راوی لاہور۔ ۲۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الاستصناع

(آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا بیان)

اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے

۱- آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت

۲- اس کے مفہوم

۳- بیان جواز

۴- بیان حکم اور

۵- بیان صفت

کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

فصل اول (الف) آرڈر پر کوئی شئی نوانے کی صورت

آرڈر (Order) پر کوئی شئی بنوانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی جوتاساز، یا برتن ساز وغیرہ میں سے کسی کاریگر (صانع) سے کہے کہ

"تو میرے لئے اپنے پاس موجود چمڑے یا تانبے سے اتنی قیمت کا جوتا یا برتن بنادے"

پھر وہ اس شئی کی نوع، اس کی مقدار وجسامت (یا سائز) اور اس کی صفت (کیسی ہو) کی بھی وضاحت کرے۔ اس پر کاریگر کہے، "مجھے قبول" ہے۔

(ب) استصناع کا مفہوم

رہا اس کا مفہوم تو اس کے بیان کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ "دوطرفہ وعدہ" ہے اور بیع نہیں ہے، جبکہ بعض فقہا کا قول ہے کہ یہ "بیع" ہی ہے، لیکن اس کے قبول وعدم قبول میں خریدار کو خیار (اختیار) رویت حاصل ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے جواز میں "قیاس" اور "استحسان" کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ وعدوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے اس میں (خریدار کیلئے) خیار رویت ثابت کیا ہے۔ جو بیع کی اقسام کے ساتھ منصوص ہے۔ نیز اس میں ایک فریق دوسرے فریق سے تقاضا (Demand) کرسکتا ہے اور تقاضا کسی واجب اور ضروری شئی کا ہی کیا جاتا ہے، محض وعدے وعید کا نہیں۔

پھر اس بارے میں، کہ یہ بیع کی کونسی قسم ہے، مشائخ کی عبارتوں میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ ایسی بیع (خرید وفروخت) شی کا عقد (تعامل) ہے جو دوسرے فریق کے ذمہ ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ ایسی

۱- استصناع کا لفظی ترجمہ ہے طلب صنعة کسی چیز کو بنانے کیلئے کہنا، عصر حاضر میں اسے آرڈر پر بنوانا کہا جاتا ہے۔ اس لئے ہم نے اس کا ترجمہ "آرڈر پر کوئی شئی بنوانے" سے کیا ہے۔

"مبیع" کا عقد ہے جو ایک فریق کے ذمہ ہے اور اس میں کام کرنا (دوسرے فریق پر) شرط ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر کاریگر ویسی ہی (کوئی بنی بنائی شئی) لا حاضر کرے جو اس نے پہلے سے تیار کر رکھی ہو اور اس پر بنوانے والا (خریدار) بھی راضی ہو جائے تو جائز ہو گا۔ اور اگر کام کرنا عقد (معاملے) کی شرط ہوتا تو جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ عمل (کام کرنے) صحیح ہے۔ اس لئے کہ کی شرط مستقبل (Future) کے متعلق ہوتی ہے۔ ماضی (Past) کے متعلق نہیں، لیکن آخری قول ہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ استصناع (کسی شئی کو آرڈر پر بنوانا) در حقیقت طلب الصنع (کسی شئی کو بنانے کی طلب کرنا) ہے، لہذا اگر اس میں عمل کرنا (بنانا) شرط نہ ہو تو وہ لغوی اعتبار سے "استصناع" ہی نہ ہو گا۔ اسی لئے لفظ کا یہ لغوی مفہوم اصطلاحی مفہوم کیلئے دلیل ہو گا، نیز اسی لئے بھی کہ اگر مبیع دوسرے فریق کے ذمہ ہو تو اسے "بیع سلم" کہا جاتا ہے، جبکہ زیر بحث صورت کو استصناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانا) کہا جاتا ہے۔ اور ناموں کا یہ اختلاف ان کی ذوات کے اختلاف کی دلیل ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر صانع اسے پہلے سے کوئی بنی بنائی شئی پیش کر دے اور بنوانے والا (خریدار) اس پر رضامند ہو جائے تو اس کا جواز سابقہ "عقد" (معاملے) کی بنا پر نہیں، بلکہ نئے عقد (معاملے کی بنا پر ہے۔ جس سے مراد دونوں کا باہمی رضامندی سے اپنی اشیاء کا تبادلہ ہے۔

فصل دوم آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا جواز

رہا اس کا جواز تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شئی کو فروخت کرنا ہے جو دوسرے شخص (بائع) کے پاس نہیں اور یہ بیع سلم بھی نہیں ہے، جبکہ نبی اکرم ﷺ نے جو شئی انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، البتہ "بیع سلم" میں اس کی اجازت دی ہے، مگر لوگوں کے اس پر اجماع کی بنا پر، استحسان کی رو سے، یہ بیع جائز ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگ ہر زمانے میں ایسا کرتے رہے ہیں اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ حالانکہ فرمان نبوی ہے:

لا تجتمع امتی علی ضلالة — میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہ ہو گی۔

نیز آپ نے فرمایا:

ماراٰہ المسلمون حسنافھو عند اللہ حسن — جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے

وماراٰہ المسلمون قبیحافھو عند اللہ قبیح — مسلمان برا سمجھیں وہ (امر) اللہ کے ہاں بھی برا ہے۔

اور جہاں اجماع ہو وہاں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ حمام میں داخل ہونے کی صورت میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص حمام (۱) میں اجرت دیکر داخل ہو (تو اس کا یہ عمل از روئے اجماع درست ہے حالانکہ وہ اس میں نہانے کی مدت بیان کرتا ہے اور نہ اس پانی کی مقدار کی تعیین کرتا ہے جو وہ حمام میں داخل ہونے کے بعد بہائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ماشکی (سقاء) سے پانی پیئے تو پانی کی تعیین کی بغیر بھی اس کا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح سبزیوں اور چھوٹی موٹی اشیاء کی خریداری (میں ایجاب و قبول نہیں ہوتا) مگر اس کے باوجود ان کی خرید و فروخت جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

۱۔ پرانے زمانے میں "حمام" تہذیب و معاشرت کا ایک اہم جزو تھا۔ اس دور کے حمام موجودہ زمانے کے حماموں سے مختلف ہوتے تھے۔ بایں ہمہ کہ یہ بات آج کے حماموں پر بھی درست آتی ہے۔ رہا ماشکی سے پانی پینے کا معاملہ، تو اس سے مراد مشک یا ٹونٹی سے پانی پینا ہے۔ ورنہ گلاس سے پانی پینے کی صورت میں تو تعیین ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے کیونکہ کبھی کبھار انسان کو کسی خاص جنس، کسی خاص نوع، کسی خاص اندازے (سائز) اور کسی خاص صفت (رنگ وغیرہ) کے موزے یا جوتے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایسا جوتا پہلے سے بنا بنایا مل جائے، لہذا اسے آرڈر پر بنوانا پڑتا ہے۔ اور اگر ایسا کرنا جائز نہ ہو تو لوگوں کو تنگی پیش آئے گی۔ اس تفصیل سے مخالفین کے اس شبہے کا بھی جواب آگیا کہ وہ تو ایک معدوم شئی کی بیع ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگوں کی ضرورت کی بنا پر وہ شئی بمنزلہ موجود ہوگئی ہے جیسے کہ (بیع سلم میں) مسلم فیہ (جس شئی پر بیع سلم ہو) کا یہی حکم ہے۔ پھر یہ علی الاطلاق اس شئی کی بیع نہیں ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی اس بیع میں دو جائز معاملات کا مفہوم پایا جاتا ہے، یعنی بیع سلم اور اجارے کا وہ اس طرح کہ بیع سلم ایک ایسی شئی (مبیع) کی بیع ہے جس کی ادائیگی دوسرے فریق کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کاریگر کو اجرت پر لینے کیلئے کام کرنا شرط ہوتا ہے۔ اور جس "بیع" میں دو جائز معاملات (عقود) کا مفہوم پایا جائے تو وہ بھی جائز ہوگی۔

فصل سوم شرائط جواز

اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) جو شئی بنوانا مقصود ہو اس کی جنس، نوع، مقدار (سائز) اور اس کی ظاہری شکل وصورت (صفت) کی وضاحت کرنا، کیونکہ ان معلومات کے بغیر وہ شئی "معلوم" (متعارف) نہیں ہو سکتی۔

۲۔ وہ شئی ان اشیاء میں سے ہو جن کے بنوانے میں لوگوں کے مابین تعامل چلا آتا ہو۔ مثلاً لوہے، سیسے، تانبے اور شیشے کے برتن، موزے، جوتے، جانوروں کے لیے لوہے کی لگامیں، تلواروں کے پھل، چھریاں، سکے، کھوٹے درہم، تیر، تمام ہتھیار، تھال اور قمقمے وغیرہ۔ اور کپڑوں کو آرڈر پر بنوانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قیاس تو اس کے جواز کے خلاف ہے۔ اس کی اجازت تو استحسان سے ثابت ہوتی ہے جو لوگوں کے تعامل پر مبنی ہے اور کپڑوں (کے بنوانے) میں لوگوں میں کوئی ایسا تعامل نہیں پایا جاتا۔

۳۔ اس کیلئے کوئی مدت (اجل) طے نہ کرنا اس لیے کہ اگر اس میں مدت طے کرلی گئی تو وہ بیع سلم ہو (کی جائے گی) اور اس میں سلم کی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا یعنی اسی مجلس میں اس کے معاوضے کی وصولی اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار کا نہ ہونا۔ بشرطیکہ کاریگر نے اس شئی کو انہی شرائط کے مطابق بنا کر اسے پیش کیا ہو جو "بیع سلم" میں ملحوظ رکھی جاتی ہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا خواہ اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کی جائے یا نہ کی جائے بہرحال وہ بیع استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) ہوگی۔ تاہم اگر کسی ایسی شئی کے بنوانے کیلئے مدت مقرر کی گئی جس کا آرڈر پر بنوانا، صحیح نہ ہو، مثلاً کپڑے وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت بدل کر "بیع سلم" ہو جائے گی۔
صاحبین رحمھم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب آرڈر پر کوئی شئی بنوائی جاتی ہے تو اس کیلئے لوگوں میں یہ عادت بنتہ ہو چکی ہے کہ وہ اس کیلئے کوئی نہ کوئی مدت (اجل) مقرر کرتے ہیں لہذا اس سے یہ معاملہ استصناع ہونے سے خارج نہ ہوگا، یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ مدت مقرر کرنے سے کبھی تو مقصود مطالبے میں تاخیر ہوتی ہے اور کبھی کام کی جلدی، لہذا یہ معاملہ محض شک اور احتمال کی بنا پر اپنے موضوع (Subject) سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس شئی کو بنوانے کے جس میں "استصناع" کا جواز نہ ہو، کیونکہ جہاں "استصناع" کا احتمال نہ ہو وہاں مدت مقرر کرنے سے عمل میں جلدی مقصود نہ ہوگی

جس کی بنا پر وہاں یہی صورت متعین ہوجائے گی کہ یہ مدت اس لئے مقرر کی گئی ہے تاکہ اسی شئی کا جو دوسرے فریق کے ذمہ قرض ہے، جلد مطالبہ نہ کیا جائے۔ یہ صورت بیع سلم کی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کردی تو اس صورت میں بیع سلم کا مفہوم پایا گیا۔ اس لئے کہ بیع سلم درحقیقت ایک ایسی شئی (مبیع) کی بیع ہے جو دوسرے پر تاخیر سے واجب الادا ہو اور معاملات (عقود) میں اصل اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے۔ ان کی ظاہری صورتوں کا نہیں، جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بیع لفظ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) اور لفظ اجارہ (اجرت پر دینے) سے ملتی جلتی ہے۔ اسی طرح انہی الفاظ سے نکاح بھی ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہمارا (احناف کا) یہی اصولی موقف ہے۔ اسی بنا پر جہاں "استصناع" کا احتمال نہیں ہوتا وہاں مدت مقرر کرلینے سے وہ بیع سلم ہوجاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اس لیے بھی کہ مدت کی تعیین (تاجیل) تو قرضوں کے ساتھ مختص ہے کیونکہ قرض لیا ہی اس لیے جاتا ہے تاکہ ادائیگی تاخیر سے کی جاسکے اور مطالبے میں تاخیر ایسے عقد (معاملے) میں ہوتی ہے، جس میں مطالبے کی گنجائش ہو اور یہ گنجائش عقد سلم کے سوا کسی اور صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ آرڈر پر بنوانے میں کوئی شئی قرض نہیں ہوتی۔ جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بالاتفاق دونوں میں سے ہر ایک فریق کو کام شروع کرنے سے قبل دوسرے کو کام سے روکنے کا حق حاصل ہے۔ پھر جب وہ بیع سلم ہوگئی تو اس میں بیع سلم کی باتوں کی رعایت رکھی جائے گی (۲)

فصل (چہارم) استصناع کا حکم

آرڈر (Order) پر کسی شئی کو بنوانے کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ جو شئی (مبیع) بنوانے کیلئے آرڈر دیا گیا ہو اس میں آرڈر دینے والے کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے۔ اسی طرح کاریگر اس کی قیمت کا مالک ہوجاتا ہے۔ تاہم یہ ملکیت ابھی مستحکم (لازم) نہیں ہوتی جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ اس کا ذکر کرینگے۔

فصل (پنجم) صفت استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کی صفت) کا بیان

استصناع کی صفت (حالت) یہ ہے کہ وہ ایک ایسا عقد ہے، جو بلا کسی اختلاف کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک کے ذمہ لازم نہیں ہوتا، حتی کہ اگر کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے ہر ایک کو کام سے ہاتھ روک لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس بیع میں جو دونوں فریقوں کیلئے "خیار" (حق واپسی) کے ساتھ مشروط ہو، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ صورت جائز نہ ہو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کا جواز استحسان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر ثابت ہوا ہے لہذا اس کا لزوم اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

رہا کام مکمل کرنے کے بعد بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل کا حکم تو اس وقت بھی یہی حکم ہے، حتی کہ کاریگر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جس کو چاہے فروخت کردے۔ الاصل میں یہی ذکر ہے۔ اس لئے کہ یہاں عقد (معاملہ) کسی خاص بنی ہوئی شئی پر نہیں ہوا، بلکہ ایک نمونے (اس جیسی شئی) پر ہوا ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ اس شئی کو کسی اور جگہ سے خرید کر لے آئے اور "بنوانے والے" کو سونپ دے تو جائز ہوگا۔ لہذا یہاں بھی اگر کاریگر نے وہ شئی کسی اور کو فروخت کردی اور بنوانے والے نے یہ چاہا کہ وہ بیع کو توڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز اور درست نہ ہوگا۔

۲- یہاں اگرچہ صاحب بدائع الصنائع نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو ترجیح دی ہے، لیکن جیسا کہ ہم مقدمہ (جلد اول) میں واضح کر آئے ہیں، یہ الکاسانی کی عادات میں سے ہے، کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہی کو ترجیح دیتے ہیں، ورنہ اس بارے میں صاحبین کی رائے ہی قرین صواب ہے۔

اور اگر اس نے "بنوانے والے" کے دیکھنے سے قبل اس شئی کو تلف کر دیا تو اس کا وہی حکم ہے جو اس بائع کا ہے جو مبیع (فروخت) کو سپرد کرنے سے قبل اس کو تلف کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ یہی فرماتے ہیں، پھر جب کاریگر" بنوانے والے "کے دیئے ہوئے حکم (آرڈر) کے مطابق اس شئی کو بنا کر پیش کر دے تو اب کاریگر کیلئے رجوع کا اختیار (خیار) ختم ہو گیا البتہ بنوانے والے کو اختیار (خیار رؤیت) حاصل ہو گا۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسی شئی کو خرید رہا ہے جو اس نے (اب تک) نہیں دیکھی، لہذا اس کو خیار رؤیت حاصل ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ معقود علیہ (جس کا معاملہ ہوا ہے) حقیقتاً تو معدوم شئی تھی۔ لیکن اس عقد (معاملے) کو جائز قرار دینے کیلئے اسے موجود فرض کیا گیا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اس شئی کو حاضر کرنے سے قبل دونوں کو "خیار" حاصل تھا، جیسا کہ ہم (اوپر) بیان کر آئے ہیں کہ یہ عقد دونوں کیلئے لازم نہیں ہے۔ پھر کاریگر نے اس شئی کو بنوانے والے کو پیش کر کے اپنا حق (خیار) ساقط کر دیا ہے، لہذا دوسرے فریق کا خیار (اختیار) علی حالہ رہے گا۔ جیسے کہ اس بیع کا یہی حکم ہے جس میں دونوں کو حق خیار حاصل ہو، پھر جب دونوں میں سے کوئی ایک اپنا حق خیار ختم کر دے تو اس سے دوسرے فریق کا خیار ختم نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے یہ ظاہر روایت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے (دوسری) روایت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو خیار (حق رجوع) حاصل ہو گا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان دونوں کو کوئی خیار حاصل نہ ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کاریگر نے اپنے سامان خام مال کو کھپا دیا ہے اور اپنے چمڑے کو کاٹ دیا ہے، لہذا اگر بنوانے والے کیلئے اس کو لینے سے روکنے کا حق حاصل ہو تو اس میں کاریگر کو نقصان ہو گا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے چمڑے کو کاٹا، مگر ابھی کام شروع نہ کیا ہو کہ بنوانے والا کہے کہ میں یہ نہیں بنوانا چاہتا۔ دونوں کا مختلف حکم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ تکمیل سے پہلے کاریگر کا کام بیان کی ہوئی شرائط کے مطابق ہو گا یا نہیں؟ اور اس صورت میں اس کو لینے سے روکنے میں دوسرے فریق کو نقصان بھی نہیں۔ لہذا یہاں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو حق خیار ثابت ہو گا۔ رجوع (خیار) دینے سے دونوں میں سے ہر ایک سے ضرر (نقصان) کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو کہ ضروری ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ کاریگر کو خیار دینے کا مقصد وہی ہے جو استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے) کی صورت کا ہے یعنی "بنوانے والے" کی ضرورت کو پورا کرنا۔ اور اگر کاریگر کو خیار ثابت ہو جائے تو جو شئی اس نے بنائی ہے وہ بنوانے والے کے سوا کسی اور کو دے دیگا۔ جس سے "بنوانے والے" کی ضرورت پوری نہ ہو گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اگر بنوانے والے کیلئے "خیار" ثابت کیا جائے تو اس سے کاریگر کو نقصان ہو سکتا ہے، ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن بنوانے والے کے خیار کو باطل قرار دینے میں اس کو کاریگر سے زیادہ نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ شئی اس کی مرضی کے مطابق نہ ہوئی اور اس سے اس کی قیمت کا مطالبہ کیا جائے تو اس کیلئے وہ شئی کسی اور شخص کو مثلی اجرت پر فروخت کرنا ممکن نہ ہو گی مگر کاریگر کیلئے یہ بات مشکل نہیں ہے، کیونکہ لوگوں سے اس کا زیادہ رابطہ رہتا ہے اس لئے اس کا زیادہ تجربہ بھی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے بھی کہ اگر بنوانے والے کو اس کی قیمت کی ادائیگی کا ضامن ٹھرا دیا جائے اور اس سے اس کی ضرورت وحاجت پوری نہ ہو تو اس سے اس کا وہ مقصد پورا نہ ہو گا جس کیلئے آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا جائز ہوا ہے جس سے اس کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے، لہذا اس کیلئے "خیار" کا اثبات ضروری ہے، اللہ تعالی ہی توفیق دینے والے ہیں۔

پھر اگر کسی نے کسی "لوہار" کو لوہے کا کوئی ٹکڑا برتن بنانے کیلئے یا چمڑے کا کوئی ٹکڑا جوتا بنانے کیلئے مقررہ قیمت کے عوض سپرد کیا تو ایسا کرنا جائز ہو گا اور ایسی صورت میں اس کیلئے کوئی خیار نہ ہو گا، اس لیے کہ

یہ "استصناع" (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) نہیں ہے، بلکہ یہ تو استئجار (دوسرے کی خدمات اجرت پر لینا) ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا، پھر اگر اس نے اس کے کہنے کے مطابق کام کیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر اس نے کام خراب کردیا تو وہ اس جیسے لوہے کو واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس شئی کو فاسد کردیا ہے تو گویا یہ سمجھا جائیگا کہ اس نے اس سے لوہے کا کوئی ٹکڑا لیا اور اس سے اس کی اجازت کے بغیر کوئی برتن بنالیا ہے، لہذا برتن کاریگر کا ہوگا۔ اس لئے کہ جس شئی پر ضمان (تاوان) ادا کیا جائے وہ شئی ضمان ادا کرتے ہیں۔ اس کی ملکیت ہوجاتی ہے۔

کتاب الشفعه

شفعہ کا بیان

اس کتاب کے ضمن میں شفعہ سے تعلق رکھنے والے متعدد موضوعات پر بحث ہوگی مثلاً

- سبب وجوب حق شفعہ کا بیان
- شرائط ثبوت حق شفعہ
- حق شفعہ کو متاکد اور پختہ کرنے والے امور
- ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے اسباب
- "مشفوع فیہ" (جس میں حق شفعہ ثابت ہو اس) میں حصول ملکیت کا طریقہ۔
- اس کے مالک بننے کا بیان
- اس کی کیفیت کا بیان
- اس کے مالک ہونے کی شرائط
- اس کے مالک ہونے کے اسباب
- زیر شفعہ کے مالک ہونے کا بیان
- اس کے کچھ حصہ کے مالک ہونے کا بیان
- شفیع (شفعہ کنندہ) اور خریدار کے بیانات میں اختلاف ہو جانے کا بیان
- شفعہ کو باطل کرنے کے حیلے اور
- ایسا حیلہ جائز ہے یا مکروہ وغیرہ

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ سبب وجوب حق شفعہ کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو حصوں میں ہوگی۔

(الف) سبب کی ماہیت کا بیان اور

(ب) بیان کیفیت

(الف) سبب کی ماہیت کا بیان

وجوب شفعہ کیلئے تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کا پایا جانا ضروری ہے، (۱) شرکة یعنی مبیع کی ملکیت میں شرکت کا ہونا، (۲) خلاط یعنی حقوق میں شرکت (۳) جوار یعنی (ہمسایگی کا ہونا)۔ اس طرح اگر تو چاہے تو اس کے دو

اسباب شرکت اور ہمسائیگی بھی کہہ سکتا ہے۔

پھر شرکت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ مبیع کی ملکیت میں شرکت کا ہونا اور ثانیاً یہ کہ حقوق ملکیت یعنی نظام آبپاشی(irrigation) اور راستے میں شرکت کا ہونا بھی۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ کا فقط ایک ہی سبب ہے اور وہ " مبیع " کی ملکیت میں شرکت کا ہونا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور سبب نہیں ہے۔ لہذا ان کے ہاں خلطہ(حقوق ملکیت میں شرکت) اور حق جوار (ہمسائیگی) کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔ ان کا استدلال اس روایت سے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

انما الشفعه فی مالم یقسم فاذا وقعت الحدود الصرفت الطرق فلا شفعه۔

(شفعہ تو ایسی زمین میں ہوتا ہے جو غیر منقسم ہو۔ پھر جب اس کی حد بندی کر لی جائے اور راستے بنالئے جائیں تو پھر کسی کیلئے کوئی حق شفعہ نہیں۔)

اس حدیث میں غیر منقسم زمین میں شفعہ کا اثبات کیا گیا ہے اور منقسم زمین میں اس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ اس میں مذکورہ لفظ "انما" مذکور شئی کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کیلئے آتا ہے۔ اور ماسوائے اس صورت میں شفعہ کی نفی مراد ہے جب حد بندی کر لی جائے اور راستے بنالئے جائیں جبکہ دو ہمسایوں کے درمیان حدود ہی واقع ہوتی ہیں اور راستے تو آنے جانے کیلئے ہوتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں کسی کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شفعہ کے ذریعہ کسی شئی کو لینا "خریدار" کے مال اس کی مرضی اور اس کی ملکیت کے علی الرغم اس کا مالک ہوجانا ہے اور جبراً اس کا مالک بننے میں اس (مشتری) کا نقصان ہے، لہذا اسے اس سے روکا جائے گا۔ اس لیے مناسب تو یہ تھا کہ حق شفعہ بالکل ہی ثابت نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ ہمیں اس کے ثبوت کا علم ایک ایسی نص (حدیث) سے ہوا ہے جو ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، لہذا تقسیم شدہ جائیداد میں سابقہ حکم (عدم شفعہ) ہی برقرار رہے گا، یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کی اجازت ایک خاص وجہ (علت) کی بنا پر دی گئی ہے اور وہ تقسیم ہونے سے جائداد کو بچانا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو ایسا ضرر (نقصان) پہنچے گا جس کی تلافی سوائے شفعہ کے ممکن نہیں (جبکہ ہمسائگی کا نقصان کوئی لازمی نقصان نہیں ہے۔ بلکہ اسے بادشاہ کے پاس مقدمہ لیجا کر یا خود مقابلہ کر کے روکا جاسکتا ہے لہذا اس صورت میں اس کو "شفعہ" کی اجازت دیکر تلافی کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے۔

سئل رسول اللہصلی اللہعلیه وسلم عن ارض بیعت ولیس لها شریک ولهاجارفقال علیه السلام الجاراحق بشفعتها

(آنحضرت ﷺ سے ایسی اراضی کے بارے میں پوچھا گیا، جو فروخت کر دی جائے اور اس میں کوئی حصہ دار نہ ہو اور اس کا کوئی ہمسایہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔)

یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الجاراحقبصقبه

ہمسایہ اپنے سے متصل جگہ پر (شفعہ کا) زیادہ حق رکھتا ہے۔

"الصقب " سے مراد وہ شئی ہے جو کسی شئی کے ساتھ ملحق ہو یعنی وہ اپنے سے متصل اور قریبی جگہ پر زیادہ حق رکھتا ہے۔

اور مروی ہے کہ

الجار احق بشفعته

ہمسایہ اپنے سے متصل جگہ پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ شرکت کی بنا پر شفعہ کا حق دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ دوسرے حق دار کو تیسرے شخص کی دخل اندازی کے نقصان سے بچانا اور اس کی تلافی کرنا ہے اور یہ بات ہمسائگی کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وہاں اجازت کا ہونا یہاں اجازت ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ پھر مذکورہ نص (حدیث) کی علت (وجہ) جائیداد کی تقسیم کسی نقصان سے بچنے کو قرار دینا درست نہیں ہے، اس لئے کہ جائیداد کی تقسیم کے نقصان کا موجب نہیں بلکہ وہ ملکیت کے منافع کی تکمیل کرتی ہے۔ اور جائیداد کا منقسم ہونا ایسا نقصان ہے جس کو روکنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ تقسیم جائز ہے۔ اسی بنا پر سامان (عروض جائیداد منقولہ) میں شرکت کے باعث ازالہ نقصان کیلئے شفعہ کی اجازت نہیں ہے۔ رہا تمہارا یہ کہنا کہ نقصان کا ازالہ بادشاہ کے پاس مرافعہ کر کے اور مقابلہ کر کے بھی ممکن ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کبھی کبھار اس کے باجود نقصان کا ازالہ نہیں ہوتا۔ اور اگر ہو بھی جائے تو مقابلہ کرنا اور بادشاہ کے پاس مقدمہ لے کر جانے میں بذات خود ایک نقصان ہے اور برے ہمسائے کا نقصان ہر گھڑی اس کی موجودگی سے بڑھتا رہتا ہے جس سے یہ نقصان دائمی صورت اختیار کرلیگا۔ رہی حدیث تو اس میں مقسوم (تقسیم شدہ) حصے کی جائیداد سے حق شفعہ کی نفی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ انما "غیر مذکور شئی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

انما انا بشر مثلکم (۱)

اس کے سوا نہیں کہ میں تمہاری طرح کا بشر ہوں۔

اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ نبی اکرم ﷺ کے سوا کوئی اور شخص آنحضور ﷺ جیسا بشر نہیں ہے۔ جبکہ دوسری حدیث خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے وہ اس طرح کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے شفعہ کے ساقط ہونے کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے، یعنی حد بندی ہونے اور راستے بانٹ لیے جانے کے ساتھ اور اگر کوئی شئی دو شرائط کے ساتھ مشروط ہو تو ان میں سے ایک شرط کی موجودگی سے دوسری کو ترک نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک شرط کی موجودگی سے یعنی حد بندی (جائیداد کی تقسیم) کی موجودگی سے اگرچہ راستے علیحدہ علیحدہ نہ کئے گئے ہوں یہ حق ساقط ہوجاتا ہے۔ پھر وہ حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے۔ اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب حد بندی کرلی جائے اور حصے علیحدہ علیحدہ ہوجائیں اور راستے بانٹ لیے جائیں تو شفعہ نہ ہوگا یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جب اس کی حدود اور راستے الگ الگ نہ ہوں تو اس وقت تک شفعہ نہ ہوگا یا تقسیم کی صورت میں شفعہ نہیں، جیسے اگر کوئی شخص خیار رویت کی وجہ سے مبیع واپس کردے تو اس میں شفعہ نہیں، اس لیے کہ تقسیم میں باہمی تبادلے کے معانی پائے جاتے ہیں، لہذا یہ مسئلہ اشکال والا ہوگا تو ہمیں (اس حدیث میں) بتایا گیا کہ یہاں شفعہ نہیں، تاکہ اشکال دور ہوجائے واللہ اعلم۔

(ب) کیفیت سبب کا بیان

کیفیت سبب پر ہماری گفتگو دو حصوں میں ہوگی:

(الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب اور

(ب) بیک وقت کئی اسباب جمع ہوجانا

---

۱ الکہف: ۱۱۰

(الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب:

وہ کیفیت جو دونوں حالتوں کو حاوی ہوتی ہے یہ ہے کہ شفعہ کا سبب "شرکت" کا ہونا ہے نہ کی اس کی کسی خاص مقدار کا ہونا، اسی طرح ہمسائیگی کا ہونا۔ نہ اس کی خاص مقدار کا ہونا حتی کہ اگر کوئی شخص کسی گھر کا معمولی سے حصہ دار ہو یا ہمسایہ ہو تو وہ شفعہ کی بنا پر پورا گھر لے سکتاہے خواہ اس کی شرکت زیادہ ہو یا کم۔

اسی اصول پر ہمارے ائمہ کرام "کا یہ قول مستخرج ہوتا ہے کہ سبب شفعہ یعنی شرکت اور ہمسائیگی یکساں ہونے کی بنا پر مختلف حصے داروں میں تقسیم کا اصول کیا ہے؟ (ہمارے نزدیک) اس صورت میں اس جائیداد کو لوگوں کی تعداد کے مطابق (Per head) تقسیم کیاجاتا ہے نہ کہ شرکت یا حصہ داری کے مطابق، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں جائیداد "مبیع" میں شرکت کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایک مکان تین آدمیوں کی ملکیت ہو: ان میں سے ایک کا آدھا دوسرے کا تیسرا حصہ اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہو پھر نصف حصے والے نے اپنا حصہ بیچ دیا تو ہمارے نزدیک باقی لوگوں میں شفعہ افرادی تعداد کے مطابق یعنی آدھا آدھا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تین حصے کئے جائیں گے دو حصے ایک تہائی نزدیک حصہ دار کے ہوں گے اور ایک تہائی حصہ چھٹے حصہ دار کا ہوگا، جیسا کہ مکان میں ان کا حصہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "حق شفعہ" ملکیت کے حقوق میں سے ہے، اس لئے کہ اس کا اثبات ملکیت کے منافع کی تکمیل کیلئے ہوا ہے۔ لہذا پھل اور غلے کی طرح ملکیت کے مطابق اس کا اندازہ کیاجائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت کی جگہ میں حق شفعہ کا سبب شرکت کا ہونا ہے جس میں سب برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی وہ سب مساوی ہوں گے اور اس بات کی دلیل کہ شفعہ کا سبب شرکت کا ہونا ہے دلالت اجماع اور قیاس (عقلی دلیل) ہے۔ دلالت اجماع اس طرح کہ اگر شفیع ایک ہو تو وہ پورا گھر شفعہ کی بنیاد پر لے لیتاہے اور اگر شفعہ کا سبب شرکت کے حصوں کے مطابق ہوتا تو اس صورت میں وہ اپنی شرکت کے مطابق حصہ لیتا۔ رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حق شفعہ تیسرے آدمی کی دخل اندازی کی اذیت کے ازالے کیلئے ثابت ہوا ہے اور اس کا یہ نقصان شفعہ کی بنیاد پر پورا مکان لئے بغیر دور نہیں ہوسکتا۔ پس ثابت ہوا کہ شرکت میں استحقاق کا سبب شرکت ہے اور وہ اس میں سب برابر ہیں۔ پھر اس کے بعد دو صورتیں ہوں گی یا تو ان میں سے ایک پورا مکان لے لے اور دوسرے کو کچھ نہ ملے اور یا پھر دونوں میں سے ہر ایک پورا مکان لے لے پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی نسبت اس کا زیادہ استحقاق نہیں رکھتا اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں اس لئے کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان پورے کا پورا دو آدمیوں کی ملکیت نہیں ہوسکتا لہذا ان کے درمیان مکان آدھا آدھا تقسیم ہوجائے گا تا کہ بقدر امکان پورے سبب پر عمل کیا جاسکے اور اس طرح کی صورت جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص فوت ہوجائے اور اس کے دو بیٹے ہوں تو اس کی وراثت دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک مورث کا بیٹا ہونے کی بنا پر پوری وراثت کا مستحق ہے، لیکن ایک ہی جائیداد یا مال میں ہر ایک کیلئے پوری ملکیت کے اسباب موجود نہیں کیونکہ جگہ تنگ ہے اس لئے اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک گھر کے دو ھمسائے شفیع (شفعہ کنندہ) ہوں، مگر ان کی ہمسائیگی کی مقدار میں فرق ہو۔ مثال کے طور پر ان میں سے ایک شخص کی ہمسائیگی مکان کے چھ میں سے پانچ حصوں میں ہو اور دوسرے کی چھٹے حصے میں تو شفعہ ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، کیونکہ استحقاق کے سبب، یعنی اصول ہمسائیگی میں وہ دونوں برابر ہیں اسی اصول پر

یہ مسئلہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندہ ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنا حق شفعہ ختم کردیا ہو تو دوسرا شخص پورا مکان شفعے کی بنا پر لے سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں استحقاق کا پورا سبب پایا جاتا ہے اور حق شفعہ کی تقسیم تو اس وقت ہوتی ہے جب استحقاق میں تزاحم اور تعارض پایا جائے، لیکن جب ان میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کردیا تو یہ تزاحم اور تعارض باقی نہ رہا اور دوسرے کا حق پورے مکان میں ظاہر ہوگیا، جس کی بنا پر وہ پورا مکان لے لیگا۔ علیٰ ھٰذا القیاس اگر کسی مکان کے متعدد شفیع ہوں۔ ان میں سے کچھ نے اپنا حق شفعہ ختم کردیا تو باقی لوگ پورا مکان شفعہ کی بنا پر لے سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندگان ہوں ان میں سے ایک موجود ہو اور دوسرا غائب (۱) ہو تو حاضر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شفعہ کی بنا پر پورا مکان لیلے اس لئے کہ حق شفعہ مزید پختہ ہوگیا ہے، جبکہ غائب شخص کے حق شفعہ کے پختہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ابھی دونوں احتمال ہیں۔ ہوسکتا ہے وہ مطالبہ کردے اور ہوسکتا ہے کہ وہ مطالبہ نہ کرے اور وہ اس سے اعراض کرے۔ لہٰذا اس صورت میں تعارض اور تزاحم نہ ہوگا اس لیے یہ احتمال حاضر شخص کو اس کے ثابت شدہ مؤکد حق کو ایک ایسے شخص کے حق کے بدلے ہیں، جس میں اثبات کا احتمال بھی ہے اور عدم اثبات کا بھی، اپنا حق لینے سے مانع نہ ہوگا، بلکہ تعارض نہ ہونے کے باعث پورے سبب پر کاملاً عمل کرتے ہوئے اس کے حق میں پورے شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ جب دو آدمیوں کے ایک شخص پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں، پھر وہ (مقروض) فوت ہوجائے اور اپنے پیچھے ایک ہزار درہم چھوڑ جائے اور دو قرض خواہوں میں سے ایک قرض خواہ غائب ہو تو ایسی صورت میں حاضر شخص کو پانچ سو درہم سے زیادہ رقم نہ دی جائے گی۔ اس لئے کہ وہاں (شفعہ میں) دونوں میں سے ہر ایک کا (حق شفعہ) تاکید میں دوسرے کے حق (شفعہ) کے مساوی تھا، لہٰذا اسے دونوں کے مابین یکساں تقسیم کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ حق میں تعارض اور تزاحم واقع ہوگیا ہے، علی ہذا القیاس اگر کسی مکان کے بہت سے شفیع (شفعہ کنندگان) ہوں اور ان میں سے کچھ غائب اور کچھ موجود ہوں تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس مکان کو موجود لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں یکساں تقسیم کردیا جائے گا۔ اور اگر کچھ حصہ داروں نے اپنا حق کسی دوسرے حصہ دار کو بخشنا چاہا تو اس کے حق کا دوسرے کے حق میں تو اثبات نہ ہوگا، البتہ اس کا اپنا حق ساقط ہوجائے گا۔ اور اس مکان کو باقی لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں تقسیم کردیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ انتقال (Transference) کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لئے کہ حق شفعہ کسی محل (جگہ) میں ثابت شدہ معاملہ نہیں ہے، لہٰذا اس کا اپنا حق دوسرے کو دینا باطل ہوگا، البتہ اس سے اس کا اپنا حق ختم ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس کا دوسرے کو اپنا حق دینا اس کے اعراض کی دلیل ہے۔ جس کی بنا پر پورا مکان باقی لوگوں کے درمیان "تقسیم طلب" رہ جائے گا۔ لہٰذا اسے باقی لوگوں کی تعداد (Heads) کے مطابق ان میں تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کرآئے ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ایک ہی شخص نے حق شفعہ کا دعویٰ کیا تو اس کے حق میں پورا مکان دیئے جانے کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے دعویٰ کردیا تو جو حصہ پہلے شخص کے پاس موجود ہو اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا۔ اور اگر تیسرا دعویدار آجائے تو اسے ان دونوں کے پاس موجود مکان کا تیسرا حصہ (۱/۳) دے دیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت اور اس کے مؤکد ہونے میں تینوں کے مساوی ہونے کے باعث ان کے حقوق (شفعہ)

۱۔ غائب سے مراد ایسا شخص ہے، جو بغیر اطلاع کے گھر سے غائب ہو، اور اس کا کوئی اتہ پتہ نہ ہو، لیکن اگر اس کا کوئی اتہ پتہ معلوم ہو، تو وہ غائب شمار نہ ہوگا۔

میں تعارض اور تزاحم پیدا ہو گیا ہے، لہذا اسے ان کے درمیان یکساں طور پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے پورا مکان لے لیا ہو اور غائب شخص آ گیا اور اس نے نصف حصہ لینے کا ارادہ کیا، مگر حاضر شخص نے اس سے کہا کہ میں تجھے پورا مکان دیتا ہوں یا تو پورا لے لے یا اپنا حصہ چھوڑ دے تو اسے ایسا کہنے کا حق حاصل نہ ہوگا اور جو شخص آیا ہے اسے نصف حصہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں پورا مکان دیئے جانے کا فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے دعوے کے باطل ہونے کو متضمن تھا۔ اور اس طرح غائب شخص کے خلاف حاضر شخص کے حق میں پورا مکان دیئے جانے فیصلے کے ضمن میں فیصلہ ہوا تھا۔ اسکے بعد اگرچہ مذکورہ فیصلہ باطل ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے حق کے باطل ہونے کے بعد اس کا دوبارہ واپس آنا ممکن نہیں۔

پھر اگر حاضر شخص کے حق میں پورے مکان کا فیصلہ ہو گیا، مگر اس نے عیب کی بنا پر اسے واپس کر دیا، بعد ازاں غائب شخص آ گیا تو اسے "سابق بیع" کی بنا پر نصف مکان سے زیادہ لینے کا حق نہ ہوگا، خواہ پہلے شفیع نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے، اور خواہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد اسے واپس کیا ہو، یا قبضہ سے پہلے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب قاضی نے حاضر شخص کیلئے پورے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو اس نے غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے حق کو بھی باطل قرار دے دیا۔ اس طرح اس کا یہ فیصلہ ضرورت قضا کے تحت خریدار (مشتری) کے خلاف ہوگا۔ جس سے اس کا نصف حصے میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا اور اس کا دوبارہ آنے کا بھی احتمال نہ ہوگا۔ خواہ اس نے عدالتی فیصلے کی روشنی میں عیب کی بنا پر اسے واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلہ کے کیونکہ اس نے پورے شفعہ کا فیصلہ دے کر اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کی بنا پر اس کے نصف شفعہ کے حق کو باطل کر دیا تو اس سے یہ واضح ہوگا کہ شفعہ کے حق میں کوئی فیصلہ نہ ہوا تھا۔ اسی طرح اس کو قبضے سے قبل واپس کرنا اور قبضے کے بعد واپس کرنا دونوں صورتیں یکساں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر غائب شخص نے (آنے کے بعد) یہ چاہا کہ وہ پورا مکان شفعہ میں لے لے، کیونکہ حاضر شخص اسے "عیب" کی بنا پر واپس کر چکا ہے اور وہ پہلی بیع کو چھوڑ دے تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے واپس کیا ہے تو اسے مذکورہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے کسی شئی کی واپسی "مطلق بیع" ہوتی ہے، لہذ یہ شفعہ کے حق میں ایک نئی بیع ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ شفعہ کے ذریعے سے پورا مکان لے سکتا ہے۔ جیسے اگر نئی بیع ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے اور جواب کو مطلق چھوڑ دیا ہے اور ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا، کہ آیا اس نے اسے قبضہ کرنے کے بعد واپس کیا ہے یا بغیر قبضہ کے۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذکورہ جواب قبضے کے بعد واپسی پر محمول ہے، اس لئے کہ کسی شئی کے متعلق عدالتی فیصلے کے بغیر قبضہ کرنے سے قبل اس کی واپسی ایک "نئی بیع" ہے اور اصولاً اراضی پر قبضہ سے پہلے ان کی فروخت درست نہیں ہوتی۔ یہ جواب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر پورا اترتا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام ائمہ کرام کے اصولوں کے مطابق ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کی مرضی کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرے کو مالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس کی مرضی کالعدم ہوگی۔ اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے اسے واپس کیا تو اسے مذکورہ حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ فیصلہ "فسخ مطلق ہے" جو معاملے کو اصلاً ختم کر دیتا ہے، گویا ایسا کوئی معاملہ ہوا ہی نہ تھا اور شفعہ کی بنا پر مکان لینا "بیع" کے ساتھ مختص ہے۔

اور اگر حاضر شخص کو اس کے حق میں شفعۂ مُجبرہ کا فیصلہ ہونے سے قبل اس کے کسی عیب کا پتہ چل گیا اور اس نے شفعہ چھوڑ دیا، پھر غائب شخص آ گیا تو اگر وہ چاہے تو وہ پورا مکان لے لے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑ دے، کیونکہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تو غائب شخص کا حق باطل نہیں ہوا، بلکہ پورے مکان میں سبب استحقاق پائے جانے کی بنا پر اس کا حق شفعہ باقی رہے گا، لیکن چونکہ حاضر شخص کا حق اس کا مزاحم تھا جس کی بنا پر اس کا اثر ظاہر نہ تھا تو جب اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس سے مزاحمت دور ہو گئی اور غائب شخص کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا۔ اور اگر حاضر شخص نے اپنے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے کے بعد کسی عیب کی بنا پر اس مکان کو واپس کر دیا اور پھر اس کے دو شفیع آ گئے تو وہ دونوں اس کا ایک ایک تہائی حصہ حق شفعہ میں لینے کے مجاز ہوں گے اور اگر دو کی جگہ تین حصہ دار ہوں تو ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا غائب شخص (یا اشخاص) کے حصے میں سے حاضر شخص کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر حاضر شفیع نے خریدار (مشتری) سے مکان خرید لیا پھر غائب شخص آ گیا تو اسے حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر پورا مکان لے لے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنیاد پر پورا مکان لے لے۔ پہلی بیع کی بنا پر اس کو لینے کا حق اس لئے ہو گا کہ حاضر شخص کا حق شفعہ "پہلے خریدار" سے خریداری کی بنا پر باطل ہو چکا ہے، کیونکہ اس کا اس سے مکان خریدنا شفعہ سے اعراض کی دلیل ہے، لہذا وہ مزاحمت جو تقسیم کا موجب تھی، ختم ہو گئی۔ جس کی بنا پر تمام مکان میں غائب شخص کا حق شفعہ برقرار رہا۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو وہ پہلی بیع کی بنا پر اس سے مکان لے لے گا۔ بخلاف اس شفیع کے جو زیر شفعہ مکان اس کے مالک سے خرید لے، اس لئے کہ اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہیں ہوتا۔ اور حق شفعہ کا باطل قرار پانا اس کے خریداری پر اقدام کی بنا پر تھا اور خریداری سے قبل تو اس کا ایسا کوئی حق نہ تھا جو باطل ہو جاتا۔

رہا دوسری بیع کی بنا پر مکان لینا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع بھی پائی گئی ہے اور حاضر شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ "مشتری" سے خریداری کر کے اس اپنا اعراض ثابت کر دیا ہے، لہذا اس کا پورے مکان میں حق شفعہ ظاہر ہو جائے گا۔

اور اگر پہلا خریدار خود بھی مکان کے شفعہ کا حق رکھتا ہو، پھر اس سے شفعہ کا حق رکھنے والے (دوسرے) حاضر شخص نے خرید لیا پھر "غائب" (غیر موجود) شخص آ گیا تو اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر اس سے آدھا مکان لے لے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنا پر اس سے پورا مکان حاصل کر لے، پہلی بیع سے نصف مکان لینے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے خریدار کی خریداری سے قبل اس کو خریدنے کا کوئی ایسا حق نہ تھا جس کو خریدنے کی بنا پر وہ اس حق سے اعراض کرنے والا قرار پاتا پھر جب اس نے شفیع سے اسے خرید لیا تو غائب شخص کیلئے صرف اتنا ہی حق شفعہ ثابت ہو گا جو پہلے شفعہ کا حق رکھنے والے کی مزاحمت کی بنا پر اسے مل سکتا تھا، یعنی نصف حصہ۔ رہا دوسرے معاملۂ بیع سے پورے مکان کو لینے کا معاملہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی "بیع" نے تمام متعلقہ لوگوں کیلئے حق شفعہ ثابت کر دیا ہے مگر حاضر شخص کی خریداری سے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری حق شفعہ سے اس کے اعراض کی دلیل ہے، لہذا پہلے "خریدار اور غائب شخص کا پورا مکان میں حق شفعہ باقی رہا۔ چنانچہ مزاحمت کی بنا پر اس مکان کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر غائب شخص اگر چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر نصف مکان اور دوسری بیع کی بنا پر پورا مکان لے سکتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملۂ بیع کے وقت سبب کے پیدا ہو جانے سے حق شفعہ رکھنے والے کیلئے حق شفعہ ثابت ہو گیا ہے اور پھر پہلے معاملہ بیع کے وقت حاضر شخص کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے اور دوسری خریداری کا اقدام کر کے اس کا حق شفعہ سے اعراض ثابت ہو جانے کی بنا پر اس معاملہ بیع سے اس کا کوئی حق (شفعہ) متعلق نہ ہو گا، لہذا غائب شخص کو دوسرے معاملہ بیع کی

بنا پر پورا مکان شفعہ میں لینے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر پہلا خریدار اجنبی ہو جس نے اسے ایک ہزار روپے میں خریدا ہو اور دوسرے خریدار نے اس اجنبی سے دو ہزار روپے میں اسے خرید لیا، حتی کہ حق شفعہ رکھنے والا شخص آگیا، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس مکان کو پہلی "بیع" کی بنا پر لیلے اور چاہے تو دوسری خریداری کی بنا پر حاصل کرے، کیونکہ اس کا دونوں خریداریوں میں استحقاق کا سبب اور شرط پائی گئی ہے، لہذا اسے اختیار حاصل ہوگا پھر اگر اس نے پہلی بیع کی بنا پر اس مکان کو لے لیا تو وہ مذکورہ قیمت پہلے خریدار کو سونپ دیگا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی اور دوسری بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور دوسرا خریدار پہلے بائع سے اپنی قیمت واپس لیلے گا اور اگر اس نے دوسری بیع کی بنا پر مکان لیا تو وہ دونوں خریداریاں مکمل ہوں گی۔ اور ذمہ داری دوسرے خریدار پر ہوگی۔ بجز اس صورت کے کہ اگر دوسرے خریدار کے قبضے میں مکان پایا گیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر مکان لیلے۔ خواہ سابق خریدار حاضر ہو یا غائب ہو اور اگر اس نے چاہا کہ وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے، تو اسے اس وقت تک یہ حق حاصل نہ ہوگا جب تک پہلا اور دوسرا خریدار وہاں موجود نہ ہو۔ القاضی الامام الاسبیجابی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ امام الکرخی نے فرماتے ہیں کہ یہ قول حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے خریدار کی حاضری شرط نہیں ہے، اور حق شفعہ رکھنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مکان جس کے پاس ہو اس سے لیلے اور اسے ایک ہزار روپے ادا کردے اور اسے کہہ دے کہ تو پہلے خریدار کے پاس جا اور باقی ہزار روپے اس سے جا کر وصول کر لے، اور اگر دوسرے خریدار نے ایک ہزار روپے ہی میں مکان خریدا ہو تو اسے ہزار روپیہ دے کر اس سے مکان لے لیا جائے گا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ حق شفعہ مکان کے ساتھ متعلق ہے، لہذا اس کیلئے خریدار کا موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے خریدار کی عدم موجودگی میں اس مکان کو لینا غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ دینا ہے اس لئے کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لینے کا مطالبہ پہلے خریدار کے خلاف، اس کی پہلی بیع کے، فسخ کا مطالبہ ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ یہ مسئلہ بیان کریں گے۔ لہذا یہ ایک ایسے غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ ہوگا جو وہاں بطور "فریق نزاع (خصم) موجود نہیں ہے، درست نہیں ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حق شفعہ تو نفس مکان سے تعلق رکھتا ہے غلط ہے بلکہ نفس مکان میں تو کوئی حق نہیں ہے۔ "تملیک" کا ثابت شدہ حق تو خریدار کا ہے، لہذا اس کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

اور اگر خریدار نے نصف مکان فروخت کیا اور پورا مکان فروخت نہ کیا، پھر حق شفعہ رکھنے والا شخص آگیا اور اس نے چاہا کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لیلے تو وہ پورا مکان لیلے گا اور دوسرے نصف حصہ میں دوسرے خریدار کی بیع باطل ہوگی۔ اس لئے کہ پہلی بیع کے وقت تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب اور اس کی شرط موجود تھی اور جب اس نے پہلی بیع کی بنا پر سارا مکان لے لیا تو دوسرے نصف حصے میں خریدار کی بیع فسخ ہوجائے گی۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے نصف حصے میں شفیع کے حق پر اقدام کیا ہے اور اگر اس نے چاہا کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر نصف حصہ لیلے تو اسے اس کا بھی حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ استحقاق کی شرط، یعنی بیع نصف حصے میں بیع پائی گئی ہے اور اس سے اس کے شفعہ کا حق اس نصف حصے میں جو پہلے خریدار کے پاس موجود ہے باطل ہوگیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے

اور اگر خریدار نے مکان فروخت نہ کیا بلکہ کسی کو ھبہ کردیا یا کسی شخص کو صدقہ کردیا اور جس کو ھبہ یا صدقہ کیا گیا

اس نے اس مکان پر قبضہ کرلیا۔ پھر شفیع اور خریدار اور جس کو ھبہ کیا گیا وہ سب حاضر ہوں تو، بیع کی بنا پر مکان لے سکتاہے ھبہ کی بنا پر نہیں لے لیگا اس لئے کہ معاملے کا بامعاوضہ ہونا شفعہ کی شرائط، استحقاق میں سے ہے، جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ بیان کریں گے۔اس موقعہ پر خریدار کا موجود ہونا ضروری ہے، حتی کہ اگر شفعہ کرنے والا اور جس کو ھبہ کیا گیا ہے دونوں موجود ہوں تو ان کے ساتھ کوئی عدالتی کاروائی نہ ہوگی، جب تک کہ خریدار حاضر نہ ہو، پھر وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے لیگا اور قیمت خریدار کو ادا کردے گا اور ھبہ باطل ہوجائے گا۔قاضی (الاسبیجالی) نے یہ مسئلہ اسی طرح اختلاف کے بغیر لکھا ہے اور الکرخی رحمہ اللہ نے اس میں اسی اختلاف کا ذکر کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہ کہ جس کے قبضے میں مکان ہے، یعنی جسکو ھبہ کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قریب وہ فریق نزاع (خصم) نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ فریق نزاع ہوگا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے

اور اگر خریدار نے آدھا مکان تقسیم کرکے کسی کو ھبہ کردیا اور اسے سونپ دیا پھر شفیع آیا اور اس نے چاہا کہ وہ باقی نصف حصہ آدھی قیمت پر لیلے تو اسے یہ حق نہ ہوگا، البتہ وہ پورا مکان پوری قیمت ادا کرکے لیلے یا بالکل چھوڑدے، اس لئے کہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑدینے میں عقد بیع (صفقہ) میں تفریق پائی جاتی ہے اور جب وہ پورا لےلیگا تو ھبہ باطل ہوجائے گا اور قیمت وصول کرنے کا حق خریدار کو ہوگا نہ کہ ھبہ کئے گئے شخص کو۔

اور اگر اس نے مکان ایک ہزار روپے میں خریدا اور اسے دو ہزار پر آگے بیچ دیا پھر شفیع کو دوسری بیع کا پتہ چلا اور پہلی بیع کا علم نہ ہوا اور اس نے اس مکان کو دوسری بیع کی بنا پر عدالتی فیصلے کے ذریعے یا بغیر عدالتی فیصلے کے لے لیا پھر اسے پتہ چلا کہ پہلی بیع ایک ہزار روپے میں ہوئی تھی تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ قیمت کم ادا کرے، کیونکہ اس نےاسے دوسری بیع کی بنا پر لیا ہے، جس سے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے، اور اس کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد پہلی ملکیت کے حق کا اثبات ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی ملکیت ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا پر پہلی بیع میں اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو اس میں علم کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوتا ہے۔

اور اگر اس نےاسے ایک ہزار روپے میں خریدا، پھر بعد میں دونوں نے اتفاق کرکے اس کی قیمت اور بڑھادی پھر شفیع کو دو ہزار روپے کی قیمت کا پتہ چلا مگر اسے یہ پتہ نہ چلا کہ ایک ہزار روپیہ بعد میں بڑھایا گیا ہے۔پھر اس نے اسے دو ہزار روپے کے عوض لے لیا تو اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو قاضی اس اضافے کو باطل قرار دیدے اور اس کے حق میں ایک ہزار روپے میں مکان کی خریداری کا فیصلہ کردے۔اس لئے کہ یہ اضافہ شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہے، لہذا اس قسم کے اضافہ کے مطابق فیصلہ کرنا ایک ایسی شئی کے متعلق فیصلہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے، لہذا قاضی اسے باطل قرار دےدیگا اور اگر اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے لیا ہو تو اسے قیمت کم کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر مکان لینا نئی خریداری کی طرح ہے۔ جس کی بنا پر شفعہ میں اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اور اگر خریدار نےاسے ایک ہزار روپے پر خریدا، مگر بیع کو باطل کردیا ہو اور پھر اس نے دو ہزار روپے میں اسے خریدا ہو پھر شفیع نے دو ہزار روپے میں لے لیا مگر اسے پہلی بیع کا پتہ نہ چلا اور بعد میں پتہ چلا تو اسے قیمت میں کمی کا حق نہ ہوگا خواہ اس نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے، کیونکہ جب کسی ایک چیز میں دو بیعیں اکھٹی ہوجائیں تو ان دونوں کے ساتھ اسے لینا ممکن نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے ایک کی بنا پر اسے لے لیا تو دوسری بیع باطل ہوجائے گی، واللہ اعلم۔

اور اگر کسی مکان کے دو ہمسائے ہوں ایک غائب (غیر موجود) ہو دوسرا موجود ہو۔ پھر موجود ہمسائے نے قاضی کے ہاں دعویٰ کردیا، مگر قاضی ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل نہ تھا تو اس نے اس کا شفعہ باطل کردیا پھر غائب ہمسائیہ واپس آگیا اور اس نے کسی ایسے قاضی کے پاس مقدمہ کردیا جو کہ ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل تھا، تو وہ تمام مکان کا اس کے حق میں فیصلہ دیدے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ اجتہادی تھا، لہذا نافذ ہوگیا تو جب حاضر شخص کے شفعہ کا حق اصلاً باطل قرار پایا تو غائب شخص کے شفعہ کا حق تمام مکان میں باقی رہا، کیونکہ تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب پایا گیا ہے، لہذا وہ تمام مکان شفعہ کی بنا پر لے لیگا اور اگر پہلے قاضی نے ہر قسم کے شفعہ کو جو مکان سے متعلق تھا باطل قرار دے دیا تو اس سے غائب شخص کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے یہی لکھا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ یہ غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ تھا جو کہ جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۲) بیک وقت کئی اسباب جمع ہوجانا:

وہ کیفیت جو بیک وقت کئی اسباب کے جمع ہونے کے ساتھ مخصوص ہے، یہ ہے کہ اگر شفعہ کے استحقاق کے کئی اسباب جمع ہوجائیں تو ان میں ترتیب کا خیال رکھا جاتا ہے، یعنی ان میں سے سب سے زیادہ قوی سبب سب پر مقدم ہوگا، پھر اس سے کم قوی، کو لہذا شریک (حصے دار) کو خلیط (حقوق میں شریک) پر اور خلیط کو ہمسائے پر مقدم رکھا جائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من غیرہ (حصہ دار خلیط سے اور خلیط کسی دوسرے سے زیادہ حق رکھتا ہے)

نیز اس لئے بھی کہ حق شفعہ کے اثبات کا مؤثر سبب تیسرے شخص کی دخل اندازی اور ایذارسانی کے ضرر کو روکنا ہے اور نقصان رسانی اور اذیت کا سبب اتصال ہے اور اتصال اسی مذکورہ ترتیب سے پایا جاتا ہے، چنانچہ حصے داری کا اتصال، جو مبیع کی ذات میں پایا جاتا ہے، اختلاط کے اتصال سے زیادہ قوی ہے اور اختلاط کا اتصال ہمسائیگی کے اتصال سے زیادہ قوی ترجیح کی صحیح وجہ اور کسی شئی کو اس کی کم یا زیادہ اثر اندازی کی بنا پر ترجیح دینا صحیح ترجیح ہے۔ پھر اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو حقوق میں اختلاط رکھنے والے (خلیط) کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا اگر دو خلیط (حقوق میں اختلاط رکھنے والے) جمع ہوجائیں تو ان میں سے خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی اور اگر خلیط نے اپنا حق شفعہ چھوڑدیا تو ہمسائے کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا۔ یہی ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر حصہ دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو کسی اور شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کے وقت شفعہ کا اصل حق شریک (حصہ دار) کو حاصل تھا کسی اور کو نہیں۔ اس لئے اس کے سوا کوئی اور شخص اس حق کا مطالبہ کرنے کا استحقاق نہیں رکھتا، لہذا جب اس نے اپنا حق چھوڑدیا تو کسی شخص کو قطعاً کوئی حق حاصل نہ ہوگا، مگر ظاہر روایت والا قول ہی صحیح ہے، کیونکہ ان تینوں میں سے ہر ایک امر شفعہ کے "صلاحیت رکھنے والے اسباب استحقاق" میں سے ہے، گو اثر اندازی میں فرق ہونے کی بنا پر ایک کو دوسرے سبب پر ترجیح دی جائے گی، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر حصے دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو اس کی شرکت کا سبب کالعدم ہوجائے گا اور یوں سمجھا جائے گا گویا، وہ سبب تھا ہی نہیں اور باقی اسباب میں ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے کہ اگر اختلاط (خلیط) اور ہمسائیگی (جوار) ابتداءً اکٹھے ہوجائیں تو اس وقت یہی حکم ہے۔ اس مسئلے کو ہم مسائل کی صورت میں بیان کرتے ہیں:

ایک مکان دو افراد کے درمیان ایک ایسی گلی میں واقع ہے جو آگے سے بند ہو اور اس مکان کا راستہ اسی گلی میں سے ہو کر گزرتا ہو۔ پھر دو حصہ داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ فروخت کردیا تو شفعہ کا حق اس کے دوسرے حصہ دار کو ہوگا اس لئے کہ اس کی مکان میں شرکت (حصہ داری) ہے اور گلی والوں کی شرکت صرف "حقوق" میں ہے، لہذا جو شخص نفس مکان میں حصہ دار ہے وہ دوسروں کی نسبت شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا حق چھوڑدیا تو اب شفعہ کا حق باقی گلی والوں کو حاصل ہوگا اور وہ سب اس میں یکساں ہوں گے، خواہ وہ اس کے ساتھ متصل طور رہائش پذیر ہوں یا غیر متصل طور پر۔ اس لئے کہ وہ سب راستے میں اس مکان والے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں۔ پھر اگر انہوں نے اپنا حق چھوڑدیا تو ایسی صورت میں شفعہ متصل ہمسائے کا حق ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی مطابق اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑدے تو حق شفعہ مکمل طور پر ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر اس گلی سے کوئی اور گلی نکلتی ہو جو آگے سے بند ہو اور اس گلی میں کوئی مکان فروخت ہوا تو شفعے کا سب سے پہلا حق اس گلی والوں کو ہوگا اس لئے کہ زیریں گلی کے لوگ اونچی گلی کے لوگوں کی نسبت راستے میں اس کے ساتھ زیادہ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر "اونچی گلی" میں سے کوئی مکان فروخت ہوا تو اس کے شفعہ کیلئے اونچی گلی اور "زیریں گلی" دونوں کے رہنے والے شفعہ کا حق رکھنے میں مساوی ہونگے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کشادہ پھاٹک والی گلی یعنی اونچی گلی کے لوگ راستے کی بنا پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتے ہیں، بشرطیکہ وہ راستہ ان کی ملک میں ہو یا وہ کسی کا بھی مملوکہ نہ ہو۔ اگر تو وہ ان کی ملکیت ہو تو اس میں شفعہ کے حق کا ہونا ظاہر ہے، کیونکہ یہاں راستے کے حقوق میں اختلاط پایا گیا ہے اور اگر وہ کھلا میدان اور اس کی ملکیت نہ ہو تو اس لئے کہ اس کی بنا پر وہ دوسروں سے زیادہ خاص ہیں، اس لئے کہ یہ کھلی جگہ ان کیلئے ملکیت ہی کے مفہوم میں ہے۔

اور اگر وہ گلی آگے سے بند نہ ہو پھر اس میں کوئی مکان فروخت ہوگیا تو متصل ہمسائے کے سوا کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ عمومی شرکت معنوی طور پر اباحت کا مفہوم رکھتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ گلی ان کی مملوکہ ہو تو ایسی صورت میں وہ "بند گلی" ہی کے حکم میں ہوگی۔ (یاد رہے کہ) وہ گلی (یا سڑک) جو آگے سے بند نہ ہو اور جس کے رہنے والے شفعہ کے مستحق نہیں ہوتے وہ ایسی گلی ہے جس کو وہ بند کرنے کا حق نہ رکھتے ہوں، کیونکہ اگر وہ گلی شاہراہ عام ہو تو اس کے ساتھ تمام مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونگے۔ اور اس میں شرکت عام ہوگی لہذا ایسی گلی "اباحت عام" (والی شئی) کے مشابہ ہوگی۔

اسی اصول پر چھوٹی نہر (ندی، نالے) کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے جس سے چند لوگوں کی اراضی نخلستان سیراب ہوتے ہوں کہ اگر اس میں سے کچھ اراضی یا کوئی باغ (نخلستان) فروخت کردیا گیا تو اس چھوٹی نہر کے تمام حصہ دار اس اراضی پر شفعہ کرنے کے حقدار ہونگے۔ اس بارے میں اس سے اتصال رکھنے والے اور اتصال نہ رکھنے والے سب یکساں ہیں۔ کیونکہ وہ سب کے سب حقوق، یعنی آب پاشی کے معاملے میں ایک دوسرے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر وہ بڑی نہر ہو تو شفعہ صرف متصل ہمسائے کا حق ہوگا، جیسے کہ بڑی سڑکوں کا بھی حکم ہے۔

پھر چھوٹی اور بڑی نہر کے مابین حد فاصل میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں کشتیاں چلتی ہوں تو وہ بڑی ورنہ چھوٹی نہر ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ میں اس کی الفاظ میں کوئی حد بندی نہیں کرسکتا۔ جب میں دیکھوں تو بتاسکتا ہوں (یعنی یہ مسئلہ دیکھنے والے کے مشاہدے پر منحصر ہے۔) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس سے دو یا تین باڑے۔ یا دو یا تین باغ سیراب

ہوتے ہوں تواس میں کسی شفعہ کا حق ہوگا اور اگر وہ اس سے بڑی نہر ہو تو تب یہ حق حاصل نہ ہوگا اور امام الکرخی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کے مابین یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے مگر قاضی (الاسبیجابی) نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ مشائخ کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر نہر کے تمام شریکوں کو گنا جاسکتا ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر ان کو گنا نہ جاسکتا ہو تو وہ بڑی نہر ہے۔ بعض دوسرے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان کی تعداد ۱۰۰ یا اس سے کم ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر وہ اس سے زیادہ ہوں تو وہ بڑی نہر ہے بعض مشائخ کا قول ہے، کہ اس کا مدار قاضی کے مشاہدے پر ہے اگر وہ چھوٹی دیکھے تو ہو اس سے پانی لینے والوں کیلئے شفعہ کا فیصلہ کردے اور اگر وہ اس کو بڑا سمجھے تو وہ صرف اس سے متصل ہمسائے کیلئے فیصلہ کرے۔

اور اگر اس نہر میں سے کوئی اور نہر پھوٹتی ہو جس سے زرعی اراضی بھی سیرب ہوتی ہو اور باغات بھی اور انگوروں کی بیلیں بھی۔ پھر اس چھوٹی نہر سے سیراب ہونے والی اراضی میں کوئی اراضی یا سیراب ہونے والے باغات میں سے کوئی باغ فروخت ہوا تو بڑی نہر والوں کی نسبت سے چھوٹی نہر والے لوگ اس پر شفعہ کرنے کا زیادہ حق رکھتے ہیں، جیسا کہ وہ اس چھوٹی نہر سے اراضی سیراب کرنے میں دوسروں سے اختصاص رکھتے ہیں، لہذا ان کا اس کے شفعہ میں بھی زیادہ حق ہوگا۔ جیسے کہ آگے سے بند گلی میں سے نکلنے والی گلی کا یہی حکم ہے۔

اور اگر قدرے بڑی نہر کے آس پاس واقع اراضی میں سے اراضی کا کوئی قطعہ فروخت ہوا تو اس میں اس سے متعلق اور چھوٹی نہر سے متعلق لوگ شفعہ میں برابر ہیں، کیونکہ اراضی سیراب کرنے کے حق میں وہ سب یکساں ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا کھیت ہو جس کے درمیان سے چھوٹی ندی گزرتی ہو اور وہ دونوں حصے اس سے سیراب ہوتے ہوں، پھر اس کھیت کو فروخت کردیا گیا، تو اس کے دو شفیع کھڑے ہوگئے۔ ایک اس کھیت کے ساتھ اس جانب سے اور دوسرا دوسری جانب سے اس سے ملحق تھا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اس میں شفعے کا حق ہوگا اور وہ چھوٹی ندی دونوں کے درمیان میں حائل رکاوٹ تصور نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ساقیہ (چھوٹی ندی) تو اس کے ساتھ کھیت کے حقوق میں سے ہے۔ لہذا بطور حد فاصل اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے کہ لمبی دیوار کا یہی حکم ہے اگر چھوٹی نہر کھیت کے ساتھ ہو اور اس کھیت کے ایک ہزار جریب اراضی اس چھوٹی ندی سے سیراب ہوتی ہو تو چھوٹی ندی والے لوگ ہمسایوں کی نسبت اس میں شفعہ کے زیادہ حق دار ہیں، کیونکہ وہ پانی کی سیرابی میں اس کے ساتھ شریک ہیں اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، واللہ سبحانہ اعلم۔

تفریع: اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ:

اگر ایک گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور شخص کا راستہ اس مکان سے ہو کر گزرتا ہو پھر ان میں سے ایک نے اپنے مکان کا حصہ بیچ دیا تو شریک (حصہ دار) راستے والے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ نفس زمین میں حصے دار حقوق میں اختلاط رکھنے والے سے زیادہ حق رکھتا ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کی دیوار اس میں اور کسی دوسرے شخص میں مشترک ہو پھر وہ شخص جو دیوار میں حصے دار تھا اس نے اپنے مکان اور دیوار کا حصہ بیچ دیا تو گھر میں حصے دار شخص شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور جو شخص دیوار میں حصے دار ہے وہ فقط دیوار میں شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دیوار میں حصے دار ہونا پورے گھر میں حصہ دار ہونا نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو باقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم بڑے۔ اسی طرح اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اس گھر میں کنواں ہو جو اس کے اور کسی

دوسرے کے درمیان مشترک ہو پھر وہ شخص جس کا کنویں میں حصہ ہو اپنے گھر کا اور کنویں کا حصہ بیچ دے تو گھر میں حصے دار گھر پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور کنویں کا حصے دار کنویں میں شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کنویں میں حصے دار باقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔

اس طرح اگر کوئی نیچے کا کمرہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اوپر بھی کمرہ ہو جو اس کے اور دوسرے کے درمیان میں مشترک ہو پھر اس شخص نے جس کا اوپر اور نیچے والے دونوں کمروں میں حصہ تھا اپنا حصہ بیچ دیا تو اوپر والے کو نیچے والے کمرے میں شفعہ کا حق ہوگا اس لئے کہ اس کا نیچے والے کمرے میں حصے دار اوپر والے میں ہمسایہ ہے اور اوپر والے کمرے کے حقوق میں اس کے ساتھ حصے دار ہے۔ اگرچہ وہ اوپر والے کے راستے میں اس کا حصے دار نہیں، اور کسی کے قطعہ اراضی یا اس کے حکم میں جو شے ہو اس میں شرکت ہمسائے اور حقوق میں حصے دار سے مقدم ہونے کا باعث ہے اور اوپر والے کمرے میں حصے دار نیچے والے کا ہمسایہ ہے یا حقوق میں اس کا حصے دار ہے، بشرطیکہ اوپر والے کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو، لیکن قطعہ اراضی میں اس کی کوئی شرکت نہیں، لہذا نفس قطعہ اراضی میں جو حصے دار ہو وہ شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔

اور اگر کسی شخص کا بالاخانہ کسی گھر کے اوپر ہو اور اس کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو اور باقی کا گھر دوسرے کا ہو پھر اوپر والے نے اپنا اوپر والا حصہ راستے سمیت بیچ دیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نیچے والے شخص کو اوپر والے حصے میں شفعہ کا کوئی حق نہ ہو، مگر استحسان کی رو سے اس کا حق ثابت ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کے واجب ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ فروخت ہو جانے والی شے زمین ہو اور بالاخانہ ایک منقولہ جائیداد (Moveable property) ہے۔ لہذا اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا جیسے کہ باقی منقولہ جائیداد کا یہی حکم ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ بالاخانہ زمین کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ نیچے والے حصے پر عمارت بنانے کا حق ایک ایسا لازم حق ہے جس کے باطل ہونے کا احتمال نہیں، لہذا یہ بالاخانہ اس زمین کے مشابہ ہوگا جس کے تلف ہونے کا احتمال ہو، جس کی بنا پر وہ زمین کے ساتھ ملحق ہوگا اور اسی کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر اس بالاخانہ کا راستہ کسی اور شخص کے گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو پھر اس شخص نے بالاخانہ بیچ دیا تو اس گھر کا مالک، جس میں سے اس کا راستہ گزرتا ہو، اس گھر کے مالک کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے جس کے اوپر بالاخانہ ہو۔ اس لئے کہ اس گھر کا مالک جس میں سے راستہ ہو حقوق میں حصے دار ہے، اور اس گھر کا مالک جس پر بالاخانہ ہو حکماً ہمسایہ ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ پھر اگر راستے والے مکان کے مالک نے شفعہ کا حق چھوڑ دیا تو اگر بالاخانے سے متصل کوئی ہمسایہ نہ ہو تو اسے اس گھر کا مالک ہمسائیگی کی بنا پر لے لیگا جس کے گھر کے اوپر بالاخانہ ہے، کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے اور اگر اوپر والے کا کوئی متصل ہمسایہ ہو تو وہ نیچے والے کے ساتھ شفعہ میں شریک ہوگا کیونکہ وہ دونوں اس کے ہمسائے ہیں اور اگر بالاخانے کا کوئی متصل ہمسایہ نہ ہو اور بالاخانے اور اس کے گھر کے درمیان کئی مکانات ہوں تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ وہ ہمسایہ نہیں ہے۔

اور اگر نیچے والے مکان کے مالک نے نیچے والا حصہ بیچ دیا تو بالاخانے کا مالک شفعہ کا حق دار ہوگا کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے، حصے دار نہیں وہ دونوں ان دو گھروں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے پاس واقع ہوں اور ان میں سے ایک گھر کا شہتیر دوسرے گھر کی دیوار پر ہو کہ شہتیر کا مالک صرف ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا حق دار ہوتا ہے شہتیر کی بنا پر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اور اگر وہ گھر بیچ دیا گیا جس میں بالاخانے کا راستہ تھا تو بالاخانے کا مالک ہمسائے کی نسبت شفعے کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ وہ اس کے حقوق میں حصے دار ہے، لہذا وہ ہمسائے سے مقدم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے

ایسے گھر کے متعلق مروی ہے جس میں دو کمرے ہوں ان میں سے ایک دوسرے کے اوپر ہو اور ہر ایک کمرے کا کسی اور گھر میں سے راستہ ہو اور ان دونوں کمرے والوں کی راستے میں شرکت نہ ہو، پھر درمیان والے گھر کے مالک نے اپنا مکان بیچ دیا اور راستے والے نے اپنا حق شفعہ چھوڑ دیا، تو شفعہ کا حق اوپر اور نیچے کے دونوں کمرے والوں کو ہوگا، کیونکہ وہ اس کے ہمسایہ ہونے میں یکساں ہیں پھر اگر اوپر کے کمرے والے نے اپنا کمرہ بیچ دیا تو شفعہ کا حق درمیان والے کو ہوگا نہ کہ نیچے والے کو، اس لئے کہ ہمسائیگی کا حقدار وہی ہے نہ کہ نیچے والا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ایسے مکان کے متعلق جس میں سے کسی دوسرے گھر کا پانی ہو کر بہتا تھا یہ کہا کہ دوسرے گھر والے کی اس میں کوئی شرکت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی کی دیوار دوسرے گھر میں ہو۔ اور اگر کوئی دیوار دو افراد کے گھروں کے درمیان میں ہو جو ان دونوں کے مابین مشترک ہو تو جو شخص اس دیوار میں شریک ہے وہ اس دیوار میں اس کے ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی کا گھر ان دونوں کے مابین ہمسائیگی کی بنا پر نصف نصف ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی مکان پر شفعہ کا ہمسائے کی نسبت زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ مبیع" کے کچھ حصے میں حصہ دار ہے، لہذا وہ اس ہمسائے کی نسبت جو مبیع میں کوئی شرکت نہیں رکھتا، شفعہ کا زیادہ حقدار ہوگا۔ جیسے کہ آب رسانی اور راستے میں شرکت کا یہی حکم ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ بلاشبہ اس کا حصہ دار تو ہے، لیکن ایک خاص جگہ میں ہے، یعنی فقط اتنے حصے میں جو دیوار کے نیچے ہے اور باقی گھر میں وہ اس کا شریک نہیں، بلکہ اس کا ہمسایہ ہے، لہذا وہ اس میں شفعہ کا زیادہ حقدار ہوگا جس میں وہ حصہ دار ہے اور باقی کا گھر اس کے اور دوسرے ہمسائے کے مابین نصف نصف ہوگا، کیونکہ وہ ہمسائیگی میں اس کے ساتھ مساوی درجہ رکھتا ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک مکان میں کوئی ایک کمرہ اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو پھر اس شخص نے مکان فروخت کر دیا جس پر ہمسائے اور مکان میں حصہ دار نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا، تو جو کمرے میں حصہ دار ہے وہ اس کمرے کی حد تک شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی مکان اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ امام الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے صحیح ترین روایت یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی گھر میں بھی ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کی نفس مبیع میں شرکت ثابت ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایک ایسا مسئلہ مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیوار میں حصے دار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ انہوں نے اسی دیوار کے بارے میں لکھا ہے جو دو گھروں کے درمیان مشترک ہو اور ہر ایک گھر کے شہتیر اس دیوار پر ہو گھر فروخت کر دیا گیا، تو اگر دوسرے شخص نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک مگر دیوار کے دونوں افراد کے درمیان مشترک ہونے کا پتہ صرف شہتیر سے چلتا ہو پھر ان دو گھروں میں سے ایک تھی تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا کیونکہ وہ حصے دار ہے اور اگر وہ کوئی ثبوت پیش نہ کر سکا تو میں اس کو حصے دار نہیں ٹھہراتا، امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وہ ہمسائے سے زیادہ حق دار ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ پورے مکان میں نہ کہ خاص طور پر اس دیوار میں۔ یہی اس اطلاق کا ظاہر تقاضا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں روایت

ہے جس نے زمین سمیت ایک دیوار خریدی۔ پھر اس نے باقی کا مکان خرید لیا اور پھر دیوار کے ہمسائے نے شفعہ کا مطالبہ کردیا تو اس کو صرف دیوار میں شفعہ کا حق ہوگا باقی گھر میں نہیں، کیونکہ جب اس مکان کو فروخت کیا گیا تو باقی مکان کے درمیان دیوار حائل تھی، لہذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور آدمی کا اس میں سے راستہ گزرتا ہو پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے گھر کا حصہ بیچ دیا تو اس کا گھر میں حصے دار گھر میں شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور راستے والے کو راستے پر شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اگر راستہ مقرر ہو تو وہ دیوار کی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ یہی روایت ہے جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ دیوار میں حصے دار باقی کے گھر میں ہمسایہ ہے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

فصل اول: شرائط وجوب شفعہ

شفعہ کے واجب ہونے کی کئی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ عقد یعنی بیع کا بامعاوضہ ہونا یا اس کے مفہوم میں ہونا، لہذا اس صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا:

(الف)۔ جب وہ نہ تو بیع ہو اور نہ مفہوم کے لحاظ سے بیع ہو حتی کہ ھبہ، صدقہ، وراثت اور وصیت میں شفعہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ شفعہ کا مطلب ہے خریدار کو اس کا معاوضہ دے کر اس سے اس کی خریدی ہوئی چیز کو لے لینا، اور اگر معاوضہ کا مفہوم نہ پایا گیا تو اگر شفیع اسے لینا چاہے تو یا تو وہ قیمتاً اسے لے گا یا بغیر قیمت کے۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں کیونکہ یہاں وہ قیمت کے ساتھ اس کا مالک نہیں ہو اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نیکی کرنے پر کوئی حد لگانا جائز نہیں، لہذا اس کا لینا ممنوع ہوگا اور اگر ھبہ معاوضے کی شرط کے ساتھ ہو تو اگر دونوں نے اپنے اپنے ھبے پر قبضہ کرلیا تو شفعہ واجب ہوجائے گا کیونکہ دونوں کے قبضے کے وقت معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے اور اگر ان میں سے ایک نے اپنے ھبہ پر قبضہ کرلیا اور دوسرے نے نہ کیا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک شفعہ نہ ہوگا امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ نفس عقد کے ساتھ واجب ہوجائے گا۔

یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جو یہ ہے کہ معاوضے کی شرط کے ساتھ ھبہ ہمارے نزدیک ابتدائی طور پر تبرع (نیکی) ہے اور انتہائی طور پر بامعاوضہ عقد ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداء اور انتہا دونوں میں معاوضہ ہے۔ دونوں کے دلائل ہم انشاء اللہ تعالیٰ "کتاب الھبہ" میں بیان کریں گے۔

اور اگر اس نے معاوضے کی شرط کے بغیر کسی کو زمین ھبہ کی، پھر جس کو اس نے ھبہ کیا تھا اس نے معاوضے میں اس کو ایک گھر ھبہ کردیا تو دونوں گھروں میں کوئی شفعہ نہ ہوگا۔ نہ ھبہ والے گھر میں اور نہ ہی معاوضے والے گھر میں۔ اس لئے کہ معاوضے والے گھر کا دینا ابتدائی طور پر ھبہ ہے، لیکن اس نے اس کو رجوع سے روک کر اسے خاص کردیا ہے سوا اس کے کہ حقیقی طور پر معاوضہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے اس کو دس درہم ھبہ کئے اور اس نے پانچ درہم معاوضہ میں دیئے تو جائز ہوگا اور اگر وہ حقیقی طور پر معاوضہ ہوتا تو وہ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ اضافہ سود ہوجاتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حقیقی طور پر پہلے کا معاوضہ نہیں، لہذا یہ معاوضہ نہ ہوگا بلکہ وہ ابتدا سے ہی ھبہ ہے، اس لیے اس سے شفعہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح شفعہ ثابت ہوجاتا ہے اس گھر میں بھی جو صلح کے بدلے میں لیا جائے، واجب ہوجاتا ہے خواہ صلح گھر کے

بدلے میں دوسرے فریق کے اقرار سے ہوئی ہو یا انکار سے یا سکوت (خاموشی) سے، اس لیے کہ یہاں معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے۔جہاں تک اقرار سے صلح کا تعلق ہے تو اس کا معاوضے میں ہونا، توظاہر ہی ہے، کیونکہ ہمارا زیر دعوی مکان مدعی کی ملکیت ہے اور دوسرا مکان مدعی علیہ کی۔لہذا وہ گھر جو صلح کے بدلے کے طور پر ملا ہے اس ملکیت کے معاوضے میں ہوگا جو دونوں کے حق میں ثابت ہے، اس لیے اس صلح میں معاوضے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

انکار کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لئے کہ یہاں مدعی کا خیال یہ ہے کہ اس نے گھر اس کی اس ملکیت کے معاوضے میں لیا ہے جو ثابت شدہ ہے، لہذا یہ صلح اس کے حق میں بامعاوضہ ہوگی اور اس میں شفعہ والے کو شفعہ کا حق ہوگا۔اسی طرح مدعیٰ علیہ کے سکوت کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لئے کہ اگر وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو یہ مکان اس کی حقیقی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا اور اگر وہ جھوٹا ہے تو یہ اس کے خیال کے مطابق اس کی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا ،لہذا اس کے خیال کے مطابق اس میں معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے۔اسی طرح شفعہ اس گھر میں بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس کو اقرار کی بنا پر معاوضہ میں دیکر صلح کی گئی ہو، کیونکہ یہاں دونوں طرف سے معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے اور انکار کی صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ مدعی علیہ کے خیال میں مکان اس کی ملکیت ہے اور اس نے تو صرف یہ مکان غلط جھگڑے کو ختم کرنے کیلئے دیا ہے توچونکہ معاوضے کا مفہوم اس کے حق میں نہ پایا جائے گا، لہذا شفیع کیلئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ اس کو شفعہ کی بنا پر لیلے، لیکن وہ دلیل کے پیش کرنے میں مدعی کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر اس نے قبضے والے کے خلاف دلیل پیش کردی کہ گھر مدعی ہی کا تھا، یا مدعی علیہ کو قسم دی گئی، مگراس نے انکار کردیا تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ صلح حقیقی معاوضے میں ہوئی ہے اور اگر اس نے کوئی دلیل پیش نہ کی تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

اس طرح اس گھر میں بھی کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، جس پر سکوت کی بنا پر، معاوضہ دیکر صلح کی گئی ہو، اس لیے کہ مدعی اگر اپنے دعوے میں سچا ہے، تو یہ صلح بامعاوضہ ہوگی، لہذا اس پر حق شفعہ ثابت ہوگا اور اگرچہ وہ جھوٹا ہو، تو یہ صلح مدعیٰ علیہ کے حق میں بامعاوضہ ہوگی، لہذا اس احتمال کی بنا پر یہاں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس طرح شرائط نہ پائے جانے کی بنا پر حکم نہیں پایا جاتا اسی طرح شرائط کے پائے جانے سے کسی شک کی بنا پر بھی حکم نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ جو شئی یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو، وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر صلح کا معاوضہ منافع (۱) کی صورت میں ہو، جس کو معاوضہ ادا کر کے صلح کی گئی ہو، کسی کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا، خواہ صلح، مدعیٰ علیہ کے انکار کے ساتھ ہوئی ہو، اس کے اقرار کے ساتھ، کیونکہ صلح کا معاوضہ کوئی ٹھوس مال نہیں ہے، لہذا یہ صلح مال کے بدلے میں مال ادا کرنے کی صورت تصور نہ ہوگی، اور یہ بات شفعہ کے اثبات کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں، انشاءاللہ۔

اور اگر اس شرط پر صلح کی گئی ہو کہ مدعیٰ علیہ یہ گھر لیلے اور دوسرا گھر دیدے تو اگر یہ صلح مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں ہو، تو دونوں گھروں میں سے دوسرے گھر کی قیمت کے بدلے میں، شفعہ ثابت ہوگا، اس لیے کہ جب صلح مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں ہو تو یہ صلح گھر کے بدلے میں گھر کے معاوضے پر مشتمل ہوگی۔اور اگر وہ مدعیٰ علیہ کے اقرار کی صورت میں ہو تو، صلح صحیح نہ ہوگی اور دونوں گھروں میں شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں مدعی کی ملکیت ہیں۔اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا، پھر شفیع نے شفعہ کا حق چھوڑدیا۔ بعد ازاں خریدار نے خیار رؤیت یا خیار شرط کی بنا پر، قبضہ سے قبل یا اس کے بعد، اس گھر کو واپس کردیا، اور پھر شفیع نے چاہا، کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنا پر لیلے، تو

اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو خیار رؤیت اور خیار شرط کی بنا پر واپس کردینا، بیع کے مفہوم میں نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں، کہ وہ "بائع" کی رضامندی کے بغیر بھی اسے واپس کرسکتا ہے، اس لیے کہ وہ تو تمام لوگوں کے حق میں صرف فسخ ہے، اور معاملہ بیع کا مکمل طور پر ختم ہوجاتا ہے، گویا کہ وہ ہوا ہی نہیں تھا، لہذا اس سے اس کی پرانی ملکیت بحال ہوجائے گی، لہذا جب ھبہ کی رو سے اس میں بیع کا مفہوم نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے اس کو مکان میں موجود کسی عیب کی بنا پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے کے نتیجے میں واپس کردیا، تو تب بھی یہ حکم ہوگا، کیونکہ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کی واپسی محض فسخ ہے، اور اگر اس نے اس شئی کو عدالتی فیصلے کے بغیر واپس کیا، تو شفیع کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے، یہی حکم قبضے سے قبل یا اس کے بعد اقالہ (فسخ بیع) کا ہے۔

مشترکہ جائیداد کی تقسیم کی صورت میں بھی شفعہ نہیں، اگرچہ اس میں معاوضے کا مفہوم پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ خالص معاوضہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں اقرار اور تمییز (الگ الگ کرنے) کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس میں جبر" بھی ہوسکتا ہے، لہذا وہ مطلقاً معاوضہ نہیں، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر کسی نے "قتل عمد" کے عوض مکان دیکر صلح کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۲ مال کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا

دوسری شرط مال کے بدلے میں مالی معاوضے کا ہونا ہے، لہذا اگر کسی شئی کے بدلے میں کوئی مالی شئی بدلہ مالی نہ ہو تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو شفعہ کے ساتھ لینے کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی شئی کے عوض اس شئی کا مالک بن جانا جس شئی کے عوض خریدار نے اسے لیا ہو، لہذا اگر مال کا بدلہ مال نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے واجب ہونے کے معنی یہ ہونگے کہ یا تو وہ اسی شئی کے عوض اس کا مالک ہوگا جس کے عوض خریدار نے اسے حاصل کیا ہو اور یہاں ایسا ممکن نہیں، کیونکہ وہ تو مثلاً "قصاص" کے بدلے اس کا مالک ہوا ہے یا پھر وہ گھر کی قیمت کے عوض اس کا مالک ہوگا اور اس کی بھی یہاں کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ خریدار اس کے عوض اس کا مالک نہیں ہوا، لہذا اس کا کسی صورت بھی مالک بننا ممکن نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "قتل عمد" کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں مکان (مال) کا اصلاً معاوضہ نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے جرم کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی، جس پر قتل سے کم تر قصاص واجب ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا وجہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے کسی ایسے جرم کے عوض جس پر قصاص سے کم ارش (تاوان) واجب ہوتا ہو مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں تاوان کے عوض شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہاں مال کا بدلہ مال پایا گیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی غلام کو مکان کے بدلے میں آزاد کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۳ عین کے بدلے عین مال کا ہونا

اسی طرح یہ بھی ضرور ہے، کہ عین مال (۱) کے بدلے عین مال ہو، لہذا اگر کسی جگہ عین مال کے بدلے میں عین مال نہ ہو تو شفعہ واجب نہ ہوگا وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ شفعہ اس معاوضے کے بدلے میں اس مکان کا مالک ہونا ہے جس کے بدلے خریدار اس کا مالک ہوا ہے اور یہاں ایسا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہاں عین مال معاوضے میں دے کر مالک ہوجانے سے خریدار جیسا معاوضہ دے کر مالک ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں شفعہ بالکل ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان (بیوی کے) مہر میں دیدیا، یعنی اس نے اس کے عوض کسی عورت سے نکاح کرلیا یا اس عورت نے اسے بدل خلع میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے اپنی بیوی سے مکان کے عوض خلع کیا یا اس نے اسے کسی کو اجرت میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے کسی کو مکان کے عوض اجرت پر رکھا۔ ان تمام صورتوں میں مکان کا معاوضہ "منفعت" ہے، کیونکہ کسی کو اجرت پر لینے کا حکم منفعت ثابت ہوچکا ہے۔ اسی طرح نکاح کا بھی یہی حکم ہے۔ یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ نکاح کے باب میں اختلافی اقوال کے ضمن میں پیچھے بیان ہوچکا ہے۔ اور جو شئی منفعت ہو وہ مال نہیں ہوتی۔

یہ قول ہمارے ائمہ کرام کا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مقامات میں شفعہ ثابت ہوگا اور شفعہ کنندہ نکاح و خلع میں "معاوضے" یعنی مہر مثل کے بدلے میں اور اجارہ میں "مثلی اجرت" کے عوض متعلقہ مکان کو لے سکتا ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ امکانی حد تک اسی طرح اس شئی کا مالک بننا ہے جیسے خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر ایسا مشکل ہو تو اس کی قائم مقام قیمت لگائی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور بلا اختلاف منافع کی قیمت کا تعین معاملے (عقد) کی مناسبت سے کیا جاتاہے، لہذا یہاں اس معاوضے کی قیمت ہی اس کے قائم مقام ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق بنیادی طور پر "منافع" کی کوئی قیمت نہیں شئی مضمون (قابل ضمان) نہ ہو، کیونکہ اصولاً شئی کی ضمان اسی جیسی شئ سے دی جاتی ہے اور کوئی عرض (منافع) عین شئی کے مماثل نہیں ہوتی اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ غصب اور اتلاف (جان بوجھ کر اس کو تلف کردینے) کی صورتوں میں اس پر ضمان نہیں۔ ہاں اگر مذکورہ عقد (معاملے) میں بوجہ ضرورت اور لوگوں کی احتیاج کی بنا پر قیمت لگائی جاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں اپنے اصول پر بحال رہیں گی۔ اس لیے ان کا شفیع کے حق میں باقیمت ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے کسی مکان کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت خاوند کو ایک ہزار روپے واپس کرے گی تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک ہزار کے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کچھ حصہ مہر اور کچھ حصہ "بیع ہوا" ہے، لہذا جہاں تک تو مہر کا تعلق ہے تو اس میں شفعہ کا وجوب ممکن نہیں، البتہ بیع میں ایسا ممکن ہے، لہذا اس کے اتنے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "بیع والے" حصہ میں اس وقت تک شفعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا، جب تک مکان کو تقسیم نہ کرلیا جائے اور اس کو تقسیم کرنے کیلئے "منافع" کی قیمت کا اندازہ لگانا ضروری ہوگا، حالانکہ سوائے ضرورت اور مجبوری کے ان کی قیمت نہیں لگائی

۱۔ عین کا لفظ عربی زبان میں کسی شئی کے جوہر، ذات کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہاں "عین مال" سے مراد منافع اور خدمات کو اس سے خارج کرنا ہے، کیونکہ انہیں عین مال نہیں کہا جاتا۔

جاسکتی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں مذکورہ مکان میں مہر اصل ہے اس لئے جب اس نے اس کو مکان دے کر اس سے ہزار روپے لے لیئے تو جب شفعہ اصل (مہر) میں ثابت نہیں تو تابع میں تو بدرجۂ اولیٰ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے عورت سے مقررہ مہر کے عوض نکاح کیا پھر اس نے اس مہر کے عوض اپنی بیوی کو وہ مکان فروخت کردیا یا اس نے کسی عورت سے بغیر تعین مہر نکاح کیا اور اس نے اس کو مکان دے کر تعین کرلی تو اس میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد اس کو فروخت کرنا نہیں، بلکہ مہر کا اندازہ لگانا ہے، لہذا شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

۴ مبیع کا زمین یا زاین کے مفہوم میں ہونا

چوتھی شرط یہ کہ مبیع زمین یا زمین کے مفہوم میں ہو، اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور شئی ہو تو اکثر علماء کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے اور یہ کہ کشتیوں میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کشتیاں بھی ٹھہرنے کے مقامات میں سے ہیں، لہذا جس طرح رہنے کے دوسرے مقامات میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یہاں بھی ثابت ہوگا۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں منقول ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لا شفعه الا فی ربع اوحائط — شفعہ زمین یا دیوار کے سوا کسی اور شئی میں جائز نہیں۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ زمین میں شفعہ اس کی جائے سکونت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس لئے ثابت ہوتا ہے تاکہ اس میں تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت سے بچا جاسکے اور یہ بات زمین اور زمین کے مفہوم یعنی بالا خانے وغیرہ قسم کی اشیاء کے سوا کسی اور شئی میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر خواہ وہ زمین تقسیم کا احتمال رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو، جیسے حمام، چکیاں، کنویں، نہریں (دریا)، چشمے اور چھوٹے مکانات دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک ان سب کا حکم یکساں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ صرف ایسی اراضی میں ثابت ہوتا ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو۔ اس بارے میں دونوں مسالک کی بحث ایک بنیادی اصول پر مبنی ہے، جس کا قبل ازیں ذکر آچکا ہے ۔وہ یہ کہ ہمارے نزدیک شفعہ تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت دور کرنے اور اس کو روکنے کیلئے بطریق لزوم ثابت ہوتا ہے اور یہ بات ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ وہ زمین تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو یا نہ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا اثبات خصوصی نقصان (ضرر خاص)، یعنی تقسیم کے ضرر کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ حکم ایسی شئی تک متعدی نہ ہوگا جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ اس علت کا بطلان، جو محض اس حکم کو آگے بڑھنے سے روکنے کی علت (وجہ) ہے ہم سابق اوراق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

انما الشفعه فیما لم یقسم — شفعہ تو ایسی اراضی میں ہے جو غیر منقسم ہو۔

کہ اس جگہ آپ ﷺ نے کوئی فرق نہیں کیا۔

چنانچہ نیچے والے حصہ بالا خانے کے بغیر یا بالا خانہ (اوپر والا حصہ) نیچے والے حصے کے بغیر یا وہ دونوں حصے بیک وقت فروخت کردیئے جائیں تو ایسی صورت شفعہ ثابت ہوجائے گا۔

اور نیچے والے حصے کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ وہ تو زمین ہے۔ رہی اوپر والی منزل تو اس میں استحسان کی رو سے شفعہ ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اوپر والی منزل قائم ہو، کیونکہ اس کا نیچے والی منزل (Ground floor) کے ساتھ مستقل طور پر عمارت بنانے کا حق متعلق ہے، لہذا اس میں بھی زمین والا مفہوم پیدا ہوگیا ہے، جس کی بنا پر یہاں شفعہ ضروری ہوگا اور اگر اوپر والی منزل (Upper storey) گرگئی اور پھر نیچے والی منزل فروخت کردی گئی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس واقعے کا اپنی کتاب "الزیادات" میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اوپر والی منزل گرگئی ہے، لیکن اس کے مالک کا اسے دوبارہ بنانے کا حق موجود ہے، کیونکہ یہ حق تو مستقل طور پر قطعہ اراضی سے متعلق ہے، لہذا یہ حق بمنزلہ "جگہ" کے ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ یا تو ملکیت میں شریک ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے یا حقوق ملکیت میں حصہ دار ہونے یا پھر ہمسائیگی کی بنا پر اور یہاں ان میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی گئی۔ جہاں تک ملکیت یا حقوق میں شرکت کا تعلق ہے تو وہ ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہے، اسی طرح ہمسائیگی بھی نہیں رہی، اس لئے کہ ہمسائیگی تو عمارت کی بنا پر تھی اور اب عمارت گرگئی ہے لہذا یہاں شفعہ واجب نہ ہوگا۔

الزیادات میں اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اوپر والی منزل فروخت کردی پھر ابھی اس نے اسے خریدار کے قبضے میں نہ دیا تھا کہ وہ حصہ جل گیا تو بیع باطل ہوجائے گی، اس مسئلے میں وہاں ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف مروی نہیں۔ ہمارے بعض مشائخ رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر تو مناسب یہ ہے کہ یہاں بیع باطل نہ ہو کیونکہ انہوں نے تو اسے تعمیر مکان کے بارے میں خالی جگہ (عرصہ) کا درجہ دیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی خالی جگہ (العرصہ) حقوق تعمیر سمیت فروخت کی اور پھر وہ عمارت جل گئی۔

۵۔ مبیع سے بائع کی ملکیت کا زائل ہوجانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ مبیع (فروخت شدہ شئی) سے بائع کی ملکیت ختم ہوجائے کیونکہ شفعہ کرنے والا اسی طرح اس شئی کی ملکیت حاصل کرتا ہے، جس طرح مشتری نے اس کی ملکیت حاصل کی ہو تو اگر ابھی تک مبیع سے بائع کی ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو مشتری کی اس پر ملکیت محال ہوگی جس کی بنا پر "شفیع" کیلئے اسے اپنی ملکیت میں لانا ممکن نہ ہوگا، چنانچہ اگر بائع نے اپنے لئے "خیار" رکھا ہوا ہو تو اس صورت میں شفعہ میں سے خارج نہ ہوگا، کیونکہ اس کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے کو روکتا ہے۔ البتہ اگر اس نے اپنا خیار ختم کردیا تو شفعہ ثابت ہوجائے گا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ "مبیع" سے بیع ہوتے ہی اس کی ملکیت ختم ہوگئی تھی اور اگر "خیار" مشتری (خریدار) کو حاصل ہو، تو شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ مشتری کے حق میں حق خیار اس شئی سے بائع کی ملکیت کے زائل ہونے کو نہیں روکتا اور حق شفعہ اسی پر موقوف ہے۔

۱۔ فقہ حنفی کی یہ بحث عصر حاضر کے جدید تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، اس لیے کہ آج کل زمین کے بغیر کمرے اور فلیٹس فروخت کرنا، مسلمہ حیثیت رکھتا ہے۔

اور اگر "خیار" (حق رجوع) دونوں ہی کو حاصل ہو تو بائع کے خیار کی بنا پر شفعہ ثابت نہ ہوگا اور اگر بائع نے "شرط خیار" شفیع کیلئے رکھا تو اس صورت میں بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ "شفیع" کیلئے اس نے حق خیار رکھ کر دراصل خود اپنے لئے "حق خیار" رکھا ہے، جو شفعہ کیلئے مانع ہے، پھر جب "شفیع" نے بیع کو جائز قرار دے دیا تو بیع جائز ہوجائے گی، مگر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع اسی کی جانب سے مکمل ہوئی ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا گویا اسی نے ابتداءً یہ مکان فروخت کیا تھا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کردیا تو تب بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں بائع کی ملکیت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس صورت میں "شفیع" کیلئے حیلہ یہ ہے کہ وہ نہ تو اس بیع کو فسخ کرے اور نہ اس کی اجازت دے تاآنکہ یا تو بائع خود اس کی اجازت دیدے یا پھر مدت گزرنے کے بعد از خود وہ جائز ہوجائے، ان دونوں صورتوں میں اسے شفعہ کا حق حاصل ہوجائے گا اور خیار رؤیت اور خیار عیب" شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع نہیں ہیں۔

۶ بائع کے حق کا زائل ہوجانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ اس سے بائع کا حق زائل ہوجائے، لہذا اگر کوئی شئی فاسد طریقے سے خرید کی گئی، تو اس میں شفعہ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس جگہ بائع کو ازالہ فساد کیلئے بیع کو توڑنے اور اسے دوبارہ اپنی ملکیت میں لانے کا حق حاصل ہوتا ہے اور شفعہ کو ثابت کرنے کی صورت میں یہ فساد اور بھی مستحکم ہوجائے گا۔ البتہ اگر اس نے ایسے اسباب پیدا کرکے اپنا حق فسخ ختم کیا اس سے اس کا حق فسخ ختم ہوجاتا ہو، مثلاً قیمت میں اضافے اور قیمت سے خریدار کی ملکیت کے زوال وغیرہ سے، تو ایسی صورت میں شفیع کو حق شفعہ حاصل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ یہاں مانع "فسخ کا امکان تھا جو اب ختم ہوگیا ہے، جیسے کہ اگر اس نے اپنے لئے شرط خیار رکھ کر اسے فروخت کیا پھر اس نے "خیار" ساقط کردیا تو شفعہ مانع، یعنی خیار کے زائل ہوجانے کی بنا پر ثابت ہوجائے گا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیع کو خریدا تو فاسد بیع کے ساتھ ہو مگر فروخت بیع صحیح کے ساتھ کیا تو شفیع کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر اسے لیلے اور چاہے تو دوسری بیع کے عوض اسے حاصل کرلے، کیونکہ دونوں بیعوں میں شفعہ کا سبب اور اس کی شرائط پائی جانے کی بنا پر اس کا حق ثابت ہوچکا ہے۔ تاہم اگر اس نے دوسری بیع کے ساتھ لیا تو وہ مبیع کی قبضہ کے دن کی قیمت کے عوض اسے لے گا، کیونکہ "شفیع" اسی طریقے مبیع کا مالک ہوگا جس طریقے سے مشتری اس کا مالک ہوا ہے اور دوسرا خریدار قیمت کے عوض اس کا مالک ہوا تھا اس لئے کہ دوسری بیع صحیح ہے اور "بیع صحیح" مقررہ قیمت کے عوض ملکیت کا موجب ہے پہلے خریدار نے "بیع" کو اس کی بازاری قیمت کے عوض حاصل کیا ہے کیونکہ بیع فاسد بازاری قیمت کے عوض ملکیت کا موجب بنتی ہے مقررہ قیمت کے عوض نہیں اور اس کی بازاری قیمت کا اندازہ اس پر قبضہ کے دن سے ہوگا اس لئے کہ غصب شدہ شئی کی طرح فاسد بیع کے ساتھ خریدی ہوئی شئی بھی قبضہ کی وجہ سے قابل ضمان (مضمون) ہوتی ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی خریدار نے کوئی زمین فاسد خریداری کے ساتھ خریدی پھر اس نے اس پر کوئی عمارت بنالی تو شفیع کو شفعہ کا حق حاصل ہوجائے گا، کیونکہ بائع کا حق اس پر قبضہ اور عمارت بن جانے کی بنا پر ختم ہوچکا ہے، لہذا اثبات شفعہ سے مانع زائل ہوچکا ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک بائع کا حق عمارت بنالینے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا، لہذا ان کے ہاں مانع بدستور موجود ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنے وارث کو کوئی مکان مثلی قیمت پر بیچا اور اس کا شفیع اجنبی ہو تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مرض الوفات میں کسی مریض کی اپنے وارث کو بیع فاسد ہوتی ہے تاہم اگر اس کے دوسرے وارث اس کی اجازت دے دیں تو بیع درست ہوگی۔ خواہ وہ مثلی قیمت پر ہی ہو بیع فاسد میں کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ جائز نہ ہوجائے، لہذا شفعہ ثابت ہوجائے گا اور اگر اس نے اپنا مکان کسی اجنبی کو مثلی قیمت پر فروخت کیا او شفیع اس کا وارث ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے وارث کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے وہ شئی اپنے وارث کو ابتدا ہی سے فروخت کی ہے کیونکہ صفقہ (عقد) کی ملکیت اسی کی طرف پھر گئی ہے، یا وارث کے ساتھ دوسرا صفقہ (عقد) سمجھا گیا ہے جو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وارث کیلئے شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہ عقد جائز ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اسے مثلی قیمت پر فروخت کرے اور اگر اس نے اس سے کم قیمت پر فروخت کیا: مثال کے طور پر اس نے اسے دو ہزار میں فروخت کیا اور اس کی قیمت تین ہزار تھی اور جس کو فروخت کیا وہ اس کا وارث تھا اور شفعہ کا حق رکھنے والا اجنبی تھا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بلاشک وشبہہ اس کو شفعہ کا حق تھا ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک مرض الوفات میں مبتلا مریض کا وارث کو کوئی شئی مثلی قیمت پر فروخت کرنا باطل ہوتا ہے تو کم قیمت پر تو بدرجہ اولی فاسد ہوگا اور بیع فاسد میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع جائز ہے (بشرطیکہ مثلی اجرت پر ہو)، لہذا اس نے جتنی کم قیمت ادا کی ہے اگر وہ ادا کردے تو شفعہ ثابت ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کسی اجنبی کو کم قیمت پر فروخت کیا تو تب بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وارث کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کرنے والا اسی صفقہ (عقد) کے ساتھ یا نئے فرض کئے ہوئے صنعقہ (عقد) کے مطابق اسے اپنی طرف موڑ کر اس سے وہ شئی حاصل کرتا ہے، لہذا شفعہ کے حق میں یہ وارث کو کم قیمت پر بیع ہوگی پھر خواہ وارثوں نے اجازت دی ہو اور خواہ نہ دی ہو، اس لئے کہ اجازت کا موقع بیع "موقوف" میں ہوتا ہے اور یہاں خریداری خریدار کی جانب سے ہوچکی ہے۔ اس لئے کہ یہاں قیمت کی کمی ایک تہائی اندازے کے مطابق ہے اور اتنی کمی اجنبی سے ساقط ہوجاتی ہے، لہذا یہ اجازت خریدار کے حق میں لغو ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ الاصل اور الجامع میں کتاب الشفعہ کی روایت کے مطابق اس کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا اور کتاب الوصایا کے مطابق اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور یہ الجامع کے مسائل میں سے ایک ہے جس پر وہیں بحث ہوگی۔ انشاءاللہ تعالی

(۷) متعلقہ مکان کا بیع کے وقت شفیع کی ملکیت ہونا

ایک اور شرط یہ ہے کہ متعلقہ مکان خریداری کے وقت شفیع کی ملکیت ہو، کیونکہ استحقاق کا سبب اس کی ملکیت کا ہمسائیگی میں ہونا ہے اور کوئی بھی سبب اسی وقت سبب بنتا ہے جب وہ شرط کے مطابق پایا جائے اور اس کا سبب ہونا اس کے موجود ہونے سے ایک زائد معاملہ ہے تو جب اسمیں اس کی ملکیت بیع کے وقت نہ پائی گئی تو وہ کیسے اس کا سبب ہوگا، لہذا اسے ایسے مکان کی وجہ سے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا جس میں وہ کرائے یا عاریت کی بنیاد پر رہائش پذیر ہو اور نہ ایسے گھر کی وجہ سے جسے اس نے متعلقہ مکان کے فروخت ہونے سے پہلے بیچ دیا ہو، یا، اسے مسجد بنا دیا ہو یا اسے وقف کردیا ہو اور قاضی نے اس کے جواز کا فیصلہ دے دیا ہو یا ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو ابتداء سے ہی جائز

سمجھتے ہیں، قاضی نے فیصلہ نہ دیا ہو، کیونکہ ان تمام صورتوں میں اس کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی ہے مگر کوئی اور شخص بھی اس کا مالک نہیں ہوا۔

۸ مدعیٰ علیہ کے انکار کے وقت اس مکان کی ملکیت کا "خریدار" کے پاس حجت مطلقہ یعنی ثبوت کے ذریعے ثابت ہونا

فی الحقیقت یہ شرط شفعہ کے ظہور (ظاہر ہونا) کی ہے اس کے ثبوت کی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مشتری" اس مکان کے متعلق جس کی بنا پر وہ شفعے کا دعویٰ کرنا چاہتا ہو شفیع کی ملکیت میں ہونے سے انکار کر دے تو اس وقت تک شفعے کے ذریعے وہ زیر شفعہ مکان نہیں لے سکتا جب تک وہ دلیل کے ذریعے یہ ثابت نہ کر دے کہ وہ مکان اس کی ملکیت ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس بارے میں شفیع کا قول ہی معتبر ہوگا اور اسے دلیل پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ امام زفر کا اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ سبب ثبوت کی بنا پر اس مکان کی ملکیت شفیع کیلئے ثابت ہے اور جو شئی ایک مرتبہ ثابت ہو جائے وہ اس وقت باقی رہتی ہے جب تک اس کا ازالہ کرنے والا کوئی امر نہ پیدا ہو جائے، نیز کسی کے قبضے میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ میں کوئی شئی دیکھے تو اس کیلئے اس کی ملکیت میں ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ کسی شئی کا قبضے میں ہونا اس کی ملکیت میں ہونے کی دلیل ہے، لہذا ظاہری طور پر یہاں شفیع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہوگی۔

ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ کسی حکم کے ثبوت کا سبب اسکے ایک حالت میں برقرار رہنے کو واجب نہیں کرتا۔ حکم کا برقرار رہنا تو "استصحاب حال" کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ کسی دوسرے شخص کے الزام کو دور کرنے کی استعداد نہیں رکھتا، جیسے کہ گم شدہ شخص کے زندہ ہونے اور عدالتی گواہوں کی آزادی وغیرہ قسم کے مسائل ہیں اور یہاں ثبوت کی ضرورت خریدار کے الزام کی بنا پر ہے، لہذا خریدار کے حق میں شفیع کی اس پر ملکیت ظاہر نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ کسی کے قبضہ میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو سچ بھی مان لیا جائے تو یہ قبضے کو روکنے کیلئے تو کافی ہے، مگر کسی اور شئی پر استحقاق کیلئے کافی نہیں اور یہاں ضرورت خریدار کی خریدی ہوئی شئی پر استحقاق ثابت کرنے کی ہے، لہذا اس مقصد کیلئے قبضے سے ثابت شدہ ملکیت کافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو اس شخص کے متعلق مروی ہے جو کسی اور شخص پر "مکان" کا دعویٰ کرے اور اس بات پر ثبوت پیش کر دے کہ یہ مکان اس کے والد کے قبضے میں تھا، جو فوت ہو گیا ہے اور اس وقت سے وہ مکان اس کے قبضے میں ہے کہ اس سے اس مکان کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، پھر اگر وہ اس گھر کے پہلو میں واقع کسی اور مکان پر شفعہ کا دعویٰ کرے تو اس وقت تک اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک وہ اس کی ملکیت پر ثبوت پیش نہ کر دے گا کہ اس جگہ انہوں نے قبضے کی بنا پر فیصلے کو ملکیت کے مطابق ہونے کا فیصلہ قرار نہیں دیا اس طرح کہ انہوں نے اس کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں کیا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر دو گھروں کے درمیان ایک دیوار مشترک ہو اور دونوں کا اس پر ایک ایک شہتیر ہو اور اس دیوار کے مشترکہ ہونے پر شہتیر کے سوا کوئی ثبوت موجود نہ ہو

پھر دونوں میں سے ایک مکان بیچ دیا گیا، پھر اگر دوسرے نے اس بات پر ثبوت پیش کر دیا کہ یہ مکان اس کی اپنی ملکیت ہے تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر اس نے ثبوت پیش نہ کیا تو میں اس کو حصے دار نہیں سمجھتا، کیونکہ یہاں دیوار کی مشترکہ ملکیت ثابت نہیں ہوئی ماسوائے ظاہری طور پر شہتیر کو دیکھنے سے اور اس طرح کی ملکیت جو ظاہری طور پر ثابت ہو شفعہ کے استحقاق کیلئے کافی نہیں ہوتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع سے پہلے بائع نے اقرار کیا کہ یہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک ہے تو اس کیلئے تب بھی شفعہ ثابت نہیں کرتا، جیسے کہ اگر کوئی گھر کسی کے قبضے میں ہو اور وہ اقرار کرے کہ یہ مکان کسی دوسرے کا ہے پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا، جس کیلئے اس نے اقرار کیا تھا اور اس نے شفعے کا مطالبہ کر دیا تو جب تک وہ اس بات کا ثبوت نہ پیش کرے کہ یہ گھر اس کا مملوکہ ہے اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ دونوں جگہوں میں ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہوئی ہے جو ناکافی دلیل ہے ،لہذا وہ پہلے مسئلے میں تو اقرار کرنے والے کے حق میں ثابت ہو جائے گی، مگر دوسرے مسئلے میں صرف مقرلہ (جس کیلئے اقرار کیا گیا ہے) کیلئے ثابت ہوگی اور خریدار تک تجاوز نہ کرے گی۔

المنتقی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس کے پاس کوئی گھر ہو اور قاضی کو علم ہو کہ یہ مکان اس کا ہے اور پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا پھر شفعے کا حق رکھنے والے نے اس مکان کے فروخت ہونے کے بعد، جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہے، یہ کہا "میرا یہ مکان فلاں کا ہے اور میں نے اسے ایک سال سے بیچ دیا ہے۔" اس نے یہ بات اس وقت کہی جب وہ اسے شفعے کے ذریعے لینے پر قادر ہو یا اس نے اپنے شفعہ کا مطالبہ کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ شخص جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے خریدار کے خلاف ثبوت پیش نہ کر دے اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اقرار کرنے والے کیلئے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ مکان فروخت ہوا تو اس کے اس سے پہلے بیچ دینے کے اقرار کی رو سے مکان کی فروخت کے وقت وہ مکان اس کی ملکیت نہ تھا اور جس کیلئے اس نے اقرار کیا ہے اسے اس لئے شفعے کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ جو ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہو وہ حجت مطلقہ نہیں ہوتی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک ناکافی حجت ہے لہذا اس کے ذریعے خریدار کے خلاف استحقاق ثابت نہ ہوگا۔

اور الخصاف نے شفعہ کو ثابت کرنے والے امور کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ اگر بائع نے خریدار کے اپنے گھر میں حصے دار ہونے کا اقرار کیا پھر اس نے اس سے باقی کا گھر خرید لیا تو ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ خریدار بائع کا اس حصے میں شریک ہو گیا ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض علماء رحمہم اللہ نے الخصاف کے اس دعوے کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں ہمسائے کیلئے شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ خریدار کی شرکت بائع کے اقرار کے سوا کسی اور ذریعے سے ثابت نہیں ہوئی اور اقرار ایک ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ ہمسائے کے حق کے بارے میں ظاہر نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کیلئے شفعہ کا حق برقرار رہے گا، اس مسئلہ میں دیوار کے مسئلے سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۹) زیر شفعہ مکان کا شفیع کی ملکیت میں نہ ہونا

ایک اور شرط یہ ہے کہ جس گھر پر شفعہ کیا جا رہا ہو وہ بیع کے وقت شفیع کی ملکیت نہ ہو، لہذا اگر ایسا ہوا تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ انسان کا اپنی ہی ملکیت کا زبردستی مالک ہو جانا ناممکن ہے اسی اصول سے یہ مسئلہ اخذ کیا گیا ہے کہ اگر مالک کی طرف سے اجازت یافتہ غلام نے اپنا مکان فروخت کر دیا اور اس کا شفیع اس کا مالک ہو تو اس صورت میں اگر

تو غلام پر کوئی قرض وغیرہ نہ ہو تو اس کے آقا کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ وہ مکان آقا کی ملکیت ہے اور غلام کی حیثیت تو اس کی جانب سے محض ایک فروخت کرنے والے وکیل جیسی ہے، لہذا اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، اور اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ جو غلام اجازت یافتہ مگر مقروض ہو تو اس کی کمائی اس کے مالک کی ملکیت نہیں ہوتی، لہذا وہ اسی کیلئے اجنبی کی طرح ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے آقا نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس پر شفعے کا حق اس کے اجازت یافتہ غلام کو ہو، تو اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا خریدار سے کسی چیز کے خریدنے کی طرح ہے اور یہاں ان کی ایک دوسرے سے خریداری جائز ہے، لیکن اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا اپنے آقا کی کسی چیز کو زبردستی لینا ہے جو کہ محال ہے۔

اسی طرح اگر کسی اجازت یافتہ غلام نے کوئی مکان خریدا اور اس پر شفعے کا حق اس کے آقا کو ہو تو اگر اس پر کوئی قرض ہو تو اس کے آقا کو شفعہ کا حق ہوگا، کیونکہ یہاں خریداری کے ذریعے غلام کا مالک ہونا اس کے آقا کا مالک ہونا نہیں ہے اور اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو وہ شفعہ کے ذریعے مکان لینے کا حق دار نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ملکیت اسی کی ہوگی۔ اسی طرح اگر آقا نے کوئی گھر خریدا اور شفعہ کا حق اس کے اجازت یافتہ غلام کو ہو، پھر اگر کوئی اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق ہوگا اور اگر نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے ذریعے لینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر مکاتب (۱) نے کوئی گھر فروخت کیا یا خریدا اور اس کا آقا شفعہ کا حق رکھتا ہو تو اسے ہر صورت میں شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کی اجازت ہوگی خواہ اس پر قرض ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ بیچنے اور خریدنے میں اپنے آقا کیلئے ایک اجنبی کی طرح ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے قبضے کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اپنے زیر قبضہ اشیاء میں اپنے آقا کیلئے اجنبیوں کی طرح ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

(۱۰) شفیع کا بیع پر راضی نہ ہونا

شفعہ کی شرائط میں سے ایک شرط "شفیع" کا بیع اور اس کے حکم پر راضی (خوش) نہ ہونا ہے، لہذا اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہوجائے تو اسے شفعے کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کا حق تو نئے "خریدار" کے نقصان کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، اس لیے اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہوجائے تو گویا وہ اس کی ہمسائیگی کے نقصان پر راضی ہوگیا ہے، لہذا وہ اس کو شفعہ کے ذریعے دور کرنے کا مجاز نہ ہوگا پھر اس کی جانب سے رضامندی کبھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً صریح الفاظ میں تو واضح ہے۔ رہی دلالۃً، تو اس کی مثال اس طرح ہے کہ جیسے کہ وہ (شفیع) شفعہ کیے جانے والے (مشفوع علیہ) مکان کو خود فروخت کرے، اس طرح کہ مکان کے مالک نے اس کی بیع (فروخت) کا معاملہ اسی کے سپرد کردیا ہو، پھر اس نے اسے فروخت کردیا تو اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ شفعہ کرنے والے کی لہذا اس عقد کے ساتھ رضامندی اس کی دلالۃً اس بیع اور اس کے حکم کے ثبوت پر لہذا رضامندی کی دلیل ہے اس وقت وہ مکان خریدار کی ملکیت برقرار ہے۔

اسی طرح اگر مضارب (مضاربت پر کام کرنے والے) نے مضاربت کے مال میں سے کوئی مکان فروخت کیا اور رب المال (سرمایہ کار) اس کے کسی اور مکان کی بنا پر اس پر شفعہ کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں رب المال (سرمایہ کار) کو

---

۱ مکاتب ایسا غلام جس کو مقررہ معاوضے پر آقا نے آزاد کرنے کا معاملہ کیا ہوا ہو۔

شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا خواہ اس مکان کی فروخت میں اسے نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اگر اس میں نفع نہ ہوا تو اس لئے کہ مضارب سرمایہ کار کا فروخت کیلئے وکیل ہے اور کسی کی بیع کیلئے وکالت پر راضی ہونا اس بیع اور اس کے حکم پر ضرورۃً راضی ہونا ہے، جس سے شفعہ کے ثبوت میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور اگر اس میں نفع ہوا ہو تو پھر سرمایہ کار کے حق میں شفعہ کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ یہاں اس کے حصے میں دلالۃً اس بیع پر اس کی رضامندی پائی گئی ہے اور مضارب کے حصے میں اس لئے نہیں، کیونکہ جب شفعہ کا اثبات سرمایہ کار کے حصے میں ثابت نہیں ہوا، تو اگر مضارب کے حصے میں ثابت ہوجائے تو اس سے مشتری پر صفقہ (عقد بیع) کی تفریق لازم آتی ہے جو جائز نہیں، اور اس لئے بھی کہ خریدار اب مضارب کا حصہ دار ہوگیا ہے، اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے اور اگر شفیع شفعہ کیے جانے والے مکان کی خریداری میں وکیل ہو پھر اس نے اپنے موکل کیلئے اسے خرید لیا تو اس صورت میں) شفیع کو شفعہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کیلئے کسی چیز کو خریدنا اپنے لئے خریدنے سے بالاتر نہیں، اور اپنے لئے خریداری کرنا شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے شفعہ کیے جانے والا مکان خریدا پھر کوئی دوسرا شفعہ کرنے والا آگیا تو اسے شفعہ کے ذریعے نصف حصہ لینے کا حق ہوگا، لہٰذا دوسرے کیلئے خریداری تو بدرجہ اولیٰ شفعہ کے اثبات سے مانع نہ ہوگی، اور اگر سرمایہ کار نے اپنے لئے کوئی گھر خریدا اور مضارب مضاربت کے کسی مکان کی بنا پر اس کا شفیع ہو: اگر تو اس کے پاس مضاربت کا مال اتنا ہو جس سے مکان کی پوری قیمت ادا کی جاسکتی ہو تو اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اس مال سے خریداری "سرمایہ کار (رب المال) کیلئے تصور ہوگی اور یہاں "خریدار" کی ملکیت کے ثبوت پر اس کی دلالۃً رضامندی پائی گئی ہے جو "اثبات شفعہ" سے مانع ہے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم موجود نہ ہو جس سے اس کی قیمت ادا کی جاسکتی ہو پھر اگر تو اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس کی خریداری سرمایہ کار کیلئے ہوگی اور اگر اس میں نفع ہوتا ہو تو مضارب کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے لئے حاصل کرے، اس لئے کہ وہ خود بھی اس (مضاربت) میں حصہ دار ہے اور اس کی جانب سے اس کے حق کے اسقاط کی صورت میں رضامندی بھی نہیں پائی گئی ہے۔

اسی طرح اگر کسی اجنبی نے "مضاربت" والے گھر کے پڑوس میں کوئی گھر خریدا: اگر تو "مضارب" کے پاس مضارب کے مال میں سے اس کی پوری قیمت ادا کرنے کیلئے رقم موجود ہو تو اسے مضاربت کی بنا پر یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرے اور اسے شفعہ سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، کیونکہ اسے جب اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہے تو اسے اس سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن اگر اس کے پاس اس کو دینے کیلئے پوری قیمت موجود نہ ہو تو پھر اگر اس کی خریداری میں نفع ہورہا ہو تو شفعہ کا حق سرمایہ کار اور مضارب دونوں کو ہوگا، کیونکہ مکان ان دونوں کے مابین مشترکہ ہے اور اگر اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہو تو شفعے کا حق صرف سرمایہ کار (رب المال) کو ہوگا، کیونکہ مضاربت والا مکان اسی کی ملکیت ہے اور شفعہ ملکیت کے حقوق میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستخرج ہوتا ہے کہ اگر کس شخص نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا کہ شفیع بائع کیلئے مشتری کی جانب سے ادائیگی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر اس نے ضمانت دی اور وہ مجلس بیع میں موجود رہا تاآنکہ دونوں کے مابین بیع ہوگئی تو اس صورت میں "شفیع" کو شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ خریدار کی جانب سے قیمت کی ضمانت دینا خریداری اور اس کے حکم پر رضامندی کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملے) کی تکمیل اور اس کے اختتام تک پہنچنے سے گہرا تعلق ہے، لہٰذا یہ اس کی رضامندی کی دلیل تصور ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی "خریدار" نے اس شرط پر مکان خریدا کہ "شفعہ کنندہ" "بائع" کی جانب سے ادائیگی کا ضامن ہوگا پھر اس نے ضمانت دی، یہاں تک کہ وہ بیع جائز ہوگئی تو اس صورت میں بھی اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے بائع کی طرف سے ضمانت دی تو گویا وہ اس معاملے اور اس کے حکم پر راضی ہے جو اب "خریدار" کی ملکیت ہے، لہذا شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

۱۱ شفعہ کنندہ کا مسلمان ہونا

رہا شفعہ کنندہ کا مسلمان ہونا تو وہ اثبات شفعہ کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا ذمیوں کے آپس میں اور ذمی (غیر مسلم) اور مسلمان کے درمیان حق شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ "خریدار" کی مرضی کے خلاف، اس کی خریدی ہوئی شئی کا مالک بن جانا گویا اس سے خریداری کرنا ہے اور چونکہ مسلمان اور کافر باہم تمام دنیوی امور انجام دینے کے اہل ہیں، اس لئے اس مسئلے میں وہ سب برابر ہونگے۔ قاضی شریح سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک موقعہ پر ایک مسلمان پر ذمی کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیا بعد ازاں یہ فیصلہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو لکھا تو انہوں نے اس فیصلے کو جائز قرار دیا۔ یہ واقعہ تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا تو گویا یہ ان کا اجماع ہوا۔ اور اگر کسی ذمی (غیر مسلم) نے کسی ذمی سے کوئی مکان "شراب" یا "خنزیر" کے بدلے میں خریدا اور اس کا شفعہ کنندہ ایک مسلمان اور ایک ذمی ہو تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک شفعہ ثابت ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ (شراب اور خنزیر) ان کے نزدیک بالکل مال نہیں ہے۔ اسی لئے ان کے اتلاف کی صورت میں تلف کر دینے والے پر کوئی ضمان نہیں، جبکہ شفعہ کے اثبات کیلئے مال کا مال سے تبادلہ ضروری ہے ہمارے نزدیک چونکہ یہ دونوں اشیاء ذمیوں کیلئے مال متقومہ (Valuable property) ہیں، جیسے ہمارے (مسلمانوں) کیلئے سرکہ اور بھیڑ بکری وغیرہ ہیں۔

پھر اگر شفعہ کرنے والا ذمی ہو تو وہ اسی طرح کی شراب اور اس کے مماثل خنزیر ادا کر کے مکان لے سکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب ہمارے ہاں سرکے کی طرح ذوات الامثال (اپنی مثل رکھنے والی اشیاء) میں سے ہے اور اگر وہ مسلمان ہو تو وہ شراب اور خنزیر کی مثلی قیمت ادا کر کے اس مکان کو لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کو لینا اس کا مالک بننا ہے اور کوئی مسلمان شراب اور خنزیر کا مالک نہیں ہوسکتا۔ پھر جب ان اشیاء کا مالک بننا مشکل ہوگیا تو وہ اس کی قیمت کے بدلے اس کا مالک ہوسکتا ہے۔ جیسے کہ اگر خریدار نے اس مکان کو سامان (عرض) کے بدلے حاصل کیا ہو تو وہ اس سامان کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

بعض دوسری غیر ضروری شرائط

علی ہذا القیاس شفیع کی آزادی، اس کا مرد ہونا، عاقل، بالغ اور عادل (نیک) ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ اسی اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ لئے شفعہ کا حق اجازت یافتہ غلام، مکاتب (جس نے کچھ رقم ادا کر کے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ کرلیا ہو) اور کچھ حصہ آزادی والے غلام، عورت، بچے، دیوانے اور باغی (فاسق وفاجر) کو حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ملکیت پر ہے اور ان تمام افراد کیلئے ملکیت ثابت ہے، البتہ یہ کہ بچے کی ادائیگیوں اور ذمہ داریوں میں عدالتی فریق نزاع (خصم) اس کا وہ سرپرست (Guardian) ہوگا جو اس کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہے، یعنی اس کا والد یا وصی (Nominee) یا دادا یا اس کا وصی اور قاضی یا اس کا وصی پھر اگر کوئی مکان فروخت ہو اور شفعہ کنندہ کوئی بچہ ہو تو اس کے سرپرست کو شفعہ کے ذریعہ مطالبے کا اور اسے لینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اس کی

خریدار سے خریداری کے قائم مقام ہے اور اس کے ولی کو اس کا حق حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی جانب سے خریداری کا مجاز ہوتا ہے اور اگر بچہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کا اپنا حق چھوڑ دینا جائز ہوگا اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دست برداری جائز نہ ہوگی اور بالغ ہونے کے بعد اسے بدستور یہ حق حاصل رہے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بچے کیلئے اس حق کا اثبات اس پر شفقت کی بنا پر ہے، لہذا اس حق کو ختم کرنا اس کے حق میں شفقت نہ ہوگا اور اس طرح کے حقوق ولی(Guardian) کی ولایت کے تحت شامل نہیں، جیسے کہ اگر بچے کیلئے کسی انسان پر قصاص واجب ہو تو اس کی معافی یا اس کی جان یا اس کے مال کی جانب سے یا کفالت نامہ سے اس کی براءت وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا استدلال اس اصول سے ہے کہ جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی یہ کہ کسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینا اس کو خریدنے کی طرح ہے لہذا اس سے دستبرداری محض خریداری سے اس کا رکنا ہے۔ اور ولی((Guardian) کو خریداری سے رکنے کا حق حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ "میں نے یہ شئی فلاں بچے کو فروخت کردی تو اس کے ولی(سرپرست) کیلئے اس کو قبول کرنا ضروری نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ولی (سرپرست) بچے کے مال میں "مصلحت" کے تحت تصرفات کرتا ہے اور مصلحت کبھی تو کسی شئی کے خریدنے میں ہوتی ہے اور کبھی نہ خریدنے میں اور اس طرح کی باتوں کو سرپرست ہی جانتا ہے، لہذا یہ معاملہ اسی کے سپرد رہے گا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر ولی یا "وصی "(Nominee) نے شفعہ کے مطالبے سے سکوت اختیار کیا تو اس سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بچے کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا اور امام محمد اور امام زفر رحمہم اللہ کے ہاں اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا۔

نوادر ابی یوسف میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان فروخت کیا اور اس کا چھوٹا بیٹا اس کا شفعہ کرنے والا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے چھوٹے بیٹے کیلئے شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرلے۔ پھر اگر اس نے ایسا نہ کیا اور وہ اپنے حق سے دست بردار ہوگیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کو فروخت کرنا اسے شفعہ کی بنیاد پر لینے سے مانع نہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک عقد معاوضے کے بدلے اس کے مالک ہوجانے سے عبارت ہے۔ اسی لئے اگر وہ کسی دوسرے شخص کیلئے "وکیل خریداری" ہو تو اسے اپنے لئے اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے بیٹے کیلئے تو بدرجہ اولی اس کا اہل ہوگا۔ تو جب وہ اس کو لینے کا اہل ہے تو اس سے دست برداری کا بھی اہل ہے۔ اس لئے کہ یہ خریداری سے رکنے کا نام ہے اور اگر اس نے کوئی اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا بیٹا اس مکان کا شفیع ہو تو اسے شفعہ کی بنیاد پر اس کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اس کا مالک ہوجانا ہے اور کسی شئی کی بیع کرنا اس کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، جو خود مالک بننے (تملک) کے منافی ہے۔ اسی لئے اگر کوئی دوسرا شخص اس کی طرف سے "وکیل بیع" ہو تو اسے اسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا تو جب وہ اسے لینے کا اہل نہیں ہے تو اس حق سے دست برداری کا بھی اہل نہ ہوگا۔ لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور وہ بچے کے بالغ ہونے تک موقوف رہیگی۔ جیسے کہ اگر وہ اس کا ولی نہ ہوتا تو تب بھی حکم تھا۔

اور اگر وصی نے کوئی مکان اپنے لئے خریدا اور بچہ "اس کا شفیع ہو تو اسے اس بچے کی طرف سے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا اور اگر اس نے اپنے حق کو چھوڑ دیا تو بچے کا حق شفعہ برقرار رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب اس نے اسے فروخت کیا ہو اس لئے کہ وہ اس مکان کا اپنے لئے خریداری کرکے مالک ہوا ہے۔ پھر وہ بچے کیلئے شفعہ کے ساتھ لینے کے ذریعے یہ چاہتا ہے کہ وہ اس شئی کا دوسرے کو مالک بنا دے جس کا مالک بچہ ہے اور

"وصی" بچے کے مال کا کسی کو مالک بنانے کا اہل نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے جب اس میں واضح نفع ہو۔ تو جب وہ اس کیلئے بذریعہ شفعہ لینے کا حقدار نہیں تو مطالبے سے اس کی خاموشی شفعہ سے دست برداری نہ ہوگی، لہذا شفعہ میں بچے کا بذریعہ شفعہ حق لینے کا حق برقرار رہا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

فصل دوم شفعہ کو پختہ اور مؤکد کرنے والے امور

پھر جہاں تک شفعہ کو پختہ اور مؤکد کرنے والے امور کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالی کی مدد اور توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ شفعہ مطالبہ کرنے کے ساتھ مؤکد اور مستحکم ہوتا ہے۔ مطالبے پر ہماری بحث چند عنوانات کے تحت ہوگی، یعنی

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

(ج) کیفیت مطالبہ اور

(د) بروقت مطالبے کے احکام

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

مطالبے کی دو اقسام ہیں۔

(الف) طلب المواثبہ (فوری طور پر مطالبہ کرنا)

مطالبے کا صحیح وقت وہی ہے جب شفیع کو اس مکان کے فروخت ہونے کا پتہ چلے، لہذا اگر وہ بیع ہوجانے کے بعد مگر پتا چلنے سے قبل خاموش رہا تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مطالبے کے وقت سے پہلے مطالبہ نہ کرنا ہے جس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

پھر بیع ہوجانے کا پتا اسے کبھی تو خود بیع ہوتی ہوئی سننے سے چلتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسرے شخص کے بتانے سے، لیکن اس صورت میں کیا بتانے والوں کی تعداد کا ہونا یا ان کا عادل ہونا شرط ہے، تو اسکے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک بات کا ہونا شرط ہے، یعنی یا تو خبر دینے والوں کی تعداد حسب دستور ہو کہ اسے یا تو دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں خبر دیں یا پھر عادل شخص اسے یہ خبر پہنچائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں نہ تو تعداد شرط ہے اور نہ ہی عادل ہونا حتی کہ اگر اسے کسی ایک شخص نے یہ خبر دی تو خواہ خبر دینے والا نیک ہو یا فاسق وفاجر، آزاد ہو یا اجازت یافتہ غلام، بالغ ہو یا بچہ، مرد ہو یا عورت پھر وہ خاموش رہا اور اس نے فوراً ہی مطالبہ نہ کیا تو روایت الاصل کی رو سے یا اگر اس نے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کی رو سے اسی مجلس میں مطالبہ نہ کیا تو ان دونوں ائمہ کرام رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا حق شفعہ باطل ہوجانے کا بشرطیکہ اس خبر کا سچا ہونا ظاہر ہو۔

ان ائمہ کرامؒ کے مابین یہی اختلاف وکیل کو معزول کرنے، غلام کی جنایت (قانون شکنی) اور آقا کے عاجز ہونے کے احکام میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس کا ہم کتاب الوکالۃ میں ذکر کریں گے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ معاملات میں گواہوں کی تعداد اور ان کا عادل ہونا شرعاً ساقط الاعتبار ہے اور چونکہ یہ شفعہ بھی باہمی معاملات میں سے ہے، لہذا اس میں گواہوں کی تعداد اور ان کا عادل ہونا شرط نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی خبر دینا ہے جس سے کہ دوسرے کو پابند کرنا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس خبر کے بعد وہ مطالبہ نہ کرے تو اس کے مطالبے کا حق باطل

ہوجاتا ہے۔ لہذا یہ معاملہ عدالتی شہادت کے مشابہ ہے، جس کی بنا پر اس کیلئے ہیں دو میں سے ایک شرط معتبر ہوگی یا تو تعداد یا پھر گواہ کی عدالت۔

اور اگر خریدار نے بذات خود شفیع کو جتلایا اور کہا کہ "میں نے اسے خرید لیا ہے۔ اس پر اس نے مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا(۱) خواہ خریدار عادل ہو یا نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی قول مروی ہے اس لئے کہ خریدار اس کا عدالتی فریق نزاع ہے اور عدالتی فریق نزاع کے مقدمات میں عادل ہونا شرط نہیں ہوتا اور فقہا اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر اسے اختیار دیئے جانے کی خبر پہنچی تو اس کیلئے "مخبروں" کی تعداد یا ان کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختیار دیئے جانے کی خبر دینا عدالتی شہادت کے معنی میں نہیں اس لئے کہ یہ خبر دوسرے کو حکم کا پابند کرنے سے خالی ہے، لہذا اس میں شہادت کی دو شرائط میں سے کسی ایک کا ہونا معتبر نہ ہوگا، بخلاف شفعہ کے باب میں بیع کی خبر دینے کے (جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم.

(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

اس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ یہ مطالبہ بیع کے علم ہونے کے فوراً بعد ہو، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو حتی کہ اگر اسے بیع ہوجانے کا پتہ چلا اور قدرت کے باوجود اس نے اس کے مطالبے سے خاموشی اختیار کی تو اس کے شفعہ کا حق روایت الاصل کے مطابق باطل ہوجائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے یہ اختیار مجلس تک رہے گا، جیسے کہ اختیار دی ہوئی عورت کے اختیار اور "خیار قبول" کا یہی حکم ہے کہ جب تک وہ مجلس سے نہ اٹھ جائے یا جب تک وہ مطالبے کو چھوڑ کر کسی اور کام میں مصروف نہ ہوجائے متعلقہ فرد کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا اور وہ مطالبہ کر سکے گا۔ الکرخی نے بیان کیا ہے کہ یہ روایت دونوں میں سے صحیح تر ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کا حق شفیع کیلئے بطور شفقت کے ثابت ہوا ہے تاکہ اس سے متوقع نقصان دور کیا جاسکے، لہذا اسے سوچنے کی ضرورت ہوگی کہ آیا یہ گھر اتنی قیمت پر خریدنا صحیح ہے اور آیا اس خریدار کا اس کے ہمسائے میں رہنا نقصان دہ ہوگا۔ یا نہیں، لہذا وہ اس مکان کو شفعہ کے ذریعے حاصل کرے یا وہ نقصان دہ نہ ہوگا تو وہ چھوڑ دے اور یہ بات بیع کا علم ہوئے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور مجلس میں سوچنے کی ضرورت اختیار دی ہوئی عورت اور خیار قبول والی صورت میں بھی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگی۔ روایت الاصل کی دلیل وہ روایت جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا۔

الشفعة لمن واثبها	شفعہ کا حق اس شخص کو ہے جو فوراً اس کا مطالبہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا

انما الشفعة کنشط عقال ان قید مکانہ ثبتوالاذھب باندھ	شفعہ تو اسی کی گرہ مضبوط باندھنے کی طرح ہے کہ اگر اس کو اس کی جگہ میں دیا جائے تو برقرار رہتا ہے ورنہ وہ چلا جاتا ہے

اور بعض روایات میں ہے۔

انما الشفعة کحل عقال ان قید مکانہ ثبت والافاللوم علیہ.	(شفعہ تو اسی کی گرہیں کھولنے کی طرح ہے کہ اگر اسے اپنی جگہ باندھ دیا جائے تو فبہا ورنہ اس پر ملامت ہے۔)

۱۔ یہاں عبارت میں لم یطلب کے بعد "بطل" کا لفظ سہو کاتب سے چھوٹ گیا ہے، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک کمزور اور متزلزل ہونے والا حق ہے، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا ایک ایسے مال کا اس کے مالک کی مرضی کے بغیر زبردستی مالک ہو جانا ہے جو قابل عصمت (تحفظ) ہے۔ ایک ایسے نقصان کے احتمال سے جس کا ہونا یا نہ ہونا یقینی نہیں لہذا جب تک فوری مطالبہ نہ کیا جائے یہ حق ثابت نہیں ہوسکتا۔

اس موقع پر کسی کو گواہ بنانا مطالبے کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر اس نے فوراً مطالبہ کیا اور کسی کو گواہ نہ بنایا تو دیانت کی رو سے اس کا مطالبہ صحیح ہوگا۔ گواہ بنانے کی ضرورت تو عدالت میں اس وقت پیش آتی ہے جب فریق مخالف انکار کر دے اس لئے کہ ممکن ہے خریدار شفعہ کے مطالبے کی یا فوری مطالبے کی تصدیق نہ کرے تو اس صورت میں اسی کی بات معتبر ہو لہذا اس صورت میں وہ عدالت میں تصدیق نہ ہونے کی صورت میں ثبوت کے ساتھ اس کے اظہار کا محتاج ہوگا، اس لئے کہ اس کے مطالبے کی صحت کیلئے اس کا ہونا شرط ہے۔ جیسے کہ اگر کسی نے کوئی گم شدہ چیز (لقطہ) اٹھائی تاکہ وہ اسے اس کے مالک تک پہنچا دے پھر وہ شے اس کے ہاتھ میں تلف ہوگئی تو اس پر اللہ تعالی اور اس کے درمیان کوئی تاوان نہیں، گواہ بنانے کی ضرورت تو صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو لینے کی توثیق اور بصورت انکار فریق مخالف کا رد کرنے کیلئے ہے، لیکن انہوں نے تاوان (ضمان) سے بری ہونے کو شرط قرار دیا ہے حتی کہ اگر اس کے ساتھی نے اس بارے میں اس کی تصدیق کی اور پھر اس سے ضمان کا مطالبہ کیا تو اسے بالاجماع یہ حق حاصل نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر اگر اس نے فوراً مطالبہ کر دیا پھر اگر وہاں گواہ موجود ہوں تو وہ انہیں گواہ بنا لے اور اپنے مطالبے کو پختہ کر لے اور اگر وہاں گواہ نہ ہوں اور وہ گواہوں کو بلانے کیلئے کسی کو بھیج دے تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ گواہ بنانا بوقت ضرورت اظہار مطالبہ کیلئے ہے تاہم فوری طور پر مطالبے کی روایت کی رو سے اس پر گواہ بنانا صحیح ہے۔ لہذا فوری روایت کے مطابق ضرورتاً اس کا یہ گواہ بنانا باطل ہوگا اور "مجلس کی روایت کے مطابق اگر وہ مجلس میں کہے کہ میرے لئے گواہ لائے جائیں تاکہ میں ان کو گواہ بناؤں پھر گواہ آجائیں اور پھر وہ ان کو گواہ بنا لے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا اور مطالبہ پختہ ہو جائے گا، کیونکہ ابھی مجلس قائم ہے اور اگر اس مکان کے فروخت ہونے کا پتہ چلے اور وہ کہے "الحمدللہ" میں نے اس کے شفعہ کا دعوی کر دیا یا وہ کہے "سبحان اللہ میں نے اس کے شفعہ کا دعوی کر دیا تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس کے شفعہ کا حق بحال رہے گا، کیونکہ اس طرح کا کلام بات چیت شروع کرنے کیلئے برکت کے طور پر بولا جاتا ہے۔ لہذا یہ مطالبہ سے اس کے اعراض کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سلام کیا یا چھینکنے والے کا جواب دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ ایسا عمل نہیں ہے جو اس کے مطالبے سے اعراض کی دلیل ہو۔ اسی لئے اس کے ذریعے "اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کا اختیار باطل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ کس نے اسے خریدا ہے یا کتنے میں اسے فروخت کیا ہے، اس لئے کہ بعض اوقات انسان ایک شخص کی ہمسائیگی پر راضی ہوتا ہے، مگر دوسرے کی ہمسائیگی پر نہیں، اسی طرح اس کیلئے ایک قیمت قابل قبول ہوتی ہے، مگر دوسری نہیں۔ اس لئے اس بنا پر ہمسائے کے بارے میں اور قیمت کے بارے میں پوچھنا مطالبے کی مبادیات میں سے ہے اس سے اعراض کی دلیل نہیں۔ یہ حکم مجلس والی روایت کے مطابق درست ہے جبکہ فوری مطالبے والی روایت کی رو سے ان تمام صورتوں میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ اس سے بلاضرورت فوری مطالبے سے انقطاع پیدا ہو گیا ہے۔ اور اگر اسے مکان کی فروخت کے بارے میں بتایا گیا اور وہ اس وقت نماز کی حالت میں تھا اور اس نے نماز جاری رکھی تو شفیع یا تو فرض نماز

میں ہوگا یا واجب یا سنت یا مطلق نفل نماز میں۔ اگر تو وہ فرض نماز میں ہو تو اس کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کو توڑنا حرام ہے، لہذا یہاں مطالبے کی تاخیر میں وہ معذور ہوگا۔ یہی حکم واجب نماز کا بھی ہے، کیونکہ عمل کی حد تک واجب نماز فرض نماز کے ساتھ ملحق ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ سنت نماز میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ مؤکدہ سنتیں واجب کے حکم میں ہیں۔ خواہ نماز کی دو رکعتیں ہوں یا چار جیسے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں ہیں۔ حتی کہ اگر اسے دو رکعتوں کے بعد بتایا گیا تو اس نے دوسرے شفعے (جفت حصے) کو ساتھ ملا لیا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ پوری نماز ایک ہی واجب نماز کے حکم میں ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر شفیع کو مکان کے فروخت ہونے کی اطلاع پہنچی پھر اس نے نماز جمعہ کی چار رکعتیں ادا کیں تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اگر اس نے اس سے زیادہ نماز ادا کی تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہوجائے گا، کیونکہ چار رکعتیں ایک سلام کے ساتھ سنت ہیں، لہذا یہ چار رکعتیں دو رکعتوں کی طرح ہونگی۔ اور اس سے زیادہ نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ نفل نماز میں ہو اور وہ دو رکعتوں سے زیادہ نماز پڑھ لے تو اس کا خیار (اختیار) باطل ہوجائے گا۔ کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع (دو دو رکعتیں) علیحدہ علیحدہ نماز کے حکم میں ہے۔

اسی طرح غائب شخص کو جب مکان کی فروخت کا پتہ چلے تو وہ مطالبے اور دوسرے کو گواہ بنانے کے معاملے میں حاضر شخص کی مانند ہوگا، کیونکہ وہ اس کے مطالبے پر قادر ہے جس کے ذریعے اس کا حق پختہ اور مؤکد ہوجاتا ہے۔ اسی طرح وہ گواہ بنانے پر بھی قادر ہے۔ جس کے ذریعے اس کا حق مزید موثق ہوجاتا ہے۔ اور اگر غائب شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنایا تاکہ وہ اس کے لیئے بذریعہ شفعہ وہ مکان حاصل کر لے تو یہ "وکالت" (توکیل) اس کا مطالبہ کرنے کی طرح ہے، کیونکہ کسی کو وکیل بنانے میں مطالبہ کرنا بھی ہے اور اس پر اضافہ بھی۔

پھر جب غائب شخص نے فوراً مطالبہ کردیا اور اس پر گواہ بھی بنالیا تو اسے اس کے بعد اس کی مسافت کے مطابق مہلت دی جائے گی تاکہ وہ بائع یا خریدار یا مکان تک آسکے اسے اس سے زیادہ مہلت نہ جائے گی۔ اس لئے کہ اتنی مہلت دینا ضرورت کی بنا پر ہے اور اس سے زیادہ مہلت کی کوئی ضرورت نہیں۔

۲۔ طلب تقریر (باقاعدہ مطالبہ کرنا)

طلب تقریر (باقاعدہ مطالبے) کی شرط یہ ہے کہ وہ پہلے مطالبے اور گواہ بنانے کے فوراً بعد ہو۔ پھر جب اس نے سنتے ہی فوراً مطالبہ کردیا اور اس پر فوراً کسی شخص کو گواہ بنالیا اور اس کے فوراً بعد وہ بائع یا مشتری (خریدار) یا مکان پر پہنچے، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، تو اس کا دعوی پختہ ہوگیا۔

طلب تقریر کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع یا تو بائع کے قبضے میں ہوگی یا خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو بائع کے قبضے میں ہو تو شفیع کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو بائع سے مطالبہ کرے اور چاہے تو خریدار سے کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر یہ مطالبہ کردے۔

بائع اور خریدار سے مطالبہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا فریق نزاع (خصم) ہے۔ بائع کے پاس قبضہ ہونے اور خریدار سے اس کا مالک ہونے کی بنا پر۔ اس لیے ان میں سے ہر ایک شخص اس کا عدالتی فریق نزاع ہوگا، لہذا ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کرنا درست ہوگا۔ رہا مکان کے پاس آکر مطالبہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے اور اگر وہ بائع اور مشتری میں سے کسی کے پاس گیا اور نہ ہی مکان کے پاس جاکر اس نے باقاعدہ مطالبہ

کیاحالانکہ وہ اس پر قادر تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے۔

اور اگر وہ مکان خریدار" کے پاس ہو تو وہ چاہے تو اس سے مطالبہ کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر ایسا کرے۔ اس صورت میں وہ بائع سے مطالبہ نہ کرے، کیونکہ اس کی ملکیت ختم ہوجانے کی بنا پر وہ عدالتی فریق نزاع (خصم) ہونے سے خارج ہوگیا ہے اور اس پر اس کی ملکیت بھی نہیں رہی، لہذا وہ تو ایک اجنبی شخص کی طرح ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خریدار کے پاس آکر مطالبہ کیا اور نہ ہی مکان کے قریب آکر ایسا کیا بلکہ وہ بائع کے پاس مطالبے اور گواہی کیلئے چلا گیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ یہاں اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے۔ جو حقیقت میں اس کی رضامندی کا ایک ثبوت ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری نے مکان کے علاوہ کسی اور جگہ جاکر اس کی فروخت کا معاملہ کیا تو شفیع پر یہ ضروری نہیں کہ وہ ان کے پاس آئے بلکہ وہ مکان کے پاس جاکر مطالبہ کرے اور اس پر کسی کو گواہ بنالے، کیونکہ جب شفیع مکان کے پہلو میں موجود ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں افراد غائب ہوں تو مطالبے اور گواہی کیلئے مکان ہی متعین ہوجائے گا اور اگر اس نے وہاں مطالبہ نہ کیا اور وہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں کے پاس چلا گیا تو چونکہ مطالبہ شفعہ سے اس کا اعراض پایا گیا ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بائع یا مشتری یا مکان کے پاس جاکر اس کا مطالبہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر اس کے اور ان لوگوں اور مکان کے درمیان کوئی رکاوٹ ہو۔ مثال کے طور پر ان کے درمیان کوئی خطرناک دریا یا دلدل والی زمین یا اسی طرح کا کوئی مانع موجود ہو تو اس مانع کے دور ہونے تک، فوری مطالبہ نہ کرنے کے باوجود اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔

اس مطالبے پر کسی کو گواہ بنانا اس کی درستگی کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ طلب مواثبت (فوری مطالبے) کی صحت کیلئے بھی یہ شرط نہیں۔ وہ تو انکار کی صورت میں مطالبے کو پختہ بنانے کیلئے ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے مطالبے میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح "مبیع" (فروخت شدہ شئی) کا نام لینا اور اس کی حدود اربعہ کا ذکر کرنا بھی مطالبے کی صحت اور گواہی کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ شرط ہے، اس لئے کہ مطالبہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب زمین معلوم ہو اور حدود اربعہ کا ذکر کیے بغیر زمین معلوم نہیں ہوسکتی، لہذا اس کے بغیر نہ تو مطالبہ کرنا درست ہے اور نہ ہی اس پر گواہ بنانا۔

ج کیفیت طلب (مطالبہ کرنے کا طریقہ)

کیفیت طلب میں مشائخ کی عبارتوں میں اختلاف ہے محمد بن مقاتل الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یوں کہنا چاہیے:

طلبت الشفعه اطلبها وانا طالبها — میں نے پہلے بھی شفعہ کا مطالبہ کیا ہے۔ اور میں اب بھی مطالبہ کرتا ہوں اور میں اس کا مطالبہ کنندہ ہوں۔

حضرت محمد بن سلمہ سے مروی ہے کہ یوں کہنا چاہیے۔

طلبت الشفعه — میں شفعہ کا مطالبہ کیا۔

فقیہ ابو جعفر الهندوانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس بارے میں مطالبے کے الفاظ کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ اگر یہ مطالبہ ایسے الفاظ کے ساتھ کیا جائے جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتے ہوں تو الفاظ چاہے جو بھی ہوں درست اور کافی ہونگے، مثال کے طور پر وہ یہ کہے

ادعيت الشفعة واسالت الشفعة. — میں نے شفعہ کا دعوی کیا۔ میں نے شفعہ کا سوال کیا

اسی طرح کے دوسرے الفاظ جو مطالبے پر دلالت کرتے ہیں درست ہیں۔ یہی قول صحیح ہے، کیونکہ یہاں ضرورت مطالبہ کرنے کی ہے اور یہ مطالبہ ہر اس لفظ سے کیا جاسکتا ہے، جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہو خواہ اس کیلئے لفظ طلب (مطالبے) کا استعمال کیا جائے یا کسی اور لفظ کا۔

حکم طلب (مطالبے کا حکم)

مطالبے کا حکم حق شفعہ کا استقرار (پختہ ہونا) ہے۔ لہذا اگر شفیع نے دو مرتبہ صحیح طریقے پر اپنا مطالبہ پیش کردیا تو اس کا حق شفعہ اس طرح پختہ اور مستحکم ہوجائے گا کہ اس کو بذریعہ شفعہ لینے کے عدالتی مطالبے میں تاخیر سے اس کا حق کبھی بھی باطل نہ ہوگا۔ تا آنکہ وہ خود اپنی زبان سے اس کو ساقط نہ کردے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور دو میں سے ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے، انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کے ہاں مقدمہ دائر کرنے میں اتنی دیر کردی کہ جتنی دیر میں وہ مقدمہ دائر کرسکتا تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا انہی سے ایک روایت ہے کہ اس کیلئے وقت کا اندازہ قاضی کرے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مطالبے کے بعد ایک ماہ گزر گیا اور اس نے بلاعذر عدالت میں جا کر مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع سے "دفع ضرر" کیلئے ثابت ہوا ہے اور کسی انسان سے "دفع ضرر" اس انداز سے کرنا درست نہیں ہوتا کہ وہ کسی اور کیلئے نقصان کا موجب ہوجائے۔ عدالت میں مقدمہ کرنے کے اس کے حق کو ہمیشہ تک برقرار رکھنے میں خریدار کیلئے نقصان ہے، اس لئے کہ وہ خرید کردہ زمین پر اکھاڑے جانے اور اور عمارت ڈھائے جانے کے خوف سے نہ تو عمارت بنا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی درخت وغیرہ لگا سکتا ہے، جس سے اسے نقصان ہوگا جس کی بنا پر اس کیلئے وقت کا کوئی اندازہ مقرر کرنا ضروری ہے تاکہ اس سے اسے نقصان نہ ہو۔ لہذا ہم نے اس کیلئے ایک ماہ کی مدت مقرر کردی ہے، کیونکہ یہ ادنیٰ ترین مدت ہے۔ پھر جب ایک ماہ گزر جائے اور وہ بلاعذر عدالتی مطالبہ نہ کرے تو چونکہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق شفعہ اس کے دو مرتبہ مطالبہ کرنے سے ثابت ہوگیا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی حق کسی شخص کیلئے ایک مرتبہ ثابت ہوجائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتا جب تک اسے باطل نہ کیا جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ محض عدالتی مقدمہ میں تاخیر کرنا اس حق کا ابطال نہیں ہے جیسے کہ قصاص اور قرضوں وغیرہ کی وصولی میں تاخیر کا یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ و زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے خریدار کو نقصان ہوگا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اسے یہ پتہ چل جائے گا کہ شفیع شفعہ کے ذریعے اس اراضی کو حاصل کرنا چاہتا ہے تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس زمین میں گرائے جانے اور اکھاڑے جانے کے خوف سے عمارت بنانے اور پودے لگانے سے باز رہے گا، لہذا اگر اس نے ایسا کیا تو وہ درحقیقت اپنے آپ کو خود ہی نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہذا اس نقصان کو شفعہ کے ذریعے وصولی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اسی لئے شفیع کے غائب ہونے سے حق شفعہ باطل نہیں ہوتا اور وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس میں عمارت نہ بنانے اور پودے نہ لگانے میں خریدار کا نقصان ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

فصل مبطلات شفعہ (شفعہ کو باطل کرنے والے امور) کا بیان:

ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے امور کے متعلق ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ جو امور حق شفعہ کو ثابت ہوجانے کے بعد باطل ہو کرتے ہیں ان کی دو اقسام ہیں

۱۔ اختیاری، ۲۔ ضروری۔

پھر اختیاری کی دو قسمیں ہیں

۱۔ صریح اور ۲ قائم مقام صریح (از روئے دلالت، اشارہ)

۱۔ **صریح** کی صورت یہ ہے کہ شفیع یہ کہے کہ میں نے حق شفعہ باطل کردیا ہے یا میں نے اپنا حق ساقط کردیا ہے، یا میں نے تجھ کو اس سے بری کردیا ہے یا میں نے اپنا حق چھوڑدیا ہے وغیرہ۔ اس لیے کہ شفعہ کرنا اس کا حق ہے، لہٰذا وہ اس کی وصولی اور اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے، جیسے کہ کسی کو قرض سے بری کرنا یا کسی کو قصاص معاف کرنا وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ پھر خواہ شفعہ کنندہ کو مکان کے فروخت ہوجانے کا علم ہو یا نہ ہو۔ بشرطیکہ اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا مکان کی فروخت کے بعد ہوا ہو۔ اس لئے کہ یہ اس کا اپنے حق کو صریح الفاظ میں ساقط کرنا ہے اور صریح الفاظ میں ساقط کرنے کی صورت میں "علم اور عدم علم" دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے کہ طلاق اور اپنے حقوق سے کسی کی برأت وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بخلاف از روئے دلالت اپنا حق ساقط کرنے کے، اس لئے کہ وہاں اس کا حق اسی وقت ساقط ہوتا ہے، جب اس کو علم ہو۔ دونوں میں فرق عنقریب بیان کیا جائے گا۔

مکان کی فروخت سے قبل کسی کی حق شفعہ سے دست برداری درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ اس کے حق کا اسقاط ہے اور اپنے کسی حق کا اسقاط اس کے اثبات اور اس کے سبب کے پائے جانے سے قبل محال ہے۔ اسی طرح اگر اسے مکان کی فروخت کی خبر قیمت کا کچھ حصہ بتا کر یا قیمت کی کوئی ایک جنس بیان کرکے یا کسی اور کو خریدار ظاہر کرکے دی گئی اور اس نے اسے سن کر اپنا حق شفعہ چھوڑنے کا اعلان کردیا، مگر بعد میں اس کے برخلاف پتہ چلا تو آیا اس کی دست برداری صحیح ہوگی یا نہیں، اس طرح کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ اگر تو اس حق سے دست برداری میں شفیع کی غرض مختلف نہ ہو تو اس کی اپنے حق سے دست برداری درست ہوگی اور اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اور اگر اس کی "غرض" مختلف ہوجائے تو اس صورت میں اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، کیونکہ اگر اس کی غرض مختلف نہ ہو تو اس کو جو خبر ملی ہے اس میں اور اس قیمت سے جس پر وہ فروخت ہوا ہے سے اس کی دست برداری اس کی غرض ایک ہونے کی بنا پر درست ہوگی۔ اور اگر اس کی دست برداری میں اس کی غرض مختلف ہوجائے تو اس کی دست برداری اس کے مقصد کو حاصل کرنے والی نہ ہوگی جس کی بنا پر اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی؛ مثال کے طور پر اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے۔ پھر اس نے اپنے حق سے دست برداری کا اعلان کردیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ وہ مکان تو دو ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اس کی اپنے حق سے دست برداری قیمت کو زیادہ سمجھنے کی وجہ سے تھی۔ تو جب دونوں میں سے کم قیمت پر اس کیلئے یہ مکان قابل قبول نہ تھا تو زیادہ قیمت پر تو بدرجہ اولیٰ اس کیلئے قابل قبول نہ ہوگا، تو اس طرح اس دست برداری سے اس کا مقصد حاصل ہوگیا جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا

اور اگر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ مکان تو پانچ سو درہم میں گیا ہے تو اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ اگر زیادہ قیمت کی بنا پر اس نے اپنے حق سے دست برداری ظاہر کی ہو تو یہ کم قیمت پر دست برداری کی دلیل نہ ہوگی، لہذا اس دست برداری سے اس کی غرض پوری نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ یہ مکان تو ایک سو دینا میں فروخت ہوا ہے: اگر تو ان ایک سو دیناروں کی قیمت ایک ہزار درہموں کے مساوی یا زیادہ ہو تو اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اور اگر کم ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمھم اللہ کے نزدیک اسے حق شفعہ حاصل ہوگا امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ درہم اور دینار فی الحقیقت دو مختلف جنسیں ہیں اور اشیاء کی بعض اوقات ایک جنس کی فراہمی اس کیلئے آسان اور دوسری جنس کی مشکل ہوتی ہے، لہذا یہاں اس کی حق سے دست برداری اس کی غرض کے حصول کا باعث نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ بحال رہے گا۔ جیسے کہ اگر اسے خبر ملی کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے اور وہ اس سے دست بردار ہوگیا بعد ازاں اسے پتہ چلا کہ وہ تو جو کے بدلے فروخت ہوا ہے، جن کی قیمت گندم کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ درہم و دینار ثمنیت (قیمت ہونے کے حق میں ایک ہی جنس ہیں۔ کیونکہ وہ اشیاء کی قیمت ہیں اور ان کے ذریعے اشیاء کی ایک ہی طرح قیمت کا اندازہ کیاجاتا ہے یعنی کبھی تو درہموں کے ساتھ قیمت کا اندارہ کیا جاتا ہے اور کبھی دیناروں کے ساتھ۔ ان کے مابین فرق صرف اندازے کا ہے۔ کسی اور بات کا نہیں، لہذا کثرت اور قلت میں ان کی قیمت کا اعتبار کیاجائے گا جیسے کہ اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم یا ایک سو دیناروں میں فروخت ہوا ہے اور وہ دست بردار ہوگیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو اس سے زیادہ یا اس سے کم قیمت پر فروخت ہوا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے یہ بتایا گیا کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہوگیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو جو کے بدلے فروخت ہوا ہے جس کی قیمت گندم کی قیمت جتنی ہے یا کم یا زیادہ اس لئے کہ وہاں غرض مختلف ہوگئی ہے، کیونکہ گندم اور جو علی الاطلاق دو مختلف جنسیں ہیں اور جنسوں کا اختلاف غرض (مقصد) کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت کیا گیا ہے تو وہ اس سے دست بردار ہوگیا، پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو کسی وزن کی جانے والی (موزون) یا ماپ کر دی جانے والی اشیاء (مکیل) سے درہم و دینار کے سوا یا کسی متقارب عددی (گن کر دی جانے والی اشیاء) کے عوض فروخت ہوا ہے تو اس کا حق شفعہ قائم رہے گا اس لئے کہ وہ قیمت جس کے بدلے بیع ہوئی ہے اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو تو شفیع اس جیسی چیز کے عوض اسے لے سکتا ہے، حالانکہ وہ اس سے مختلف جنس ہے جس کے بدلے فروخت کی اسے خبر دی گئی تھی۔ تو غرض مختلف ہوگئی، اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار نقد میں فروخت ہوا ہے، پھر وہ دست بردار ہوگیا۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو سامان کے بدلے فروخت ہوا ہے۔ پھر اگر اس کی قیمت ایک ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی دست برداری صحیح ہوگی۔ اگر کم ہو تو دست برداری صحیح نہ ہوگی اور اسے شفعہ کا حق ہوگا کیونکہ شفیع کی یہاں مکان کو سامان کی قیمت کے عوض لے سکے گا۔ اس لئے کہ اس کی کوئی مثل موجود نہیں اور اس کی قیمت درہم اور دینار ہیں، جس کی بنا پر اختلاف مقدار کی طرف راجع ہوگا پس وہ ایک ہزار، دو ہزار اور پندرہ سو قیمت کے مشابہہ ہوگی، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اسے بتایا گیا کہ نصف مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہوگا پھر پتہ چلا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور اگر اسے

بتایا گیا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر پتہ چلا کہ اس نے تو نصف بیچا ہے تو اس کی دست برداری درست ہو گی اور اس کو شفعے کا حق نہ ہو گا۔ دونوں صورتوں میں یہی مشہور روایت ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے برعکس فتوی بھی مروی ہے وہ یہ کہ نصف حصے میں دست برداری کل حصے میں دست برداری ہو گی اور پورے مکان میں دست برداری نصف مکان میں دست برداری نہ ہو گی، اس روایت کی دلیل یہ ہے، کہ نصف حصے میں دست برداری کی وجہ قیمت سے اس کا عاجز ہونا ہے تو جو شخص کم قیمت سے عاجز ہو وہ زیادہ قیمت سے تو بدرجہ اولی عاجز ہو گا، جب کہ زیادہ قیمت سے عاجز ہونا کم قیمت سے عاجز ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ مشہور روایت کی دلیل یہ ہے کہ نصف حصے میں اس کی دست برداری کی وجہ اس کا شرکت کے نقصان سے بچنا ہے اور یہ بات پورے مکان میں نہیں پائی جاتی تو غرض مختلف ہو گئی، جسکی بنا پر اس کی دست برداری صحیح نہ ہو گی، لہذا اس کے شفعے کا حق بحال رہے گا اور جب اس نے پورے مکان سے دست برداری کا اظہار کردیا تو ضرورتاً وہ کچھ حصے سے بھی دست بردار ہو گیا، کیونکہ وہ کچھ حصہ پورے مکان میں داخل ہے۔ لہذا پورے مکان سے دست بردار ہونے والا نصف مکان سے دست بردار ہونے والا ہو گا اس لئے کہ شرکت ایک عیب ہے۔ لہذا بغیر عیب کے دست برداری عیب کے ساتھ بدرجہ اولی دست برداری ہو گی۔ اور اگر اسے بیایا گیا کہ خریدار زید ہے۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو عمرو ہے تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا کیونکہ دست برداری نقصان سے امن کی بنا پر ہے اور زید کے نقصان سے امن کا ہونا۔ عمرو کے نقصان سے امن ہونے کی دلیل نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ ہمسائیگی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اور اگر اسے بتایا گیا کہ خریدار زید ہے تو وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو زید اور عمرو دونوں ہیں تو اسے عمرو کا حصہ لینے کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ اس نے زید کے حصے سے دست برداری کا اظہار کیا ہے عمرو کے حصے سے نہیں، لہذا اس کے حصے میں اس کا حق شفعہ بحال رہے گا۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو وہ دستبردار ہو گیا پھر بائع نے قیمت سے مزید پانچ سو درہم کم کردیئے اور خریدار نے یہ کمی قبول کرلی تو اسے حق شفعہ حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے جس سے واضح ہوا کہ بیع پانچ سو درہم میں ہوئی تھی تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اگر اسے بتایا جائے کہ وہ مکان ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو پانچ سو میں فروخت ہوا ہے اور اگر اس نے یہ کمی قبول نہ کی تو شفعہ ثابت نہ ہو گا، کیونکہ جب تک قیمت میں کمی قبول نہ کی جائے اس وقت تک قیمت میں کمی درست نہیں ہوتی، تو چونکہ ایک ہزار سے کم قیمت میں فروخت ہونا واضح نہیں ہوا اس لئے شفعہ ثابت نہ ہو گا۔

اور اگر شفیع نے مشتری کے خریدنے کے بعد اپنا وہ مکان فروخت کردیا جس کی بنا پر وہ شفعہ کرنا چاہتا ہے تو کیا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا؟ یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہو گی۔ یا تو خریدار کی وہ بیع حتمی ہو گی اور یا پھر اس میں شرط خیار" ہو گی: اگر تو وہ بیع حتمی (Final) ہو تو پھر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس نے پورا مکان فروخت کردیا ہو گا یا پھر اس کا کچھ حصہ بیچا ہو گا۔ اگر تو اس نے پورا مکان فروخت کردیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا، کیونکہ حق شفعہ کا سبب اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا ہے اور یہاں یہ صورت باقی نہیں رہی، خواہ اسے زیر شفعہ مکان کے فروخت ہونے کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، کیونکہ مکان کی یہ فروخت صریح الفاظ میں اپنا حق ساقط کرنے کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ کسی حق کے سبب کا باطل ہونا حق کا باطل ہونا ہے، لہذا اس میں علم ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گا۔ پھر اگر وہ مکان کسی عیب کی بنا پر رد کردیئے جانے کی بنا پر دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا خواہ ایسا عدالتی فیصلے کی بنا پر ہوا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے مشتری کیلئے خیار رویت یا خیار شرط کی بنا پر ہوا ہو تو اس کو شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق حاصل نہ ہو گا کیونکہ اب اس کا

حق باطل ہو چکا ہے، لہذا وہ کسی نئے سبب کے بغیر نہ لوٹے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب شفیع نے اپنا مکان بیع فاسد کے ساتھ فروخت کر دیا اور اس پر خریدار نے قبضہ کر لیا تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق کا سبب ، یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا زائل ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس نے بیع کو ختم کر دیا تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہو گا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اگر حق باطل ہو جائے تو نئے سبب کے سوا اس کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے مکان کا کچھ حصہ فروخت کیا پھر اگر اس نے غیر منقسم حصہ فروخت کیا تو باقی حصے کی وجہ سے اس کو شفعہ کا حق حاصل رہے گا اس لئے کہ جو حصہ باقی ہے وہ ابتدائی طور پر شفعہ کے استحقاق کا سبب ہے تو اس حق کے بحال رہنے میں تو وہ بدرجہ اولی سبب رہے گا۔ کسی حق کا بحال رہنا ابتداء اس کے ظاہر ہونے سے زیادہ آسان ہے، اور اگر اس نے کوئی معین حصہ، مثلاً کوئی کمرہ وغیرہ فروخت کیا تو اگر تو وہ اس مکان سے متصل نہ ہو جس کے شفعہ کا معاملہ ہے تو تب بھی یہ حکم ہو گا، کیونکہ سبب یعنی، ملکیت کا ہمسائے میں ہونا موجود ہے اور اگر وہ اس مکان سے متصل ہو جس میں شفعہ مقصود ہے اور وہ اس کی ہمسائیگی کی ساری حدود کو گھیر لے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ہمسائیگی ختم ہو چکی ہے اور اگر اس کی متصل حدود میں سے کوئی حد باقی رہی تو اس کا حق شفعہ بحال رہے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اتنی مقدار اس کے استحقاق کیلئے ابتداء کافی ہے تو اس کے استحقاق کے بحال رہنے کیلئے تو بدرجہ اولی کافی ہو گی۔

پھر اگر اس مکان میں "خیار شرط" ہو تو اگر "خیار شرط" بائع کیلئے ہو اور وہی شفیع ہو تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، تاوقتیکہ وہ "بیع" کو جائز نہ کر دے، کیونکہ اس حق کا سبب ، یعنی اس کی ملکیت کا اس کے ہمسائے میں ہونا ابھی تک قائم ہے۔ اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے۔ پھر اگر اس نے خیار کی مدت میں شفعے کا مطالبہ کیا تو اس سے اس کی بیع ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ شفعہ کا مطالبہ مبیع میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا کرنا اس کا اپنے خیار کو ساقط کرنا اور بیع کو توڑنا ہے۔ اور اگر خیار "خریدار" کیلئے ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ بغیر کسی اختلاف کے مذکورہ مکان اس کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ جس کی بنا پر حق شفعہ کا سبب ، یعنی اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا باقی نہیں رہا ہے پھر اگر شفیع اس کا شریک (حصہ دار) اور ہمسایہ ہو اور اس نے اپنا وہ حصہ جس کی بنا پر وہ شفعہ کا مطالبہ کرنا چاہتا ہو فروخت کر دیا تو اسے ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کے مطالبے کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ اگرچہ دو اسباب میں سے ایک سبب یعنی حصہ داری کا سبب باطل ہو گیا ہے لیکن ابھی اس کا دوسرا سبب یعنی ہمسائیگی کا ہونا قائم ہے۔ اسی لئے وہ اس سے اس کا ابتدائی طور پر بھی مستحق ہے تو اس کے استحقاق کا برقرار رہنا تو بدرجہ اولی درست ہو گا۔

پھر اگر خریدار نے شفیع کو کچھ مال دیکر صلح کر لی تو نہ تو صلح جائز ہو گی اور نہ ہی معاوضے پر اس کا حق ثابت ہو گا البتہ اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ صلح کا باطل ہونا تو اس لئے ہے کیونکہ یہاں اس کے حق کا وجود معدوم ہے۔ وہ اس طرح کہ شفیع کیلئے جو حق ثابت شدہ ہے وہ اس کے مالک ہونے کا حق ہے جو اس کے مالک ہو جانے کی ولایت (حق) سے عبارت ہے اور یہ شفیع کا غیر محسوس وغیرہ موجود حق ہے جو اسی کے ساتھ قائم ہے، اس لئے اس کے بدلے میں معاوضہ لینا صحیح نہ ہو گا۔ جس کی بنا پر صلح باطل ہو گی اور اس کیلئے معاوضہ ثابت نہ ہو گا اور شفیع کے حق شفعہ کا بطلان اس لئے کہ اس نے صلح کر کے اپنے اس حق کو ساقط کر دیا ہے۔ تو اگرچہ یہاں صلح کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کا اپنے حق شفعہ کو ساقط کرنا درست ہو گا، کیونکہ اس کا صحیح ہونا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اموال میں سے ایک مال ہے جس کا عوض لینا درست نہیں، لہذا معاوضے کا ذکر کالعدم تصور ہو گا۔ بنا بریں یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے بلامعاوضہ اپنا حق چھوڑ دیا ہو اسی طرح اگر خاوند نے اپنی طلاق کا اختیار دی ہوئی بیوی (مخیرہ) سے کہا" تو مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے

اختیار کرلے "تو عورت نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا" تو معاوضہ واجب نہ ہوگا، البتہ اس کا "حق خیار" ساقط ہوجائے گا۔
اسی طرح اگر کسی عنین (نامرد) نے اپنی بیوی سے، جب اسے اس کے نامرد ہونے کا پتہ چلا، یہ کہا کہ تو مجھے ایک ہزار روپے کے عوض اختیار کرلے اور میرے نامرد ہونے کی بنا پر نکاح کو فسخ نہ کر (۱) تو اس نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا" تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا مگر معاوضہ ضروری نہ ہوگا۔ اسی طرح جان کی کفالت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس نے معاوضہ لے کر اسے ساقط کیا تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے معاوضہ واجب نہ ہوگا اور اس کی کفالت باطل ہوجائے گی۔ جیسے کہ شفعہ میں ہے۔ دوسری روایت کی رو سے کفالت باطل نہ ہوگی۔ پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے کفالت کو معاوضہ لے کر ساقط کیا ہے۔ تو اگرچہ معاوضہ لینا صحیح نہیں، لیکن اس کا کفالت کو ساقط کرنا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ یا دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اپنے اس حق کو معاوضے کے بغیر ساقط کرنے پر راضی نہیں ہو، لیکن چونکہ اس کا یہاں معاوضہ ثابت نہیں ہوا، لہذا اس کا یہ حق ساقط کرنا درست نہ ہوگا۔

حق شفعہ کا بطریق دلالت اسقاط

حق شفعہ بطریق دلالت ساقط ہونے کی صورت یہ ہے کہ شفیع کی جانب سے کوئی ایسی بات پائی جائے جو اس عقد (معاملے) اور خریدار کیلئے اس حکم کے اثبات پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتی ہو تو چونکہ حق شفعہ صریح الفاظ میں اسقاط کے ساتھ ساقط ہوجاتا ہے تو اسی طرح اس کی رضامندی پر دلالت والے عمل سے بھی ساقط ہوجائے گا، جیسے کہ اگر شفیع کو مکان کی فروخت کا پتہ چلا تو اس نے بلاعذر فوری مطالبہ چھوڑ دیا یا وہ اس مجلس سے کھڑا ہوگیا یا وہ مطالبہ کرنے کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہوگیا، مذکورہ دونوں اختلافی روایات کے مطابق، تو تب یہی حکم ہے، کیونکہ قدرت کے باوجود مطالبہ نہ کرنا اس معاملے (عقد) اور اس کے حکم پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، جس کا فائدہ یہاں دخیل (خریدار) کو ہوگا۔ اسی طرح اگر شفیع نے خریدار سے اس مکان کے کرائے کا بھاؤ پوچھا یا اس نے اسے اپنے لئے تولیت میں مانگا یا اس نے خریدار سے اس مکان کو کرائے پر طلب کیا یا اس نے اس زمین کو "مزارعت" پر یا معاملے پر حاصل کیا اور یہ سارے معاملات اس نے اس کو خریداری کا علم ہونے کے بعد طے کیے ہوں تو اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں اس کی رضامندی کی دلیل ہیں۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ بھاؤ تاؤ کرنا (مساومت) اسے (خریدار)، نئے عقد (معاملہ) کے ساتھ بطور مالک قبول کرنا ہے جو اس (خریدار) کی ملکیت پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم تولیت کا بھی ہے۔ کیونکہ تولیت (۲) اس شئی کو خریدار کی ادا کردہ رقم کے مساوی رقم کے عوض کسی کمی اور اضافے کے بغیر اس کا مالک ہونا ہے، جو اس کی ملکیت کی دلیل ہے۔ اسی طرح اس سے وہ زمین اجارے یا معاملے یا مزارعت پر مانگنا اس کی خریداری کی ملکیت کو مستحکم کرنے والی ہیں، جو خریدار کی ملکیت پر شفیع کی رضامندی کی دلیل ہیں۔
اس صورت حال میں اور سابقہ صورت میں فرق یہ ہوگا کہ یہاں شفیع کو بیع کا علم کا ہونا شفعہ کے بطلان کیلئے شرط ہے، اور صریح لفظوں میں حق شفعہ کو ساقط کرنے کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں حق شفعہ کا اسقاط صریح الفاظ میں کیا جاتا ہے۔ اور اپنے حق کو ساقط کرنا نفس حق میں تصرف کرنا ہے، لہذا وہ صرف ثبوت کا متقاضی ہوگا اور [illegible] طلاق یا غلام کی آزادی اور کسی کو قرض سے بری کرنا وغیرہ، جبکہ یہاں حق کا اسقاط بطریق

۱- [illegible] یار ہے، کہ فقہاء نے ایسی عورت کو، جس کا خاوند نامرد (عنین) ہو، جب اس کے عنین ہونے کا پتہ چلے اپنا نکاح فسخ کرنے کا حق دیا ہے۔
۲- [illegible] تولیت [illegible] ایسا عقد ہے، جس میں خریدار قیمت خرید پر مبیع کو آگے فروخت کردے۔

دلالت، یعنی رضامندی کی دلالت کے ذریعے، ہوا ہے۔ حق کی جگہ میں تصرف کرنا، اس وقت تک رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا جب تک اسے بیع ہونے کا پتہ نہ چلے۔ اس لئے کہ کسی شئی پر رضامندی علم کے بغیر محال ہوتی ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے نصف حصہ میں اپنا حق شفعہ ساقط کیا تو اس کا پورے مکان میں شفعہ کا حق باطل ہوجائے گا، کیونکہ جب اس نے نصف حصے میں اپنے حق سے دست برداری کا اظہار کیا تو اس دست بردار شدہ نصف حصہ میں اس کا حق شفعہ صریح الفاظ سے ساقط ہوجائے گا جس سے اس کے باقی حصہ میں بھی حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ مشتری (خریدار) پر اس عقد (معاملے) کو تفریق کرنے کا حقدار نہیں ہے، لہذا پورے مکان میں اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔

اور اگر اس نے نصف مکان میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو کیا اس کی جانب سے یہ پورے مکان سے شفعہ سے دست برداری ہوگی؟ اس میں امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے حق سے دست برداری نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا تمام مکان سے دست برداری تصور ہوگا تاہم اگر وہ اس سے قبل پورے مکان میں شفعہ کا مطالبہ کرچکا ہو مگر اس کی اس بات کو خریدار نے تسلیم نہ کیا ہو تو اس وقت اس نے خریدار سے کہہ دیا ہو کہ "تم مجھے نصف حصہ اس شرط پر دیدو کہ میں تمہیں باقی نصف سونپتا ہوں"۔ تو ایسا کرنا اپنے حق سے دست بردار ہونا نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ جب اس نے نصف حصے میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس نے "باقی حصے" میں اپنے حق کو باطل کردیا، کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود اس میں مطالبہ کرنا چھوڑ دیا ہے، جو اس کی رضامندی کی دلیل ہے لہذا اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا تو ضرورۃً اس کا حق باقی نصف حصے میں بھی باطل ہوجائے گا۔ تاکہ خریدار (مشتری) پر عقد بیع (صفقہ) کی تفریق سے مشکل پیش نہ آئے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس سے قبل پورے مکان میں مطالبہ کرچکا ہو۔ کیونکہ جب اس نے پورے مکان میں مطالبہ کیا تو اس نے پورے مکان میں اپنے حق شفعہ کو مستحکم کرلیا اور اس کا یہ قول کہ مجھے نصف حصہ دیدو اس شرط پر کہ باقی نصف حصہ تمہیں سونپتا ہوں۔ اس کی جانب سے اپنے حق کی "دست برداری" نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے ابتداءً یہی بات کی ہو کیونکہ ابھی تک اس کا حق مقرر نہیں ہوا تھا۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق پورے مکان میں ثابت ہوچکا ہے، اور جب ایک مرتبہ حق ثابت ہوجائے تو اس کی جانب ساقط کئے بغیر یہ حق ساقط نہیں ہوتا اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی، لہذا یہاں سابقہ حالت ہی برقرار رہے گی، یعنی اگر وہ چاہے تو پورا مکان بذریعہ شفعہ حاصل کرلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام محمد رحمہ اللہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس نصف حصہ میں اس کی جانب سے مطالبہ نہ کرنا اپنے حق کو ساقط کرنے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

(ج) حق شفعہ کے ساقط ہونے کی ضروری صورت

اس کی ضروری صورت یہ ہے کہ شفیع دو مرتبہ مطالبہ کرنے کے بعد، مگر مکان کو شفعہ کے ذریعہ لینے سے قبل فوت ہوجائے تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اس کے ورثہ کو اسے لینے کا حق ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ آیا "خیار شفعہ" وراثت میں آگے منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منتقل ہوجاتا ہے۔ اس پر پوری بحث ویسی ہی ہے جیسے خیار شرط پر بحث ہے، جس کا عنقریب کتاب البیوع میں ذکر آئے گا۔

اسی طرح حق شفعہ خریدار کی وفات سے بھی ساقط نہیں ہوتا، بلکہ شفیع اس کے وارثوں سے وہ مکان لے سکتا ہے، کیونکہ شفعہ کرنا "خریدار" کے خلاف اس کا ثابت شدہ حق ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ اس کو مالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس

کے وفات پانے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ عیب کے ذریعے مبیع کو روکنے کا یہی حکم ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل۔ مشفوع فیہ (جس شیٔ میں شفعہ کیا گیا ہو) کا مالک بننے کا طریقہ

اس کے متعلق ہم اللہ تعالی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مشفوع فیہ (جس میں شفعہ کیا گیا ہو) کے حصول ملکیت سے وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور یہی شفعہ کے ذریعے کسی شیٔ کو لینے کا مفہوم ہے اور اس کو لینے سے قبل شفیع کی اس پر کوئی ملکیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو اسے لینے کا محض حقدار ہوتا ہے لہذا اس کے لینے سے قبل اس شیٔ کی ملکیت خریدار کی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں اس کی ملکیت کا سبب، یعنی اس کا مکان کو خریدنا پایا گیا ہے، جس کی رو سے اسے اس مکان میں عمارت بنانے، پودے لگانے، عمارت کو گرانے، پودوں کو اکھیڑنے اور اسے کرائے پر دینے کا حق ہوگا، نیز اس کا کرایہ اور انگوروں کی بیلوں وغیرہ کا پھل کھانے کا بھی اسے حق حاصل رہے گا۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے چاہے تو فروخت کرے، ھبہ کرے یا اس کے بارے میں وصیت کرے اور اگر اس نے ان میں سے کوئی معاملہ کیا تو اس کا وہ تصرف نافذ ہوجائے گا۔ البتہ شفیع کو شفعہ کے ذریعے اسے لے کر ان تمام تصرفات ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اس کا حق خریدار کے تصرف سے مقدم ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے تصرفات کے لزوم سے مانع ہوگا۔

اور اگر خریدار نے اس جگہ کو خرید کر مسجد یا مقبرہ بنادیا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ اس مکان کو حاصل کرکے خریدار کے تمام تصرفات کو منسوخ کردے۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے، لہذا وہ نافذ ہوجائے گا، جیسے کہ اگر اس نے یہ مکان فروخت کردیا البتہ بیع وغیرہ قسم کے تصرفات منعقد ہوجانے کے بعد ٹوٹنے (نقصان) کا احتمال رکھتے ہیں، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ تو ہوا مگر لازم نہیں ہوا۔ جبکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے کہ غلام کی آزادی، لہذا نفاذ ہوتے ہی اس کا لزوم ہوجائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ "مبیع" سے شفیع کا جو حق متعلق ہے وہ اس کے مسجد ہونے سے مانع ہے، کیونکہ مسجد وہ جگہ ہے جو خالص اللہ تعالی کے لئے ہو، اور کسی بندے کے حق کا اس کے ساتھ متعلق ہونا اس کے خالص اللہ تعالی کیلئے ہونے سے مانع ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے مسجد ہونے سے مانع ہوگا، اور شفیع کو فروخت شدہ مکان بذریعہ شفعہ لینے کا حق حاصل رہے گا کیونکہ مبیع میں اس کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا یا اس میں اس کی شرکت کا ہونا پایا گیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو پھر اس مکان کے پہلو میں کوئی اور مکان فروخت ہوا تو خریدار نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کردیا اور اس کے حق میں فیصلہ ہوگیا، پھر سابق مکان کا شفیع آگیا تو اس مکان میں، جو اس کے ہمسائے میں ہے، اس کے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، مگر دوسرے مکان کی ملکیت بدستور خریدار کے پاس رہے گی۔ شفیع کیلئے تو اس حق کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ رہا خریدار تو اس کیلئے اس لئے کہ مکان کی فروخت اور شفعہ کے فیصلہ کے وقت اس کی ہمسائگی ثابت تھی، مگر اس کی یہ ملکیت بعد میں شفیع کے اس مکان کو بذریعہ شفعہ لے لینے سے باقی نہ رہی تاہم اس سے اس کے حق میں سابقہ فیصلے کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا ثابت نہیں تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے مکان خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو اور اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہوگیا، پھر اس نے اپنا وہ مکان جس کے بدلے اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تھا، فروخت کردیا تو اس سے اس کے حق میں شفعہ کا عدالتی فیصلہ کالعدم نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی

یہی حکم ہوگا اور اگر شفیع دو مکانوں کا ہمسایہ ہو اور پھر سابقہ صورت پیش آجائے تو اس کے حق میں پہلے مکان کے پورے اور دوسرے کے نصف حصہ کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ پہلے مکان کا خاص ہمسایہ ہے جس کی بنا پر وہ اس کے شفعہ کا خصوصی حقدار ہے، جبکہ اس کے اپنے مکان کا خریدار اس کے ساتھ مل کر دوسرے مکان کا دوسرا ہمسایہ ہے، وہ اس کے شفعہ میں شریک ہوگا۔ اور خریدار کی خریداری سے شفعہ میں اس کا حق باطل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات اس کے حق کے منافی نہیں، بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں وہ اس کے حق کو مزید پختہ کرتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے مکان کا نصف حصہ فروخت کیا، پھر اس نے باقی نصف حصہ کسی اور شخص کو بیچ دیا۔ اور اس پر پہلے خریدار نے شفعہ کا دعوی کیا تو اشتراک کی بنا پر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کردیا جائے گا پھر اس کے ہمسائے نے دونوں حصوں میں شفعہ کا دعوی کردیا تو اس (ہمسائے) کو مکان کے پہلے حصے میں تو شفعہ کا حق ہوگا، مگر دوسرے نصف حصہ میں نہیں، کیونکہ وہ پہلے نصف حصہ میں تو ہمسایہ ہے، جس کی بنا پر وہ اسے بذریعہ شفعہ حاصل کرلے گا، جبکہ پہلے حصے کا خریدار دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دار تھا۔ اس لئے کہ خریداری کے باعث پہلے نصف حصہ میں اس کا حق ملکیت ثابت ہوگیا ہے اور پہلے نصف حصہ میں شفیع (ہمسائے) کے حق کا ثابت ہونا، اس میں خریدار کی ملکیت کے اثبات سے مانع نہیں۔ جس کی بنا پر وہ دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دار تھا اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نصف حصہ خرید پھر باقی نصف حصہ کسی اور شخص نے خرید لیا، مگر اس نے اس کو لینے کیلئے حق شفعہ کا مطالبہ نہ کیا یہاں تک کہ اس کے ہمسائے نے بربنائے شفعہ اس سے نصف اول کا مطالبہ کرکے اسے لے لیا۔ تو اس صورت میں وہی ہمسایہ اس دوسرے حصے کو لینے کا بھی حقدار ہوگا، کیونکہ اگرچہ خریدار کیلئے دوسرے نصف حصہ میں حق شفعہ ثابت ہوگیا تھا، لیکن ہمسائے کے بذریعہ شفعہ اسے لے لینے سے اس کا حق باطل ہوگیا ہے۔ تو اس کا شفعہ میں بھی حق باطل ہوجائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے کوئی مکان وراثت میں پایا۔ پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا، اور اس نے بذریعہ شفعہ اسے لے لیا، پھر اس کے پہلو میں دوسرا مکان فروخت ہوا، تو اس نے اسے بھی بذریعہ شفعہ حاصل کرلیا۔ بعد ازاں اس کے مکان کا کوئی اور وارث نکل آیا اور اس نے اس مکان کے شفعہ کا مطالبہ کردیا تو وہ مکان کے شفعہ کا اور وارث تیسرے مکان کے شفعہ کا حقدار ہوگا۔ کیونکہ اس استحقاق سے ثابت ہوگیا کہ وہ مکان جس کے ذریعے اس نے دعوی شفعہ کیا تھا وہ تو کسی اور کا تھا، تو اس سے پتہ چلا کہ اس نے دوسرا مکان بغیر حق کے لیا ہے، کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اس کا ہمسایہ نہ تھا، لہذا وہ دوسرے مکان میں شفعہ کا مستحق ہوگا، جبکہ وارث تیسرے مکان کے شفعہ کا حقدار ہوگا۔ کیونکہ جب یہ تیسرا مکان فروخت ہوا تو اس وقت اس مکان کی ملکیت وارث کے پاس ثابت تھی۔ لہذا شفعہ کا سبب یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا پایا گیا ہے۔ بعد ازاں اس کا استحقاق باطل ہوگیا، مگر ملکیت کا بطلان شفعہ کے بطلان کو مستلزم نہیں ہوتا اور شفیع کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خریدار کی تقسیم کو باطل کردے۔ حتی کہ اگر اس نے نصف مکان کسی شخص سے بغیر حصے کی تقسیم کے خریدا اور پھر خریدار نے بائع سے اسے تقسیم کروالیا۔ پھر شفیع آگیا، تو مکان کی تقسیم حتمی ہوگی۔ شفعہ کنندہ کو اس کے باطل کرنے کا حق نہ ہوگا تاکہ وہ غیر منقسم نصف حصہ لے۔ پھر خواہ یہ تقسیم عدالتی ذریعے سے ہوئی ہو، یا غیر عدالتی طریقے سے، کیونکہ تقسیم قبضے کے پورا ہونے سے عبارت ہے۔ اسی لئے کسی ایسی شئی کا ہبہ کرنا جو غیر منقسم (مشاع) مگر تقسیم کا احتمال رکھتی ہو درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ قبضہ کرنا ہبہ کے درست ہونے کی شرط ہے اور شیوع کی صورت میں پورا قبضہ نہیں ہوسکتا۔ پھر جب تقسیم قبضے کے مکمل ہونے سے تعلق رکھتی ہو تو شفیع اس کے قبضے کو باطل کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر کسی نے کوئی مکان خریدا اور اس نے اس پر قبضہ کرلیا بعد ازاں اس کا شفیع آگیا اور اس نے چاہا کہ وہ

اس کے قبضے کو توڑ دے تاکہ وہ اسے (بائع سے) لے سکے۔ تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ تو جب وہ قبضے کو توڑنے کا حق نہیں رکھتا تو وہ شئی جو قبضے کے مکمل ہو جانے سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس شئی کی تقسیم، اس کو باطل کرنے کا تو اس بدرجۂ اولیٰ حق نہ ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے جب یہ مکان دو افراد کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے کسی شخص کو اپنا حصہ فروخت کردیا، پھر خریدار نے اپنے اس حصہ دار سے، جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا اپنا حصہ تقسیم کروالیا، پھر شفیع آگیا تو اسے تقسیم کو توڑنے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ وہاں تقسیم قبضے کا حصہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تو بیع کے ابتدائی احکام میں سے ہے اور یہ پہلی بیع جس طرح ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ مشاع (غیر منقسم شئی) میں تقسیم کو واجب کرتی ہے، اور پہلی بیع اس خریدار کے ساتھ نہیں ہوئی، جس نے اس کو تقسیم کرایا ہے، لہذا یہ تقسیم عقد (معاملے) کے حکم میں سے نہ ہوگی۔ بلکہ اس شئی کی ملکیت کے حکم میں سے ہوگی اور تصرف ملکیت کے حکم میں سے ہے، جس کو شفیع باطل کرنے کا حق رکھتا ہے جیسے کہ ہبہ اور بیع کا بھی حکم ہے اور شفیع کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اس نصف حصہ کو بھی لے لے جو مشتری (خریدار نے) بذریعہ شفعہ لیا ہے۔ خواہ مشتری کا حصہ شفیع کی طرف ہو یا دوسری جانب، اس لئے کہ شفعہ اس نصف حصہ میں واجب ہوا ہے، جو "خریدا گیا ہے"۔ اور یہ "خریدا ہوا" حصہ وہی ہے جو مشتری کے پاس ہے۔ اس لئے کہ تقسیم کسی شئی کو خاص کو کرنے (افراز) سے عبارت ہے۔

اور اگر بائع کا حصہ شفیع کی جانب ہو پھر اس نے تقسیم کے بعد شفیع کی طرف سے پہلا شفعہ کرنے سے قبل اسے فروخت کردیا اور پھر شفیع نے شفعہ کا مطالبہ کردیا اور عدالت (قاضی) نے "دوسرے شفعہ" کا فیصلہ دینا چاہا ہے تو وہ بائع کے نصف حصے کو شفیع اور خریدار کے مابین (نصف نصف) قرار دے اور پہلے شفعہ کا فیصلہ شفیع کے حق میں کردے جس کے پاس نصف خریدا ہوا حصہ ہے کیونکہ شفیع مشتری کے ساتھ مل کر بائع کے اس نصف حصے کے دو ہمسائے ہیں اور شفیع نصف خریدے ہوئے حصہ کا واحد ہمسایہ ہے۔ اور اگر قاضی نے ابتداءً ہی شفیع کے حق میں پہلے شفعہ کا فیصلہ کردیا تو وہ دوسرے حصہ کے شفعہ کا بھی اسی کے حق میں فیصلہ دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اس کیلئے پہلے شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو اس نے خریدار کے حق ہمسائیگی کو ختم کردیا۔ جس کی بنا پر اسے شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق نہ رہا۔

اور شفیع کو "خیار رؤیت" یا "خیار عیب" کی بنا پر اس مکان کو واپس کرسکتا ہے اسی طرح مشتری کو پوری قیمت کی وصولی تک اس کو اپنے پاس روک رکھنے کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ جب اس کی ملکیت اس مکان میں ایک بدل (معاوضے) کے عوض ثابت ہوئی ہے تو گویا اس کا شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینا اسے خریدنا ہے، لہذا اس میں بیع و شراء کے احکام کا لحاظ رکھا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل: شفعہ کے ذریعے مالک بننے کے طریقے اور اس کی کیفیت کی تفصیل

شفعہ کے ذریعے کسی شئی کا مالک بننا دو طرح سے ہوتا ہے۔ یا تو یہ کہ "خریدار" خود ہی وہ شئی شفیع کو سونپ دے اور یا پھر عدالتی فیصلے کے ذریعے وہ اسے حاصل کرلے۔

اگر تو مشتری خود ہی اس کے سپرد کردے تو یہ طریقہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس صورت میں اس مکان کا لینا مشتری کی طرف سے دلی خوشی سے اس کو سونپ دینے اور اس "معاوضے کے بدلے" ہے جو شفیع نے لے دیا ہے۔ یعنی اس کی قیمت جو خریداری کا مفہوم ہے۔ کیونکہ خریداری اس شئی کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ رہا عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کا مالک بننا تو اس پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(الف) شفعہ کے عدالتی فیصلے کے ذریعہ اس کے مالک ہونے کی کیفیت

(ب) عدالتی فیصلے کے ذریعہ شفعہ کے جواز کی شرائط۔

(ج) شفعہ کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت۔

تفصیل حسب ذیل ہے

الف۔ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کے مالک ہونے کی کیفیت

"مبیع" (زیر فروخت شئی) دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو تو الکرخی نے لکھا ہے کہ جب قاضی شفعہ کا فیصلہ کرے گا تو وہ پہلے بائع اور مشتری کے درمیان اس بیع کو توڑے گا جو ان دونوں کے درمیان منعقد ہوئی تھی۔ یہی ہمارے ائمہ کرام رحمھم اللہ کا مشہور قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی اس بیع کو ختم نہیں کرے گا۔ اس قول کی تشریح میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بیع کو ختم نہ کرے بلکہ اس "عقد (صفقہ) کو شفیع کی جانب پھیر دے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اس بیع کو توڑ دے جو بائع اور مشتری کے درمیان جاری ہوئی ہے۔ اور شفیع کیلئے وہ دوسری بیع منعقد کرے۔ گویا کہ بائع کی جانب سے یہاں دو "ایجاب" (بمقابلہ قبول) تھے۔ ایک خریدار کے حق میں اور دوسرا شفیع کے حق میں، تو جب قاضی نے شفعہ کا فیصلہ کیا تو اس نے اس ایجاب کو قبول کر لیا جو شفیع کے حق میں ہوا تھا اور اس ایجاب کو توڑ دیا جو خریدار کے ساتھ ہوا تھا، خواہ "خریدار" نے اس ایجاب کو جو اس کے حق میں ہوا تھا، قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

جو مشائخ اسی ایجاب (عقد) کو پھیر دینے (تحویل) کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع ٹوٹ گئی تو اس کی بنیاد پر بذریعہ شفعہ اس جگہ کو لینا ناممکن ہوگا۔ اس لئے کہ بیع کا ہونا شرائط شفعہ میں سے ہے۔ تو جب وہ بیع ہی نہ رہی تو اس کا لینا مشکل ہوگا۔ دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے بیع کے ٹوٹ جانے کی تصریح کی ہے اور یہی قیاس اور احکام شفعہ کا تقاضا ہے۔ پہلے نکتے کی مزید تشریح اس طرح ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بائع اور خریدار کے مابین بیع ٹوٹ گئی ہے۔ یہ الفاظ اس باب میں "نص" صریح ہیں۔ رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ قاضی نے جب خریدار کے قبضے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو گویا خریدار (مشتری) مبیع پر قبضہ کرنے سے قاصر رہا ہے اور خریدار کا مبیع پر قبضے سے قاصر ہونا بیع کے بطلان کا موجب (سبب) ہے، کیونکہ ایسی بیع بے فائدہ ہے، جیسے کہ اگر مبیع قبضے سے قبل ہلاک ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ثانیاً اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے اس شئی کو لینے سے قبل اس کی ملکیت خریدار کے پاس تھی کیونکہ، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اس کے حق میں ملکیت کے دلائل پائے گئے ہیں، اور اگر اس کی ملکیت شفیع کی جانب پھر گئی تو اس کی "خریدار" کیلئے ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ احکام بیع سے استدلال اس طرح ہے کہ شفیع کو حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو وہ اس مکان کو "خیار رویت" کے تحت اس شخص کو واپس کر سکتا ہے جس سے اس نے اس مکان کو لیا ہو، اور اگر وہ اس نے اسے واپس کر دیا تو اس سے مشتری کے ساتھ بائع کی بیع بحال نہ ہوگی اور اگر یہ عقد (صفقہ) شفیع کی جانب پھر جاتا تو اس سے لامحالہ دوبارہ خریدار کی خریداری بحال ہو جاتی مگر ایسا نہیں ہوا اس لئے کہ حق ملکیت میں یہ تبدیلی شفیع کے حقوق کی رعایت رکھنے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ اور جب اس نے اس شئی کو واپس کر دیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی اس لئے مناسب یہ تھا کہ اس کی خریداری بحال ہو جاتی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر صرف اس کی طرف ملکیت تبدیل ہو جاتی تو اس صورت میں مشتری شفیع کا وکیل قرار پاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملہ) اسی کے ساتھ ہے اور اگر ایسا ہوتا تو شفیع کو "خیار رویت" حاصل نہ ہوتا وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار

نےلئےاس سے قبل دیکھا ہواور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوتااور یہ خیار رؤیت وکیل کے دیکھنے اور اس کے راضی ہونے سے بھی باطل ہوجاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ بیع "ثمن موجل (قیمت کی تاخیر سے ادائیگی) کی صورت میں ہوئی تھی۔ پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اسے فوراً لیلے، تو اسے فوری قیمت کے عوض اسے لینے کی اجازت ہے۔ اور اگر یہ "عقد" (صفقہ) اس کی طرف منتقل ہوا ہوتا تو وہ "ادھار قیمت" کے عوض ہی لے سکتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس مکان کو اس شرط پر لیا کہ بیع کے وقت بائع قیمت سے بری الذمہ ہے۔ بعد ازاں اسے شفیع نے لے لیا اور اس میں کوئی عیب پایا تو وہ اس کو اسی کے پاس واپس کرسکتا ہے، جس سے اس نے اسے لیا ہو۔ اور اگر یہ "عقد" اس کی جانب تبدیل ہوا ہوتا تو یہاں شفیع کو حق واپسی حاصل نہ ہوتا۔ جیسے کہ زیر نظر صورت میں خریدار کو یہ حق حاصل نہیں۔ یہ تمام احکام (مسائل) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شفعہ سے مشتری کے ساتھ بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ اور اس زیر شفعہ شئی کو شفیع نئے سرے سے "ایجاب" کے ذریعے لینا ہے۔ اس لئے کہ سابقہ عقد ٹوٹ گیا ہے اور وہ اس نئے عقد "بیع" کے ساتھ اسے لیتا ہے جو بائع اور شفیع کے درمیان طے پاتاہے اور اس کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر جبیع مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے لیلے اور اس کو قیمت دیدے اور زیر نظر صورت میں سابقہ بیع صحیح تصور ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مالک بننا "خریدار کے خلاف" پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے اسے اسی سے خریدا ہے۔

پھر جب اس نے مکان "بائع" کے قبضے سے لیا تو وہ اس کی قیمت ادا کردے، اس صورت میں اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی اور خریدار بائع سے اگر اس نے نقد قیمت ادا کی ہو قیمت واپس لیلے اور اگر شفیع نےلئے مشتری کے ہاتھ سے لیا ہو تو وہ قیمت مشتری کو ادا کردے اور اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ اسی لئے کہ ذمہ داری (عقد) کسی استحقاق کے وقت قیمت کیلئے رجوع کرنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہ ذمہ داری اسی پر ہوگی جس نے قیمت وصول کی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے نقد قیمت ادا کی ہو مگر مکان پر قبضہ نہ کیا ہوتا آنکہ ان دونوں کی موجودگی میں شفیع کے حق میں عدالت نے فیصلہ دے دیا تو اس صورت میں شفیع مکان بائع سے لے اور نقد قیمت "خریدار" کو ادا کرے اور اس کی ذمہ داری "خریدار" پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد ادا نہ کی ہو تو شفیع قیمت بائع کو ادا کرے اس صورت میں ذمہ داری اسی پر ہوگی، کیونکہ جب اس نے بائع کو نقد قیمت ادا کردی تو اب بائع کی اس پر قطعاً ملکیت باقی نہیں رہی اور اب وہ اس کا مالک نہیں رہا ہے۔ اور ایسا نقد قیمت کی وصولی کیلئے اس کے مبیع کو روک رکھنے کے حق کے بطلان کیلئے بھی ضروری ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں یہ فیصلہ خریدار کے خلاف ہے۔ لہذا قیمت کی وصولی کا اسی کو حق ہوگا اور ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد ادا نہ کی تو بائع (فروخت کنندہ) اس شئی کو روک رکھنے کا حق دار ہے، جس کی بنا پر شفیع کا مکان پر قبضہ ممکن نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ بائع کو اس کی نقد قیمت ادا نہ کردے اور ذمہ داری بھی بائع پر ہوگی۔

(ب) عدالتی فیصلے کے ذریعے جواز شفعہ کی شرائط

شفعہ کے عدالتی فیصلے کے درست ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس کے خلاف فیصلہ دیا جارہا ہو (مقضی علیہ) وہ عدالت میں موجود ہو، اس لئے کہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں۔

اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع یا تو بائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو تو اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کا عدالت میں حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا عدالتی فریق نزاع (خصم) ہے۔ بائع قبضے کی بنا پر اور مشتری ملکیت کی بنا پر، لہذا وہ دونوں مدعی علیہ (مقضی

علیہ)ہونگے۔ جس کی بنا پر ان دونوں کی حاضری شرط ہوگی تا کہ یہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا نہ ہو، یعنی بغیر اس کے کہ خصم (مخالف فریق) وہاں موجود ہو۔

اور اگر مبیع خریدار کے قبضے میں ہو تو بائع کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے۔ صرف خریدار کی حاضری کافی ہوگی، اس لئے کہ ملکیت اور قبضہ ہوجانے کے باعث بائع اس (شفیع) کا خصم (عدالتی فریق نزاع) ہونے سے خارج ہوگیا ہے۔ اور اب اس کی حیثیت محض ایک اجنبی شخص کی سی ہے۔ اسی طرح شفیع یا اس کے وکیل کی عدالت میں حاضری اس کے حق میں فیصلے کیلئے شرط ہے اس لئے کہ جس طرح غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر حاضر شخص کے حق میں فیصلہ دینا بھی درست نہیں ہے۔

پھر جب قاضی نے اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو شفیع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور اس کیلئے ملکیت کا اثبات متعلقہ شئی کی سپرداری پر موقوف نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت شفیع کے حق میں خریداری کی طرح ثابت ہوگئی ہے۔ اور "صحیح خریداری" بذات خود ملکیت کے ثابت ہونے کا سبب ہے۔

(ج) عدالتی فیصلے کا موزوں وقت

اس کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت وہ ہے جب دونوں کے درمیان جھگڑا ہوجائے اور شفیع عدالت میں دعوی کردے پھر اگر شفیع نے اس کا دعویٰ کردیا تو قاضی اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کردے، خواہ قیمت اس کے پاس موجود ہو یا نہ ہو۔ یہی ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ البتہ خریدار کو شفیع سے قیمت کی وصولی تک مکان کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس کے وارثوں کو بھی یہ حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے اس مکان کا مالک ہونا خریدار سے اس شئی کی خریداری کی طرح ہے۔ اور بائع کو مبیع کو قیمت کی وصولی تک متعلقہ شئی کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے قیمت نقد دینے سے انکار کیا تو قاضی اس کو قید کردے۔ اس لئے کہ قیمت روکنے کی وجہ سے جو اس پر دوسرے کے حق کے طور پر واجب ہے اس کا جور وظلم ظاہر ہوگیا ہے، لہذا قاضی اسے جیل میں ڈال دے اور شفعہ کو باطل نہ کرے، جیسے کہ اگر خریدار قیمت ادا نہ کرے تو اسے وہ قید کرسکتا ہے، مگر بیع کو نہیں توڑسکتا پھر اگر اس نے ادائیگی قیمت کیلئے کوئی مہلت چاہی تو اسے ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دے دی جائے، کیونکہ اس کیلئے فوراً نقد قیمت کی ادائیگی ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے اسے مہلت کی ضرورت ہوگی۔ جس کے دوران وہ قیمت ادا کرسکے۔ اس لئے اسے مہلت دیدی جائے اور اسے قید نہ کیا جائے، کیونکہ کسی کو قید میں ڈالنا ادائیگی کو ٹال مٹول کرنے کی صورت میں اس کے ظلم کا بدلہ ہے اور یہاں اس کی ٹال مٹول ظاہر نہیں ہوئی۔ پھر اگر وہ مدت گزر گئی اور اس نے قیمت ادا نہ کی تو اسے قاضی قید کردے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہیے کہ وہ شفعے کا اس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک شفیع قیمت لاکر حاضر نہ کردے۔ پھر اگر اس نے ایک یا دو یا تین دونوں کی مہلت طلب کی تو وہ اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ نہ دے۔ اور اگر اس نے شفعے کا فیصلہ کردیا، مگر شفیع نے نقد قیمت کی ادائیگی سے انکار کردیا تو وہ اسے قید میں ڈال دے۔ میرے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی اس روایت کے باوجود اس مسئلے میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے اور قاضی کو بلا کسی اختلاف کے یہ حق حاصل ہے کہ وہ قیمت حاضر کرنے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کردے۔ پھر امام محمد رحمہ اللہ کی یہ عبارت کہ "قاضی کو نہ چاہیے کہ وہ شفعہ کا فیصلہ کرے تا آنکہ شفیع قیمت لاکر حاضر نہ کردے" اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کو اس فیصلے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک قسم کی احتیاط اور دونوں اقوال میں سے پہلے قول کے مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ نہ چاہیے (لاینبغی) "اسی جیسی صورت کے سوا استعمال نہیں کیا جاتا۔ اسی لئے

اگر اس نے قیمت لانے سے قبل فیصلہ کردیا تو جائز ہوگا اور یہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ کیونکہ مجتہد فیہ امور میں مخالف امام کے مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے کے ساتھ اس مسئلے میں اس کے درست ہونے کے اعتقاد اور اس کے اپنے اجتہاد کے نتیجہ ہونا مشروط ہوتا ہے۔ اور یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اس شرط کے بغیر مطلق طور پر بیان کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تحقیق کی رو سے اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر یہاں اختلاف ثابت ہوجائے تو اس صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ تو شفیع کو دخیل (تیسرے شخص) کے ضرر سے بچانے کیلئے ثابت ہوا ہے اور قیمت لاکر حاضر کرنے سے قبل عدالتی فیصلہ "خریدار" کے نقصان کا باعث ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ شفیع کے مفلس ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا قیمت لانے سے قبل اس کے حق میں فیصلہ نہ دیا جائے، البتہ اسے ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دی جائے تاکہ وہ اس مہلت میں قیمت کی ادائیگی کو ممکن بنا سکے۔ "ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع شفعہ کے عدالتی فیصلے کی بنا پر مشفوع فیہ (جس کے بارے میں شفعہ کیا گیا ہے) کا مالک ہوا ہے جیسے کہ گویا اسے خریدا ہو۔ اور "خریداری" کے ذریعے مالک بننا قیمت کے حاضر کرنے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ ابتداءً خریداری کا یہی حکم ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی اور اسے کہا کہ اگر تو فلاں وقت تک قیمت لے کر نہ آیا تو تجھے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور پھر وہ قیمت لے کر نہ آیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر شفیع نے کہا کہ میں نے تجھے فلاں وقت تک قیمت ادا نہ کی تو میں شفعہ سے دست بردار ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق شفعہ کو ایک شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے اور اپنے حق کا ساقط کرنا ہے ایسے احکام میں سے ہے جنہیں اگر کسی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے تو وہ ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے کہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

فصل — زیر شفعہ زمین کا مالک ہونے کی شرائط کا بیان

پھر جہاں تک شفعہ کے ذریعے مالک ہونے کی شرائط کا تعلق ہے تو اس کی دو شرائط ہیں: ان میں سے ایک خریدار کی رضامندی یا پھر قاضی (عدالت) کا فیصلہ ہے، کیونکہ شریعت میں دوسرے کی شئی کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، ماسوا اس کے کہ دو طرفہ رضامندی پائی جائے یا پھر عدالتی فیصلہ ہو، لہذا ان دونوں کے بغیر اس کا مالک بننا صحیح نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ شفیع کا مالک ہونا۔ مشتری پر عقد (صفقہ) کی تفریق کا باعث نہ بنے۔ اگر وہ اس کا باعث ہو تو اسے اس کا مالک بننے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ اس تفریق میں خریدار کو شرکت کا نقصان ہے اور شریعت میں کسی کو نقصان پہنچا کر نقصان دور کرنا ممنوع ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر شفیع نے یہ چاہا کہ شفعہ کے ذریعے وہ کچھ حصہ لے لے اور کچھ حصہ چھوڑ دے، تو کیا اسے اس کا اختیار ہوگا؟ اس پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خریدی ہوئی شئی دو حال سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو اس کا کچھ حصہ دوسرے حصوں سے ممتاز ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ممتاز تو نہ ہو، مثال کے طور پر اس نے ایک ہی مکان خریدا ہو اور شفیع نے چاہا کہ اس کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ حصہ نہ لے۔ یا وہ اپنے سے متصل حصہ لے لے اور باقی حصہ چھوڑ دے۔ تو ہمارے ائمہ میں بغیر کسی اختلاف کے اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کے برعکس وہ یا تو پورا مکان لے لے یا پورا مکان چھوڑ دے۔ کیونکہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے سے عقد بیع خریدار پر متفرق ہوجائے گا، حالانکہ اسے پورے مکان کی ملکیت ایک ہی قول (قبول) کے باعث حاصل ہوئی ہے، لہذا کچھ حصے کا لینا اس میں تفریق کرنے کا موجب ہوگا جس کا

شفیع کو حق حاصل نہیں۔ پھر خواہ خریدار نے یہ مکان ایک شخص سے خریدا ہو یا ایک سے زیادہ افراد سے، حتی کہ اگر شفیع نے یہ چاہا کہ فروخت کرنے والوں میں سے ایک کا حصہ لے اور باقیوں کا چھوڑ دے تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ پھر خواہ مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ قبضہ سے قبل شفیع کو ان میں سے کسی ایک کے حصے کو لینے کا حق حاصل ہے۔ البتہ اس کے قبضے کے بعد اسے ان میں سے کسی ایک کا حصہ لینے کا حق نہیں۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضے سے قبل ان شئی کا مالک ہوجانا عقد میں تفریق کا باعث نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں یہ قبضہ بائع کے خلاف ہے۔ اور چونکہ وہ شئی اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہے لہٰذا اسے تفریق کے ضرر یعنی شرکت کے نقصان کا احتمال نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے قبضے کے بعد ایسا کرنا چاہا۔ اس لئے کہ قبضے کے بعد اس کا مالک ہونا مشتری (خریدار) کے خلاف ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اب ذمہ داری اسی پر ہے اور اس طریقے میں اس کی ملکیت میں تفریق ہوجاتی ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ قبضے سے قبل بھی مشتری کی ملکیت ایک ہی عقد (صفقہ) کی بنا پر ثابت ہوتی ہے، لہٰذا فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کے حصے کا مالک ہوجانا اس کی ملکیت میں تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگا جس سے اسے شرکت کا نقصان لاحق ہوگا۔

اور اگر دو افراد نے ایک شخص سے مکان خریدا تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک شفیع کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کا چاہے حصہ لے لے۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مکان کو لینا تفریق عقد (صفقہ) کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ عقد پہلے ہی متفرق طور پر مکمل ہوا ہے، اس لئے کہ ہر ایک کے حصے میں اس کی ملکیت اس کے علیحدہ علیحدہ قول (قبول) سے ثابت ہوئی ہے، لہٰذا یہاں عقد بیع (صفقہ) ایک نہیں ہے جس کی بنا پر یہاں اس مکان کو لینا خواہ قبضے سے پہلے ہو یا بعد میں تفریق عقد کا باعث نہیں ہوتا۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ اس صورت میں قبضے سے قبل شفیع پورے مکان سے کم لینے کا حق دار نہیں ہے، البتہ قبضے کے بعد وہ جس کا حصہ چاہے لے سکتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ قبضے سے پہلے اس کے کچھ حصہ کو لینا بائع کے قبضے میں تفریق عقد کا موجب ہے اور قبضے سے قبل اس کا مالک ہوجانا" تفریق عقد کا موجب نہیں تو چونکہ یہاں تفریق عقد بائع کے خلاف ہے لہٰذا یہ جائز نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر دونوں خریداروں میں سے کوئی ایک اپنے حصے پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا چاہے تو اس کو اس کی اجازت نہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ عقد بیع (صفقہ) شروع سے ہی متفرق طور پر حاصل ہوا ہے لہٰذا قبضے سے پہلے ایک حصے کو لینا تفریق عقد کا موجب نہیں اور تمہارا یہ کہنا کہ اس طرح قبضے میں تفریق ہوجاتی ہے درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شفیع دونوں خریداروں میں سے ایک خریدار کے حصے کا بذریعہ شفعہ مالک ہوتا ہے، لیکن وہ قبضے میں تفریق کا حقدار نہیں حتی کہ اگر اس نے قیمت ادا کردی تو وہ اس وقت تک اپنے حصے کا قبضہ نہیں لے سکتا جب تک دوسرا خریدار قیمت ادا نہ کردے، تاکہ قبضے میں تفریق نہ ہو۔ پھر خواہ اس نے نصف حصے کی الگ قیمت رکھی ہو یا تمام مکان کی ایک ہی قیمت ہو تو اصل اعتبار معاملۂ بیع (صفقہ) کے ایک یا زیادہ ہونے کا ہے نہ کہ قیمت کے ایک یا زیادہ ہونے کا۔ اس لئے کہ تفریق سے مانع ضرر (نقصان) ہے اور مشتری کو نقصان عقد بیع (صفقہ) کے ایک ہونے سے ہوتا ہے قیمت کے ایک ہون سے نہیں۔

پھر خواہ خریدار یہ عقد اپنے لئے کر رہا ہو یا کسی اور کیلئے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔ حتی کہ اگر دو افراد نے ایک ہی شخص کو اپنا وکیل بنایا اور وکیل نے دونوں کیلئے اس مکان کو خریدا اور پھر شفیع نے شفعے کا دعوی کردیا تو وہ شفعہ کے ذریعے دو میں سے ایک کا حصہ لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنایا اور ان دونوں نے ایک ہی شخص سے اس مکان کو خریدا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک وکیل کے حصے کو

لیلے۔اسی طرح اگر وکیل دس ہوں اور انہوں نے ایک ہی شخص سے مکان خریدا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک دو یا تین (یا زیادہ) سے ان کا حصہ لیلے۔امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "میں اس صورت میں خریدار کو دیکھتا ہوں یہ نہیں دیکھتا کہ اس نے کس کیلئے اسے خریدا ہے،یہی قول صحیح ہے۔اس لئے کہ کسی مکان یا(جائداد) کو بذریعہ شفعہ لینا بیع کے حقوق میں سے ہے اور اس کا حکم وکیل کی جانب راجع ہوتا ہے،لہذا اصل اعتبار وکیل کے ایک ہونے یا زیادہ ہونے کا ہے،موکل کے ایک یا زیادہ ہونے کا نہیں۔واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر فروخت شدہ مکان (یا زمین) کا کوئی حصہ دوسرے سے ممتاز ہو۔مثال کے طور پر اس نے دو مکان ایک ہی عقد بیع(صفقہ) میں خریدے پھر شفیع نے چاہا کہ ان میں سے ایک مکان لیلے اور دوسرا نہ لے۔پھر اگر تو اسے ان دونوں پر شفعہ کا حق ہو تو اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہوگی،لہذا وہ یا تو دونوں کو لے یا دونوں کو چھوڑ دے یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے ایک مکان کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لیلے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک حصے کو لینے اور ایک حصے کو نہ لینے سے مانع شرکت کا نقصان ہے اور یہاں چونکہ پہلے ہی ہر مکان دوسرے سے الگ ہے،لہذا یہاں اسے یہ نقصان نہ ہوگا۔ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ دونوں کا عقد بیع(صفقہ) ایک ہی ہے،اس لئے کہ خریدار نے دونوں مکانوں کو ایک ہی قبول کے ساتھ حاصل کیا ہے،لہذا شفیع اس میں تفریق عقد کا موجب نہیں ہوسکتا،جیسے کہ ایک مکان میں یہی حکم ہے۔رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں "ضرر شرکت" نہیں ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے،لیکن اس میں ایک اور طرح کا نقصان ہے،وہ یہ کہ عام طور پر لوگ عمدہ اور کم قیمت مکان کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کردیتے ہیں،لہذا اگر شفیع کو دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا حق حاصل ہوجائے تو وہ ان میں سے عمدہ قسم کا مکان لے لیگا،جس سے مشتری کو نقصان ہوگا۔اس لئے کہ کم قیمت(الردی)مکان کو عمدہ (جید) مکان جتنی قیمت پر کوئی نہیں لیتا،لہذا اس سے اسے مالی نقصان ہوگا۔پھر خواہ وہ دونوں گھر باہم متصل ہوں یا علیحدہ علیحدہ ہوں۔کسی ایک شہر میں ہوں یا دو الگ الگ شہروں میں۔ان تمام صورتوں میں مذکورہ اختلاف ہوگا۔وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ایک جیسا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اور اگر شفیع ان دونوں میں سے ایک پر شفعے کا حق رکھتا ہو اور دوسرے پر حق نہ رکھتا ہو،مگر فی الحقیقت دونوں کی بیع ایک عقد بیع(صفقہ) میں ہوئی ہو تو کیا اسے بذریعہ شفعہ دونوں کو لینے کا حق ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ وہ صرف وہی مکان لینے کا حقدار ہے جو اس کے مکان سے متصل ہو۔یہی امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو متصل گھروں میں روایت ہے جہاں شفیع دو میں سے ایک کا ہمسایہ ہو،کہ اسے فقط اسی مکان کے شفعہ کا حق حاصل ہے جو اس سے متصل ہے۔اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو پانی کے تالابوں کے متعلق روایت ہے جو ایک دوسرے سے متصل ہوں:ان میں سے ایک کسی شخص کی زمین سے متصل ہو اور ان کے دونوں تالابوں کے درمیان کوئی راستہ یا نہر نہ ہو،صرف بند ہو تو اسے فقط اسی تالاب میں شفعہ کا حق حاصل ہے۔جو اس سے متصل ہو۔الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ شفیع کو حق ہے کہ وہ ان دونوں کو بذریعہ شفعہ لیلے۔الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحسن (ابن زیاد) کی روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی امام محمد رحمہ اللہ ہی کی طرح تھا،مگر انہوں نے بعد میں اس سے رجوع کرلیا تھا اور اسے ایک ہی مکان کے حکم میں قرار دیا۔پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ کے ثبوت کا سبب یعنی حق ہمسائیگی دو میں سے ایک میں پایا گیا ہے،لہذا وہ ان میں سے صرف اسی کو لینے کا حقدار ہے جو اس سے متصل واقع ہے اور عقد بیع(صفقہ) اگرچہ دونوں کا اکٹھے ہوا ہے مگر وہ دو مختلف اشیاء کی طرف منسوب ہے۔اور ان میں سے ایک پر اس کے شفعے کا حق ثابت ہوچکا ہے۔مگر دوسرے حصے پر ثابت نہیں ہے،لہذا وہ صرف وہی مکان

لینے کا حقدار ہے جس سے اس کا حق شفعہ متعلق ہے، جیسے کہ اگر اس نے زمین اور جائیداد منقولہ (Movable property) ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدی تو وہ صرف زمین لینے کا حقدار ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کا سبب اگرچہ اس سے متصل مکان میں پایا گیا ہے۔ دوسرے مکان میں نہیں۔ لیکن صرف اسے دوسرے کے بغیر لینے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عقد بیع (صفقہ) میں تفریق لازم آتی ہے۔ لہذا اصل میں تو وہ اسی مکان کو لیگا جس میں سبب شفعہ پایا گیا ہے جبکہ دوسرا مکان تو وہ عقد (صفقہ) کو تفریق سے بچانے کی ضرورت کے تحت لے گا۔

فصل: شفعہ کے معاوضہ ملکیت کا بیان

پھر جہاں تک اس معاوضے کا تعلق ہے جس کے عوض وہ (شفیع) اس مکان کا مالک ہوتا ہے تو ہم اللہ تعالی کی توفیق سے کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شئی (مبیع) کی قیمت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا وہ ان اشیاء میں سے ہوگی جن کی کوئی مثل ہوتی ہے جیسے ماپ تول کر یا گن کر فروخت کی جانے والی ایک جیسی اشیاء یا پھر وہ ایسی شئی ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہوگی جیسے مزروعات، اور عددیات متقاربہ۔ جیسے کپڑا اور غلام وغیرہ۔ پھر اگر اس کی کوئی مثل ہو تو شفیع اسے اسی جیسی شئی کے عوض حاصل کرلے کیونکہ اس شئی کے عوض شفعہ کے ذریعے اسے لینا تحقیقاً درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی قیمت کے بدلے مبیع کے مالک ہونے سے عبارت ہے جس قیمت کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیگا، مگر اہل مدینہ کہتے ہیں کہ وہ فروخت شدہ شئی کی قیمت کے بدلے اسے لے لیگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے مقررہ قیمت کی ادائیگی مشکل ہونے کی صورت میں شریعت میں "بیع" کی قیمت کو واجب قرار دینا ہی اصل ہے، جیسے کہ بیع فاسدہ" میں یہی حکم ہے اور چونکہ یہاں بھی اس شئی کو مقررہ قیمت کے عوض لینا مشکل ہے، لہذا مکان اور زمین کی (بازاری) قیمت واجب قرار دی جائے گی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعے شفعہ والی (مشفوع فیہ) شئی کو لینا در حقیقت خریدار کی ادا کردہ قیمت کو ادا کر کے اسے لینا ہے، لہذا اگر تو وہ قیمت جس کو ادا کر کے مشتری اس کا مالک ہوا ہو ذوات الامثال میں سے ہے، تو اس کی ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا صورۃً اور معنیً اس کی قیمت کے بدلے اسے لینا ہوگا اور اگر اس کی وہ قیمت جس کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہے "ذوات الامثال میں سے نہیں۔ تو اس صورت میں اس کی قیمت کے بدلے اس کو لینا معنوی طور پر ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا ہے۔ اس لئے کہ قیمت لگانے والوں کی طرف سے اس کی لگائی ہوئی قیمت اس کی مالیت کا اندازہ ہوتی ہے۔ اسی لئے اس کو قیمت (Price) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اصل شئی کے قائم مقام ہوجاتی ہے لہذا یہ قیمت معنیً اسی جیسی ہے۔ جبکہ زیر نظر صورت میں مکان کی قیمت "غلام" اور "کپڑے" کی صورتاً اور معنیً ہم مثل نہیں۔ لہذا اس کے عوض اس کا مالک بننا اس کی ہم مثل شئی کے بدلے اس کا مالک بننا نہ ہوگا، جس کی بنا پر اس میں شفعہ کے ذریعے اسے لینے کا مفہوم نہ پایا گیا۔

اور اگر اس نے اس مکان کو کسی اور مکان کے بدلے فروخت کیا تو دونوں مکانوں کے شفعہ کنندگان کو حق ہوگا کہ وہ ایک مکان کو دوسرے مکان کی قیمت کے بدلے حاصل کرلیں۔ اس لئے کہ مکان ذوات الامثال میں سے نہیں، لہذا اس کو اس کی ہم مثل شئی کے عوض لینا ممکن نہ ہوگا، جس کی بنا پر وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیگا جیسے کہ غلام اور کپڑے کا یہی حکم ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان کسی سامان کے عوض خریدا، مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ سامان تلف ہوگیا تو "بائع" اور مشتری کے درمیان بیع ختم ہوجائے گی، مگر شفیع کو شفعہ کا حق باقی رہے گا۔

اسی طرح اگر مشتری نے مکان پر قبضہ کرلیا ہو مگر اس نے ابھی تک (اس کی قیمت کے طور پر) مقررہ سامان (عرض) اس کے سپرد نہ کیا یہاں تک کہ وہ تلف ہوگیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں صورتوں میں بیع کا باطل ہونا اس بنا پر ہے کہ عرض (سامان) مبیع ہے، کیونکہ مبیع فی الحقیقت وہ شئی ہے جو تعین کے ساتھ بیع میں متعین ہوجائے۔ اور سامان (عرض) بھی بطور قیمت بیع میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے لہذا وہ مبیع ہوگا اور مبیع کا قبضے سے قبل تلف ہوجانے سے بیع کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے کیونکہ اس شئی کے تلف ہوجانے کے بعد دوسرے کے سپرد کرنا مشکل ہے۔ لہذا اس صورت میں اس بیع کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ جس کی بنا پر وہ بیع باطل ہوجائے گی۔ رہا شفیع کیلئے حق شفعہ کا باقی رہنا تو وہ اس لئے ہے کہ یہاں واجب سامان (عرض) کی قیمت ہے فی نفسہ وہی شئی نہیں اور اس کی قیمت کو ادا کرنا اس کے بس میں ہے۔ سو شفیع کے حق میں مبیع کا باقی رہنا اور اس کا تلف ہوجانا ایک ہی مفہوم رکھتا ہے۔

پھر شفیع اس کو اسی قیمت کے عوض لیتا ہے جو قیمت "عقد" کی وجہ سے لازم ہوئی ہے نہ کہ اس پر واجب شدہ بدلِ عوض کے ساتھ۔ اس لئے کہ، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اسی طرح اس شئی کو لینا ہے جس طرح کہ اسے خریدار نے لیا ہو اور مشتری نے اسے اسی مقررہ قیمت (شئی) کے عوض حاصل کیا تھا، جو اس عقد کے بدلے اس پر واجب ہوئی تھی۔ لہذا شفیع بھی اسی کے عوض اسے لے لیگا۔ حتی کہ اگر اس نے اس مکان کو درہموں اور دیناروں کے عوض لیا ہو مگر بعد ازاں خریدار نے ان کی جگہ سامان دے دیا تو شفیع اس مکان کو درہموں اور دیناروں کے بدلے ہی لیگا نہ کہ مذکورہ سامان کے عوض، کیونکہ اس عقد کے نتیجے میں اس پر درہم اور دینار ہی واجب ہوئے تھے، اور سامان تو بائع نے دوسرے عقد یعنی تبادلے سے حاصل کیا ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ یہ سامان مذکورہ عقد کی بنا پر اس پر واجب نہ ہوا تھا اور یہاں یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ بائع نے سامان (عرض) کو ابتداءً ہی قیمت کے بدلے حاصل کیا تھا اور پھر شفیع آگیا تھا۔ اور اگر فی الواقع ایسے ہوا ہوتا تو ایسی صورت میں وہ اس کی قیمت کے بدلے اسے حاصل کرتا نہ کہ سامان کی عوض، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر خریدار نے بائع کو مقررہ قیمت سے زیادہ قیمت ادا کردی تو یہ اضافہ شفیع کو ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفیع تو اسی قیمت کے بدلے اسے لیتا ہے۔ جو قیمت مذکورہ عقد کے بدلے لازم ہوئی ہے اور یہ اضافہ شفیع کے حق میں اس عقد کے عوض لازم نہیں آتا کیونکہ فی الحقیقت یہ اضافہ بیع کے وقت معدوم تھا۔ ماسوا اس کے کہ اس اضافی قیمت کو فریقین کے حق میں ان کے سابق تصرف کی تصحیح کیلئے عقد بیع کے وقت سے موجود سمجھا جاتا ہے، اور چونکہ اس اضافی قیمت کی موجودگی شفعہ کنندہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگی، لہذا یہ اضافہ اس کے حق میں قیمت تصور نہ ہوگا بلکہ وہ ابتداء سے ہی ھبہ ہوگا، جس کے ساتھ شفعہ کا کوئی تعلق نہ ہوگا، جیسے کہ ابتدائی ھبہ کا بھی حکم ہے۔

اور اگر بائع نے خریدار کیلئے قیمت میں کمی کردی یا اس کو کچھ حصے سے بری الذمہ کردیا تو شفیع باقی قیمت کے عوض اسے لے لیگا، اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوجاتی ہے جو شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی۔ جیسے کہ یہ معاملہ (عقد) اتنی ہی قیمت پر قیمت میں اضافہ کے ہوا تھا۔ بخلاف جو اس کے حق میں ظاہر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ قیمت کو زیادہ بڑھانے میں تو شفیع کا نقصان ہے، مگر کمی میں نہیں اور اگر اس نے پوری قیمت معاف کردی تو شفیع کے لئے پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو بیع باطل ہوجائے گی، کیونکہ بغیر قیمت کے بیع جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر یہ کمی شفیع کے حق میں صحیح نہ ہوگی اور اس کے حق میں یہ کمی کالعدم ہوگی، لہذا وہ پوری قیمت کے بدلے اسے لے گا اور اس کی قیمت میں کچھ بھی کمی نہ ہوگی، کیونکہ پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ یہ کمی صرف خریدار کے حق

میں صحیح ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ اسے پوری قیمت سے بری کردے اور اگر اس نے ادھار قیمت پر مکان خریدا تو شفیع کو اختیار ہوگا: وہ چاہے تو پوری قیمت ادا کر کے اس سے لےلے اور چاہے تو مدت گزرنے کا انتظار کرے اور جب خریدار کو دی گئی مدت گزر جائے تو اس وقت وہ اس سے اسے لےلے، مگر اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اسے فوری طور پر مگر ادھار قیمت کے عوض اس سے لےلے، کیونکہ شفیع اسی قیمت کے عوض لینے کا حق رکھتا ہے جو بیع کی بنا پر واجب ہوئی ہو جبکہ یہ قیمت بیع کی بنا پر واجب نہیں ہوئی بلکہ یہ تو شرط کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور یہ شرط شفیع کے حق میں نہیں پائی گئی اسی لئے مشتری کا خیار شفیع کیلئے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ اسے "خیار شرط" کے ساتھ خریدے تو چونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے جو شفیع کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا اسے خیار شرط حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح بائع کا عیب سے بری ہونا بھی شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے اور یہ شرط شفیع کے ساتھ نہیں پائی گئی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور شفیع کو حق ہوگا کہ وہ وقتی طور پر اسے لینے سے رک جائے، کیونکہ شفیع شفعہ کے ذریعے اسے لینے پر مجبور نہیں اور اگر شفیع نے فوری قیمت ادا کر کے اسے فوری لینے کو ترجیح دی تو بائع کی طرف سے خریدار پر بدستور ادھار قیمت واجب الادا رہے گی، کیونکہ شفیع کا خریدار سے اسے لینا اس کا ابتدا سے ہی اس کا مالک بننے کی طرح ہے جیسے کہ اس نے اسی سے خریدا ہو، لہذا اس سے پہلی بیع کا باطل ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ پہلی بیع اپنے حال پر بحال رہے گی۔ اور مدت مقررہ تک قیمت بھی حسب سابق رہے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے ادھار قیمت پر مکان خریدا ہو تو اس صورت میں بھی شفیع کیلئے ضروری ہوگا کہ جیسے ہی اسے بیع کا پتہ چلے تو وہ شفعہ کا مطالبہ کردے۔ پھر اگر وہ اس مدت تک خاموش رہا تو یہ اس کی اپنے حق شفعہ سے دست برداری ہوگی، مگر پھر انہوں نے اپنے ہی قول سے رجوع کرلیا اور کہا کہ مہلت گزرنے کے بعد اگر اس نے شفعہ کا مطالبہ کردیا تو اسے شفعے کا حق ہوگا اگرچہ اس نے بیع کا علم ہونے کے وقت اس کا مطالبہ نہ کیا ہو۔ ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبے کا وقت وہ ہے جب اسے بیع کا علم ہو، ادائیگی قیمت کیلئے حاصل کردہ مدت پوری ہونے کا وقت نہیں، تو چونکہ مطالبہ کرنے میں اس نے بلاعذر تاخیر کردی ہے۔ لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ ان کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبہ بذات خود مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ اصل مقصود حق شفعہ کی تاکید اور اس کا استقرار (پختہ ہونا) ہے۔ اسی طرح حق شفعہ کی تاکید بذات خود مطلوب نہیں، بلکہ وہ تو مکان حاصل کرنے کیلئے ہے۔ جس کی بنا پر اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ دی گئی مہلت آنے تک اسے نہ لے، اسی طرح اسے مقررہ مدت آنے تک مطالبہ نہ کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل: شفعہ کے ذریعے ملکیت میں آنے والی اشیاء

ایسی اشیاء جن کا شفیع بذریعہ شفعہ مالک ہوسکتا ہے تو درحقیقت یہ وہی اشیاء ہیں جن کا خریدار خریداری کے ذریعے مالک ہوا ہو، خواہ (اصلاً براہ راست) مالک ہوا ہو یا تبعاً (ضمنی طور پر) بشرطیکہ وہ شئی شفعہ کے ذریعے اس کا مالک بننے کے وقت مشفوع فیہ کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے عمارت، پودوں، کھیتی اور پھل وغیرہ، یہ استحسان ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ مشفوع فیہ میں موجود عمارت، پودوں، کھیتی اور پھلوں وغیرہ کا مالک نہیں ہوسکتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شفیع فقط اسی شئی کا مالک ہوسکتا ہے جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہو اور یہ حق شفعہ اسے زمین (Immoveable property) میں حاصل ہوتا ہے منقولہ اشیاء میں نہیں، جبکہ مندرجہ بالا تمام اشیاء مال منقولہ ہیں، لہذا اسے ان میں حق شفعہ حاصل نہ ہوگا جس کی بنا پر بذریعہ شفعہ وہ ان کا مالک نہیں ہوسکتا خاص طور پر کھیتی اور پھل وغیرہ کا۔ کیونکہ یہ دونوں اشیاء بذات خود "مبیع" اور

مقصود بالذات ہوتی ہیں، اور عقد بیع میں صراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں، لہذا ان دونوں میں حق شفعہ نہ تو اصلاً ثابت ہوگا اور نہ تبعاً۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ حق شفعہ جب کسی جگہ میں ثابت ہوجائے تو اس کی تبعی اور ضمنی اشیاء میں بھی ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ تابع اشیاء کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے اور یہ تمام اشیاء زمین سے حالت اتصال میں زمین کے تابع ہیں۔ عمارت اور پودوں کا تابع ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں اشیاء زمین کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح کھیتی اور پھل بھی، کیونکہ یہ دونوں اشیاء پودوں کے ساتھ قائم ہیں اور پودے زمین کے ساتھ قائم ہیں، لہذا پودوں کے واسطے سے یہ دونوں اشیاء زمین کے تابع ہونگی، جس کی بنا پر دونوں اشیاء میں بھی یہ حکم تبعی (ضمنی) طور پر ثابت ہوجائے گا اور شفیع شفعہ کی بنا پر بر بنائے تبعیت اس کا مالک ہوجائے گا۔ البتہ دونوں اشیاء عقد بیع میں صراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں۔ حالانکہ وہ از روئے نص (روایت) زمین کے تابع ہیں۔ ہم عنقریب اس روایت کو "کتاب البیوع" میں نقل کریں گے، کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من باغ نخلاً قدابرت فثمرتها للبائع الا ان يشترطها المبتاع

(جس کسی نے کھجور کا کوئی درخت فروخت کیا جس کا پھل پکا ہوا ہو۔ تو اس کا پھل بائع کیلئے ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی فروخت کی شرط لگادے۔)

تو جب تک عمارت اور درخت زمین سے متصل رہیں شفیع ان کو زمین سمیت سابقہ قیمت کے عوض لینے کا حقدار رہے گا۔ اسی طرح وہ زمین کو پھل اور کھیتی سمیت سابقہ قیمت کے عوض لینے کا مجاز ہوگا، خواہ کھیتی ابھی چھوٹی (بقل) ہو یا کاٹی جانے کے لائق، بشرطیکہ وہ زمین کے ساتھ متصل ہو، پھر اگر اس کا زمین کے ساتھ اتصال ختم ہوجائے (اسے کاٹ لیا جائے) اور پھر شفیع شفعے کا دعوی کرے تو ایسی صورت میں شفیع کیلئے اسے حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ زرعی جنس اصل صورت (عین) میں موجود ہو پھر خواہ اس کھیتی کا زمین سے الگ ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہو یا خریدار یا کسی غیر شخص (اجنبی) کے کسی عمل کے باعث، کیونکہ ان اشیاء میں حق شفعہ قیاس کے برخلاف، ان کے تابع زمین ہونے کی بنا پر ثابت ہوا ہے اور اب ان اشیاء کا اتصال ختم ہوجانے کے باعث ان کا تابع ہونا باقی نہ رہا ہے۔

لہذا یہ حکم اب دوبارہ اصل قیاس کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر کیا شفیع سے ان اشیاء کی قیمت کے مطابق قیمت کم کی جائے گی۔ یا نہیں؟ یہ صورت حال دو حال سے خالی نہ ہوگی:

یا تو یہ اشیاء "عقد بیع" میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہونگی اور یا نام لئے بغیر داخل نہ ہوتی ہوں گی۔ اگر تو یہ اشیاء عقد بیع میں نام لیے بغیر داخل ہوتی ہوں، جیسے عمارت اور درخت وغیرہ، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہوا ہو، مثال کے طور پر کھیتی ہونے کی صورت وہ جل جائے یا پانی میں ڈوب کر برباد ہوجائے یا باغ ہونے کی صورت میں اس کے درخت سوکھ جائیں تو ایسی صورت میں قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی، اور شفیع پوری قیمت کے عوض اس جگہ کو لے سکتاہے۔ البتہ اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اسے لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر مکان ہو اور اس کی چھت گر جائے تو خواہ اصل عمارت کھڑی رہے یا وہ بھی ختم ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ القدوری نے اپنی مختصر القدوری رحمہ اللہ میں اس کا یہی حکم بیان کیا ہے اور اس صورت کو کھیتی کے جل جانے اور پانی میں ڈوب جانے کے مساوی قرار دیا ہے۔ مگر الکرخی رحمہ اللہ نے ان کے مابین فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ جل جائے یا غرق ہوجائے اور اس میں سے کچھ باقی نہ رہے تو اس کی قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ اور اگر وہ عمارت گرجائے تو "شفیع" سے اس کی قیمت کے مطابق قیمت میں کمی کردی جائے گی۔ انہوں نے آسمانی آفت سے اس کی ہلاکت اور خریدار یا اجنبی کے کسی عمل سے اس کے اتلاف کو یکساں قرار دیا ہے، البتہ ان کے درمیان انہوں نے ایک اور پہلو سے فرق کیا ہے۔ وہ یہ کہ

وہاں اس کی قیمت کا اس سے اتصال کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا، جس کی رو سے وہاں قیمت کو بنی ہوئی عمارت سمیت جگہ اور خالی زمین پر تقسیم کردیا جائے گا اور خریدار صرف زمین کی قیمت کے مساوی قیمت وصول کرسکے گا اور یہاں ان اشیاء کا زمین سے الگ اور علیحدہ ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا اور ان کی قیمت کے مطابق رقم اصل قیمت سے منہا کردی جائے گی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا القدوری نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ عمارت تابع ہے اور جو اشیاء تابع ہوں قیمت میں ان کا الگ سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ اس کے فعل یعنی تلف کرنے اور اس پر قبضہ کرنے باعث مقصود بالذات ہوجاتی ہیں۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر وہ جل جائے یا پانی میں ڈوب جائے تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ان اشیاء کا زمین سے الگ ہونا خریدار یا اجنبی شخص کے کسی عمل کے باعث ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ عمارت کو گرادے یا درخت کو کاٹ دے تو ان اشیاء کی قیمت کے مطابق اس شئ (مبیع) کی قیمت میں کمی کردی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کے تلف کردینے کے فعل کی بنا پر یہ اشیاء مقصود بالذات ہو گئی ہیں، لہذا اب ان اشیاء کا قیمت میں حصہ ہوگا، جیسے کہ غلام کے اطراف (ہاتھ پاؤں) کا یہی حکم ہے، اور قیمت کو بنی ہوئی عمارت اور خالی زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ جب عمارت کی قیمت اس میں سے منہا ہو گئی تو وہ اس کے فعل، یعنی اس کو گرادینے کی بنا پر، مضمون (قابل ضمان) ہوگی۔ اور عمارت کو گرانے کا واقعہ اس وقت پیش آیا ہے جب وہ (عمارت) اس زمین کے ساتھ متصل تھی۔ لہذا وہاں بنی ہوئی عمارت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب الکرخی کی بہ جہت کے مطابق عمارت از خود گر گئی ہو، تو چونکہ یہاں کسی کے فعل کے بغیر وہ عمارت گر گئی ہے، لہذا اس کی قیمت لگانے میں گرائے جانے کے دن کی حالت اعتبار ہوگا۔

اور اگر خریدار نے تو خود اس عمارت کو نہ گرایا ہو لیکن اس نے عمارت کو بغیر زمین کے فروخت کیا ہو پھر شفیع آگیا ہو تو وہ عمارت اور زمین دونوں کا حقدار ہوگا، لہذا وہ ان دونوں کو اس سے لے لیگا اور عمارت میں (سابقہ) بیع ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے عمارت کو فروخت کیا ہے اور زمین کے تابع ہونے کے باعث شفیع کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر چونکہ عمارت زمین سے متصل ہے، لہذا بیع کو باطل کرنے کی یہی ایک صورت (سبیل) ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اصل، یعنی زمین، کو فروخت کیا ہوتا پھر شفیع آجاتا تو اسے حق تھا کہ وہ اسے لے لیتا اور بیع کو توڑ دیتا، جیسا کہ ہم نے (سابقہ اوراق میں) بیان کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ شئ ایسی ہو جو نام لیے بغیر عقد بیع میں داخل نہ ہوتی ہو، جیسے پھل اور کھیتی تو ان اشیاء کے مطابق زمین کی قیمت میں کمی کردی جائے گی۔ خواہ ان اشیاء کا ضائع ہونا کسی آسمانی آفت کے باعث ہوا ہو یا کسی انسان کے فعل کے باعث، بخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہ عمارت جل جائے یا پانی میں ڈوب جائے یا منہدم ہوجائے تو القدوری رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی، کیونکہ عمارت بیع میں ضمنی طور پر ہے۔ مقصود بالذات کھیتی نہیں، جیسا کہ اس میں بیع کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ مقصود بالذات کے طور پر اور جو اشیاء کسی دوسری شئ کے تابع ہو قیمت میں ان کا اس وقت تک کوئی حصہ نہیں ہوتا جب تک وہ مقصود بالذات نہ ہو جائیں اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ رہے پھل اور کھیتی وغیرہ تو ان میں سے ہر ایک شئ مقصود بالذات ہے۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ یہ اشیاء نام کی صراحت کے بغیر عقد بیع میں داخل سمجھی جاتی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ قیمت میں ان کا حصہ مخصوص کردیا جائے اور اگر وہ شئ ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت بھی ہلاک سمجھی جائے گی، خواہ وہ شئ از خود ہلاک ہوئی ہو یا کسی کے تلف کرنے سے تلف ہوئی ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس کی قیمت جس دن بیع ہوئی اسی دن کی معتبر ہوگی، کیونکہ اس نے وہ حصہ عقد بیع کی بنا پر لیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت عقد والے دن کی معتبر ہوگی، لہذا قیمت کو زمین اور عقد بیع کے وقت موجود فصل کی قیمتوں پر تقسیم کردیا جائے گا، لیکن ان کی قیمت کا کیسے اعتبار کیا جائے؟ آیا عقد (معاملہ) کے وقت ان کا الگ الگ اعتبار کیا جائے یا فصل کے، پکنے کے بعد کی حالت میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو وہ ناپختہ (بقل) ہو تو فصل کی قیمت کا اس کے علیحدہ اور کٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا: جس کی رو سے ان کی قیمت مجموعی قیمت میں سے کم کردی جائے گی، مگر امام محمد رحمہ اللہ سے النوادر میں مروی ہے کہ فصل کے کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا، لہذا پہلے زمین کی اس طرح قیمت لگائی جائے گی کہ اس میں کھیتی اور پھل موجود ہو اور پھر کھیتی اور پھل کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا اسے "شفیع" سے ساقط کردیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں فصل اس سے متصل ہونے کی حالت میں شامل ہوئی تھی، لیکن جب اس پر اس کا حق شفعہ ثابت ہوا ہے اس وقت وہ اس سے علیحدہ کی جاچکی تھی، یہی ماجرا پھل کے ساتھ بھی پیش آیا ہے، لہذا ان کے زمین سے متصل ہونے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، علاوہ ازیں کہ فصل علیحدہ کردی جائے اور پھل کاٹ دیا جائے تو ان کی زیادہ قیمت نہیں رہتی، لہذا اس سے شفیع کو نقصان ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ "شفیع" کا حق ان اشیاء کا اتصال ختم ہونے کے بعد ساقط ہوا ہے، لہذا ان اشیاء کی زمین سے علیحدہ ہونے کے وقت کی قیمت کا لحاظ کیا جائے گا، نہ کہ ان کے متصل ہونے کی حالت کا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں بیج ڈالا ہوا ہو، مگر وہ ابھی تک اگا نہ ہو پھر وہ بیج اس کے بعد اگ آیا اور خریدار نے اسے کاٹ لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کو بیج کی قیمت اور زمین پر تقسیم کردیا جائے گا اور اس کے مطابق اس کی قیمت سے مذکورہ رقم کم کردی جائے گی۔ اس کی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی بیجی ہوئی (مزروعہ) ہونے کی حالت میں اور خالی ہونے کی حالت میں قیمت لگائی جائے گی۔ پھر دونوں قیمتوں میں جتنا فرق ہوگا وہ فرق اس سے کم کردیا جائے پھر اگر "شفیع" نے زمین کو درختوں سمیت اس کی قیمت کے حصے کے مطابق کرائے (اجارہ) پر دیدیا اور پھل بائع کے قبضے میں رہا تو کیا "مشتری" کیلئے خیار ثابت ہوگا؟ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ پھل مشتری کو قبول کرنا لازمی ہیں اور اسے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر شفیع کے بذریعہ شفعہ زمین لینے سے قبل بائع نے خود پھل کو تلف کردیا تو "مشتری" کو اختیار (خیار) ہوگا: اگر تو وہ چاہے تو زمین کے حصہ کی قیمت ادا کر کے اسے لیلے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے، کیونکہ جب اس نے پھل کو خود ہی تلف کردیا ہے تو اس نے "خریدار" پر اس کے عقد بیع (صفقہ) کو اس کے مکمل ہونے سے قبل اس کی رضامندی کے بغیر متفرق کردیا ہے۔ جس سے اسے خیار ثابت ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب شفیع زمین کو بذریعہ شفعہ لیلے کیونکہ یہاں تفریق مشتری (خریدار) کی رضامندی سے ثابت ہوئی ہے، اس لئے کہ شفیع کا حق لازمی حق کے طور پر لیے ہوئے مال (ماخوذ) میں ثابت تھا، لہذا وہاں تفریق ایک شرعاً ثابت شدہ لازمی حق کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوئی ہے۔ تو گویا مشتری (خریدار) اس پر رضامند تھا اور جو تفریق دوسرے کی رضامندی سے کی جائے اس میں دوسرے فریق (Party) کیلئے خیار ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب یہ اشیاء عقد بیع کے وقت زمین سے متصل ہوں اور شفعہ کے ذریعے شفیع کی ملکیت میں آنے تک اتصال برقرار رہے یا اس سے قبل یہ اتصال زائل ہوجائے اور پھر شفیع شفعہ کا مطالبہ کردے، لیکن اگر عقد بیع کے وقت وہاں کچھ بھی موجود نہ ہو اور اس کے بعد کوئی شئی پیدا ہوئی، پھر شفیع آیا۔ پھر اگر تو وہ حادث (پیدا ہونے لگنے والی) شئی ایسی ہو جس میں "بیع" کا حکم تبعاً (ضمنی طور پر) ثابت ہوتا ہو جیسے پھل۔ مثال کے طور پر جب بیع ہوئی اس وقت

درخت پر کوئی پھل موجود نہ ہو اور اس کے بعد درخت پر پھل اگ آیا اور پھر شفیع آگیا۔ تو جب تک یہ پھل درخت کے ساتھ متصل ہو شفیع اسے اسی قیمت کے عوض زمین سمیت لینے کا حقدار ہوگا، یہ استحسان ہے، اس لئے کہ درخت کی وساطت سے پھل کے زمین میں پیوست ہونے کے باعث اس میں بیع کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے، لہذا یہ پھل تبعاً مبیع (فروخت شدہ) تصور ہوگا جس کی بنا پر اس میں حق شفعہ تبعاً ثابت ہوگا۔ خواہ ان درختوں پر موجود پھل مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو یا بائع کے قبضے میں، کیونکہ حق شفعہ دونوں حالتوں میں ثابت ہے۔ لیکن اگر اس پھل کو کاٹ لیا جائے اور پھر شفیع آجائے پھر اگر تو وہ پھل "مشتری" (خریدار) کے قبضے میں پیدا ہوا ہو تو شفیع کو اختیار ہے: وہ چاہے تو زمین اور درخت کو سابقہ قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ البتہ قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی۔ پھر خواہ اس کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت سے ہوا ہو اور اس کے تلف ہونے کے بعد بھی درخت اپنی جگہ موجود ہو یا موجود نہ ہو اور یا اس کی بربادی کسی انسانی فعل کی بنا پر ہوئی ہو دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اگر تو اس کی بربادی کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہوئی اور درخت کا تنا قائم ہو یا گر گیا ہو تو اس لئے کہ حالت اتصال میں وہ زمین کے تابع ہے اور اس پر کوئی ایسا فعل وارد نہیں ہوا جس کی بنا پر وہ مقصود بالذات ہو گیا ہو اور جو شئی تابع ہو وہ قیمت کا حصہ نہیں ہوتی۔

اور اگر اس کا تلف ہونا کسی انسانی فعل کی بنا پر ہوا ہو مثال کے طور پر اسے خریدار نے کاٹ لیا ہو پھر خواہ اس کا تنا کھڑا ہو یا وہ بھی گر گیا ہو تو تب اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس پر نہ تو عقد بیع ہوا ہے اور نہ ہی قبضہ۔ اور اگر وہ (پھل یا درخت) بائع کے قبضے میں پیدا ہوا پھر اگر اس کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہو اور وہ درخت موجود ہو یا نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ اگر شفیع چاہے تو زمین اور درخت کو تمام قیمت کے عوض حاصل کر لے اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا فعل نہیں پایا گیا جس کی بنا پر یہ شئی مقصود بالذات گئی ہو کہ اس کے بالمقابل قیمت کا اعتبار کیا جاتا، اور اگر اس کی بربادی بائع کے کسی عمل کی بنا پر ہوئی ہو، مثلاً یہ کہ اس نے خود اس کو تلف کر دیا ہو تو "شفیع" سے اس کے مطابق قیمت میں کمی کر دی جائے گی، کیونکہ تلف کر دینے کی بنا پر وہ پھل مقصود بالذات ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ پیدا ہونے والی شئی (حادث) ایسی ہو کہ جس میں بیع کا حکم نہ اصلاً ثابت ہوتا ہو اور نہ تبعاً۔ مثال کے طور پر خریدار نے وہاں کوئی عمارت بنائی یا کوئی پودا لگایا یا اس نے کوئی فصل کاشت کی پھر شفیع آگیا تو اگر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو جائے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ عمارت اور درخت کو اکھیڑ لے اور خالی زمین شفیع کے حوالے کر دے۔ البتہ اگر کہ اس کے اکھیڑنے کی صورت میں زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا وہ چاہے تو زمین کو عمارت سمیت لیلے اور عمارت اور درختوں کی اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں قیمت ادا کر دے اور چاہے تو مشتری کو ان کے اکھیڑنے پر مجبور کرے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ مشتری کو عمارت اور درخت کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کرے، بلکہ وہ زمین کی قیمت الگ دے اور عمارت اور درخت کی قیمت کھڑے ہونے کی حالت میں الگ ادا کرے اور چاہے تو وہ اسے چھوڑ دے (اور اسے نہ لے)، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مشتری نے زمین میں کوئی فصل کاشت کی پھر شفیع آگیا تو مشتری کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، البتہ فصل پکنے کا انتظار کیا جائے گا اور پھر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا جو پوری قیمت کے ساتھ زمین کو لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کے اکھیڑنے پر مجبور کرنے کی صورت میں خریدار کا نقصان ہے۔ جس میں اس کی ملکیت کے تصرف کو باطل قرار دینا پایا جاتا ہے، جبکہ ہمارا مسلک فریقین کی رعایت پر مبنی ہے۔ مشتری کی رعایت رکھنا تو ظاہر ہے کہ اس میں اس کے حق کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ رہا شفیع کی رعایت تو وہ اس لئے کہ وہ عمارت کو قیمت کے عوض لے سکتا ہے اور کسی شئی کو قیمت کے عوض لینے میں کسی کا کوئی

نقصان نہیں۔ ظاہر روایت کی (دلیل) یہ ہے کہ شفیع کا حق عمارت بنانے سے قبل زمین سے متعلق تھا اور عمارت بنانے سے یہ حق ختم نہیں ہوا، بلکہ یہ حق باقی رہا تو جب اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو گیا تو یہ مکان اس کی ملکیت ہو گیا لہذا اسے اس کی ملکیت اسے سونپ دینے کو کہا جائے گا اور ایسا اس عمارت کو گرائے بغیر ممکن نہیں، جس کی بنا پر اسے اس عمارت کے گرانے کو کہا جائے گا۔ اسی لئے استحقاق نکل آنے پر غاصب اور خریدار کو اسے گرانے کو کہا جاتا ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس کے گرائے جانے میں مشتری کا نقصان ہے تو ہم کہتے ہیں، کہ درست ہے، لیکن اس نقصان کا ذمہ دار وہ خود ہے، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی جگہ عمارت بنائی ہے جس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق متعلق ہے۔

اور اگر شفیع نے شفعہ کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا اور اس پر عمارت بنالی اور پھر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا اور شفیع کو عمارت گرائے جانے کو کہا گیا تو شفیع اس کی قیمت "مشتری" سے وصول کرے گا، مگر اس سے عمارت کی قیمت وصول نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر اس نے بائع سے اسے لیا ہو تو وہ اس سے بھی عمارت کی قیمت وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ عمارت کی قیمت کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعے زمین کا لینا "مشتری" سے خریداری کی طرح ہے اور اگر اس نے اسے اس سے خریدا ہوتا تو وہ اس سے قیمت وصول کرتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس سے یہ زمین بذریعہ شفعہ حاصل کی ہے تو تب بھی اسے عمارت کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے دھوکہ پایا گیا ہے۔ اور خریدار کو سلامتی کی ضمانت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہر بائع مشتری کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنا چاہتا ہے اور وہ اس میں بنائی جانے والی عمارت کی سلامتی کا از روئے دلالت ذمہ دار ہوتا ہے تو جب اس کی عمارت محفوظ نہیں رہی تو مشتری بر بنائے ضمانت اسے اس کی قیمت واپس کرے گا، کیونکہ دھوکہ دہی سے ضمانت درحقیقت کفالت کی ضمانت ہے، اور یہاں مشتری کی جانب سے "شفیع" کو دھوکہ نہیں دیا گیا۔ اس لئے کہ وہ تو اس کو اپنی ملکیت منتقل کرنے پر مجبور ہے اور دھوکہ دہی سے ضمانت کی صورت میں رجوع کا حق خود مختار شخص کی طرف ہوتا ہے، مجبور شخص کی طرف نہیں۔ جیسے کہ محبوس باندی کو اگر کوئی شخص خریدے پھر اس سے اس کا پرانا مالک قیمت کے بدلے اسے لیلے اور اس کو ام ولد بنالے، مگر اس کے قبضے کے دوران کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آئے تو اس کے حالاف باندی سے مجامعت اور بچے کی قیمت کا فیصلہ کر دیا جائے۔ تو وہ اس کی وہ قیمت جو اس نے مشتری کو ادا کی تھی اس سے واپس لے لیگا، مگر اس سے بچے کی قیمت واپس نہ لے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنالیا پھر اس کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو اس صورت میں مشتری (خریدار) اس کی اور بچے کی قیمت بائع سے وصول کرے گا، کیونکہ اسے اس کی جانب سے دھوکہ دیا گیا ہے، مگر مشتری کو "حربی" سے لینے میں کوئی دھوکہ نہیں دیا گیا۔ کیونکہ وہ تو اس قیمت کے بدلے اس کو اپنی ملکیت میں لینے پر مجبور ہے۔ جو اس حربی نے وصول کی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل: زیر شفعہ شئی کو کسی شخص سے وصول کیا جائے

مختصراً یہ کہ شفیع وہ (اراضی) اس شخص سے حاصل کرے گا جس کے قبضے میں وہ شفعہ کے وقت موجود ہو، اگر تو وہ اس وقت بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے نقد قیمت ادا کر کے اسے لے لیگا اور ذمہ داری اس پر ہوگی اور اگر وہ اس وقت خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے قیمت ادا کر کے اسے لے لیگا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ خواہ خریدار اپنی جانب سے

یہ معاملہ کر رہا ہو یا کسی اور کی جانب سے، مثلاً اس طرح کہ وہ اس مکان کی خریداری اور قبضے کیلئے کسی اور کا وکیل ہو، پھر شفیع آجائے، یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ وکیل کے ہاتھ سے اسے نہیں لے سکتا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے اس زمین کو اپنے لئے نہیں خریدا۔ اس نے تو اپنے موکل کیلئے اسے خریدا ہے، لہذا وہ اس کا خصم (عدالتی فریق نزاع) نہ ہوگا، بلکہ اس کا فریق نزاع تو اس کا موکل ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اس سے اسے نہیں لے سکتا، لیکن اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ یہ مکان اپنے موکل کو سونپ دے۔ پھر جب وہ اسے سونپ دے تو شفیع اس سے وہ مکان لے لیگا۔

ظاہری روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ عقد بیع کے حقوق میں سے ہے اور یہ عقد وکیل کی جانب لوٹتا ہے اور وکیل حقوق میں ویسے ہی ذمہ دار ہے جیسے کہ اپنے لئے خریدنے والا شخص، جس کی بنا پر وہ شفیع کا عدالتی فریق نزاع ہوگا، لہذا وہ اس سے قیمت کے بدلے مکان لے لیگا اور اس کی ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی اور اگر وکیل نے یہ مکان اپنے موکل کو سونپ دیا پھر شفیع آیا تو اب وہ مکان موکل سے لیگا اور اسی کو قیمت ادا کرے گا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ یہاں شفیع وکیل کا عدالتی فریق نزاع نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے موکل کو مکان سونپ کر مکان سے بیدخل ہو گیا ہے، جس کی بنا پر وہ عدالتی فریق نزاع ہونے سے بھی خارج ہو گیا ہے، جیسے کہ بائع اگر مکان مشتری کو سونپ دے تو ایسی صورت میں شفیع کو بائع کے ساتھ مقدمہ بازی کا کوئی حق نہیں رہتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ البتہ اگر مکان بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اسی کا اس وقت تک فریق نزاع نہیں ہوتا جب تک مشتری (خریدار) موجود نہ ہو۔ تاہم اگر وہ مکان وکیل کے قبضے میں ہو تو وہ اس کا فریق نزاع ہوگا، اگرچہ موکل حاضر نہ ہو۔ اس لئے کہ وکیل اپنی وکالت کی بنا پر موکل کے قائم مقام ہے، جبکہ بائع مشتری کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا جو ضروری تقاضا ہے وہ یہاں نہیں پایا جاتا۔

پھر اگر مشتری نے شفعہ کے متعلق شفیع کے دعویٰ کرنے سے قبل کہا "میں نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے" اور اس نے اسے سونپ دیا۔ پھر شفیع آیا تو اس صورت میں اس کے اور شفیع کے درمیان کوئی عدالتی مقدمہ بازی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے شفیع کا فریق نزاع بننے سے قبل اس مکان کا کسی اور کیلئے اقرار کرلیا ہے، لہذا اس کا اقرار درست تصور ہوگا، کیونکہ یہاں اس زمین پر کوئی تہمت نہیں اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کی وکالت معلوم و متعارف ہو۔ اور اگر اس نے شفیع کی جانب سے مقدمہ دائر کرنے کے بعد اقرار کیا تو وہ مذکورہ عدالتی مقدمہ بازی سے بری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے اس اقرار کے متعلق اس پر تہمت ہے کہ وہ شفیع کا فریق نزاع بننے سے بچنا چاہتا ہے۔ لہذا اس کے اس حق کو باطل کرنے میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کوئی ثبوت پیش کردیا کہ اس نے خریداری سے قبل یہ کہا تھا کہ اس نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے تو اس کا ثبوت قبول نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر یہ ثبوت صحیح بھی ہو تو تب بھی یہ اسے عدالتی مقدمہ بازی سے نہیں بچا سکتا، کیونکہ اس سے تو فقط یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے فلاں شخص کیلئے اس کو خریدا ہے اور اتنا ثابت ہونے سے اس سے جھگڑا ختم نہیں ہوجاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غائب شخص کیلئے خریداری کے دعوی کی صورت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی اور شفیع اور اس کے درمیان عدالتی جھگڑے کو روکنے کیلئے اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، تا آنکہ جس کیلئے اس نے اقرار کیا ہے وہ نہ آجائے۔

فصل: شفیع اور مشتری (خریدار) کے مابین اختلافات کا تصفیہ

ان کے درمیان اختلاف تین حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہوگا اور یا پھر مبیع کی ذات یا اس کی کسی صفت کے متعلق۔

اگر تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہو تو یہ پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہوگا اور یا پھر اس کی مقدار یا پھر اس کی کسی صفت کے بارے میں ہوگا۔

(الف) قیمت کی جنس میں اختلاف

اگر تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہو۔ مثال کے طور پر مشتری نے کہا "میں نے اسے ایک سو دینار کے عوض خریدا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں، بلکہ تو نے اسے ایک ہزار درہم کے عوض حاصل کیا ہے۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا، کیونکہ شفیع اس پر ایک خاص جنس کی قیمت کے عوض حصول ملکیت کا دعویدار ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا انکار کرنے والے کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری قیمت کی جنس کو شفیع کی نسبت زیادہ بہتر طور پر جانتا ہے، اس لئے کہ خریداری اسی نے کی ہے، نہ کہ شفیع نے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کے متعلق شفیع سے بہتر علم رکھتا ہے، لہذا قیمت کی جنس کے متعلق اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

(ب) قیمت کی مقدار میں اختلاف

اور اگر اختلاف قیمت کی مقدار کے متعلق ہو: مثال کے طور پر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے دو ہزار کے عوض خریدا ہے، مگر شفیع کہے کہ تو نے ایک ہزار کے عوض اسے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی اور شفیع کے ذمہ ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ اس نے اسے ایک ہزار کے عوض خریدا ہے کیونکہ شفیع مشتری پر قیمت کی ایک خاص مقدار کے عوض حصول ملکیت کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے۔ جس کی بنا پر انکار کرنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا اور اگر "بائع" نے بھی شفیع کی بات کی تصدیق کی اور کہا "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے، پھر دیکھا جائے گا: اگر تو بائع نے قیمت ابھی تک وصول نہ کی ہو تو اس کی بات معتبر ہوگی اور شفیع ایک ہزار کے عوض اس کو حاصل کر سکے گا خواہ مبیع بائع کے قبضے میں ہو، یا مشتری کے قبضے میں، بشرطیکہ قیمت کی نقد ادائیگی نہ ہوئی ہو۔ اس لئے کہ جب بائع نے ابھی قیمت وصول نہ کی ہو تو چونکہ ملکیت کے انتقال میں اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر خریداری واقعی ایک ہزار روپے کے عوض ہوئی ہے، جیسا کہ بائع نے دعوی کیا ہے تو شفیع اس قیمت پر اسے حاصل کر لے، اور اگر اس کی فروخت دو ہزار پر ہوئی ہو، جیسے کہ مشتری نے کہا ہے، تو اس صورت میں بائع کا یہ قول کہ "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض یہ مکان فروخت کیا ہے"، قیمت میں ایک ہزار روپے کی کمی کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کی جانب سے قیمت میں کمی درست ہوتی ہے اور یہ کمی شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر بائع نے قیمت وصول کر لی ہو تو اس کی تصدیق کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور مشتری کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو اب "مبیع (فروخت شدہ شئی)" میں اس کا کوئی حق نہ رہا اور وہ اس کیلئے اجنبی ہو گیا، لہذا اس کی تصدیق کالعدم تصور ہوگی۔ ایک اور قول یہ ہے کہ بائع کی تصدیق میں تقدیم و تاخیر کا خیال رکھا جائے گا۔ اگر تو اس نے "بیع" کے اقرار سے بات کی ابتدا کی اور کہا:

بعت الدار بالف وقبضت الثمن (میں نے قیمت یعنی ایک ہزار وصول کر لیے۔ میں نے مکان ایک ہزار پر فروخت کیا اور قیمت پر قبضہ کر لیا)

پس اس صورت میں اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جب اس نے "بیع" کے ذکر سے بات شروع کی اور کہا بعت بالف (میں نے ایک ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے۔) تو اس مکان کے ساتھ اس کا حق شفعہ

متعلق ہو گیا پھر وہ اپنے قول "وقبضت الثمن" (میں نے قیمت وصول کرلی) کے ساتھ اس کا حق ساقط کرنا چاہتا ہے، اس لئے اس کے دعوے کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اگر اس نے بات قیمت کی وصولی سے شروع کی تو تب بھی وہ اجنبی ہو گیا وہ، اس لئے قیمت کی مقدار کے متعلق اس کی بات کا اعتبار نہ ہو گا۔

اور الحسن (بن زیاد) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر "مبیع" بائع کے قبضے میں ہو اور اس نے قیمت کی وصولی کا اقرار کرلیا اور اس نے گمان کیا کہ وہ (قیمت) ایک ہزار ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اس لئے کہ مبیع اگر اس کے قبضے میں ہو تو حصول ملکیت کا معاملہ اسی کے خلاف ہو گا، لہذا قیمت کی مقدار کے متعلق بھی اس کی بات معتبر ہو گی۔

اور اگر بائع نے مشتری اور شفیع دونوں کی بات سے اختلاف کیا اور وہ مکان اس وقت بائع کے قبضے میں ہو یا مشتری کے، لیکن اس نے ابھی قیمت ادا نہ کی ہو تو اس میں بائع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا اور بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں گے اور شفیع مکان کو اگر چاہے تو بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض لے لے۔ بائع اور مشتری کے درمیان قسم اٹھانے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کرنے کا معاملہ اس لئے ہو گا کہ فرمان نبوی ہے:

اذاختلف المتبایعان تحالفاوترا دا

(اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے تو وہ دونوں باہم قسم کھائیں اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں)

اور شفیع بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض اس لئے لیگا، کیونکہ جب تک اس نے قیمت وصول نہ کی ہو مبیع کی ملکیت اسی سے حاصل ہو گی، لہذا شفیع کے حق میں اسی کی بیان کردہ قیمت، معتبر ہو گی۔ اور اگر اس نے قیمت وصول کرلی ہو تو اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ اس معاملے میں اجنبی ہو گیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو: نہ تو شفیع کے پاس اور نہ ہی مشتری کے پاس، لیکن اگر ان میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کردیا تو "شفیع" کا ثبوت معتبر ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کی بات معتبر ہو گی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت زیادہ قیمت کو ظاہر کرتا ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی معتبر ہو گا جیسے کہ اگر بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کے متعلق اختلاف ہو جائے۔ بائع کہے میں نے دو ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض اسے خریدنے کا دعویدار ہو اور دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کردیں تو اس صورت میں بائع کا ثبوت معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دو پہلوؤں سے اس کی بات قابل اعتبار قرار پاتی ہے۔ اولاً اس لئے کہ دو میں سے ایک کا ثبوت جس اضافے کا مظہر ہے۔ اس کا دوسرے کا ثبوت اس کا معارضہ نہیں کرتا، لہذا یہ معاوضے سے خالی ہونے کی بنا پر یہ اضافہ قابل قبول ہو گا، لیکن چونکہ ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پوری قیمت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے، لہذا ضرورۃً اسی کی بات قبول کی جائے گی، ثانیاً اس بنا پر کہ اس کی دلیل اضافے کی مظہر ہے اور مثبت (Positive) ہے اور دوسرے شخص کی دلیل منفی (Nagitive) ہے اور مثبت دلیل منفی دلیل پر راجح ہوتی ہے۔

۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے موقف کو دو طریقوں سے ثابت کرتے ہیں: ان میں سے ایک طریقہ وہ ہے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے، مگر انہوں نے خود اس کو قبول نہیں کیا۔ اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور اسے خود بھی قبول کیا ہے۔ اول الذکر طریقہ یہ ہے کہ ثبوت مدعی کی حجت (دلیل) ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

البینه علی المدعی

(ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے)

اور یہاں مدعی شفیع ہے، اس لئے کہ شفعہ کے متعلق وہ جھگڑا کرنے میں "خود مختار" ہے، کیونکہ اگر وہ دعوی چھوڑنا چاہے تو چھوڑ سکتا ہے، جبکہ "مشتری" اسے اس کی ملکیت دینے پر مجبور ہے، اور اگر وہ "مقدمہ بازی" چھوڑنا چاہے تو نہیں چھوڑ سکتا، لہذا ان دونوں میں سے مدعی "شفیع" ہوا، جس کی بنا پر دلیل (حجت) ثبوت اسی کی معتبر ہوگی۔ رہا دوسرا طریقہ، تو وہ یہ ہے کہ ثبوت شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے، لہذا حتی الامکان اس پر عمل کیا جائے گا اور یہاں شفیع کے حق میں دونوں دلیلوں پر عمل کیا جاسکتا ہے: وہ اس طرح کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ گویا یہاں دو عقد ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک عقد بیع "ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دوہزار کے عوض ہوا ہے، اس لئے کہ شفیع کے حق میں دوسری بیع پہلی بیع کے فسخ (بطلان) کو واجب نہیں کرتی، مگر عاقدین کے حق میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے پہلے ایک ہزار کے عوض مکان کو فروخت کیا اور پھر اس نے دوہزار کے عوض اسے فروخت کردیا اور پھر شفیع آگیا تو اسے ایک ہزار کے عوض مکان لینے کا حق ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے حق میں دونوں بیعیں قائم ہیں اور یہ کہ پہلی بیع کا فسخ ہونا فریقین کے حق میں ہے۔ جبکہ یہاں دونوں معاملوں کو یہاں درست سمجھنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جب بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہوجائے اور دونوں اپنے اپنے حق میں دلیل پیش کریں کہ تو اس صورت میں بائع کی دلیل معتبر ہوگی۔ پہلے طریقے پر اس لئے کہ وہاں مدعی بائع ہے۔ لہذا اسی کا ثبوت معتبر (حجت) ہوگا، کیا تو نہیں جانتا کہ وہ مقدمہ بازی پر "مجبور" نہیں ہے، البتہ مشتری (خریدار) اس پر مجبور ہے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

رہا دوسرے طریقے پر تو وہ اس طرح کہ یہاں دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ دوسری بیع عاقدین (فریقین) کے حق میں پہلی بیع کے فسخ ہونے کو مستلزم (لازم) ہے۔ بنا بریں یہاں "عقد" ایک ہی ہوگا، اور بائع کی جانب کو ترجیح اضافہ ظاہر کرنے والی اس کی دلیل کی بنا پر ہوگی، لہذا یہاں اس کا پیش کردہ ثبوت قبول کرنا اولیٰ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مکان کسی سامان (عرض) کے معاوضے میں خریدا، لیکن ابھی دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر باہم قبضہ نہ کیا تھا کہ سامان تلف ہوگیا اور یوں بائع اور مشتری کے درمیان بیع باطل ہوگئی یا مشتری (خریدار) نے مکان پہ قبضہ کرلیا تھا، مگر ابھی اس نے سامان بائع کو نہ دیا تھا کہ وہ تلف ہوگیا اور دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ ٹوٹ گیا، مگر شفیع کیلئے مذکورہ سامان کی قیمت کے عوض حق شفعہ برقرار رہا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں شفیع اور بائع کے درمیان سامان کی قیمت میں اختلاف پیدا ہوگیا تو اس صورت میں بائع کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ شفیع "ایک خاص قیمت" کے عوض اس مکان پر ملکیت کا دعویدار ہے اور بائع اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے ثبوت پیش کردیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش دیئے تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اور اس علت پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے اس مسئلے میں یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں اس حکم کا ہونا ظاہر ہے: اس لئے کہ یہاں بائع کا ثبوت اضافی قیمت ظاہر نے کی بنا پر دوسرے فریق کے ثبوت سے منفرد ہے (لہذا اسی کا ثبوت معتبر ہوگا) اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کے اس ... پر قیاس کی رو سے جس کا انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا ہے، یہ حکم واضح ہے اور خود امام محمد رحمہ اللہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، اس لئے کہ دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھنا یہاں ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں عقد (معاملہ بیع) خاص سامان کے عوض وقوع پذیر ہوا ہے اور دونوں کے درمیان اختلاف اس سامان کی قیمت کے

بارے میں ہے جس کی بنا پر (دراصل) یہاں عقد ایک ہی ہوا تو چونکہ دونوں کے دلائل پر بیک وقت عمل کرنا ممکن نہیں، لہذا دونوں میں سے جس کی دلیل راجح ہے اسی پر عمل کیا جائے گا اور یہ راجح دلیل بائع ہی کی ہے، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قول پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، یہاں یہی حکم ہوگا، جبکہ اس علت پر قیاس کرتے ہوئے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مناسب یہ ہے کہ (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) شفیع کے ثبوت کو قبول کیا جائے، کیونکہ وہ مدعی ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی قول ذکر کیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر مشتری (خریدار) نے مکان کی بنیادوں کو گرادیا جس کی وجہ سے اتنی قیمت "شفیع" سے کم ہو گئی بعد ازاں دونوں میں عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہو گا: یا تو دونوں کے درمیان عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہوا ہو گا، مگر وہ مذکورہ جگہ کی قیمت پر متفق ہوں گے۔ یا پھر ان کے درمیان دونوں کی قیمت میں اختلاف ہوگا۔ اگر تو دونوں کے درمیان صرف عمارت کی قیمت میں اختلاف ہو تو اس صورت میں "مشتری" کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ "شفیع" مشتری کے خلاف قیمت میں زیادہ کمی کا دعویدار ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر ان کے درمیان عمارت اور مذکورہ جگہ کی قیمتوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ مذکورہ جگہ تو اس وقت موجود ہے، اس لئے عمارت (Building) میں مشتری کا قول قبول کیا جائے گا، رہا اس وقت خالی جگہ کی قیمت کا اندازہ لگانا، تو وہ اس لئے کہ چونکہ فی الوقت اس کی قیمت اندازہ لگانا ممکن ہے لہذا حال سے ماضی پر استدلال کیا جائے گا، مگر عمارت کی قیمت کیلئے حال سے استدلال نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی اب حالت بدل گئی ہے۔ اس بارے "مشتری" کی بات قبول کی جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کر دیئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے شفیع کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنی طرف سے فرماتے ہیں کہ مشتری کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ وہ زیادہ قیمت کی مظہر ہے۔ دونوں کے مابین اختلاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے متعلق ہے، کیونکہ ان کے ہاں اس حکم کو بیان کرنے کے دو طریقے ہیں: جن کا ہم سابقہ مسئلے میں ذکر کر آئے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا طریقہ یہ ہے کہ "شفیع" ہی مدعی ہے اور ثبوت مدعی کی حجت اور دلیل ہے اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا طریقہ دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں کی دلیلوں پر عمل پیرا ہونا ہے، مگر یہاں اس کی گنجائش موجود نہیں ہے، لہذا دو میں یہاں سے ایک کی یعنی مشتری کی دلیل پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور اگر دونوں میں قیمت کی کسی صفت میں اختلاف پیدا ہو جائے، مثلاً یہ کہ مشتری نے کہا میں نے اسے قیمت کی فوری ادائیگی کے عوض خریدا ہے" اور شفیع کہے کہ " نہیں" بلکہ تو نے اسے ادھار قیمت کے بدلے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت کا فوری ادا کرنا اصل ہے اور تاخیر سے ادا کرنا عارضی ہے، تو چونکہ "مشتری" اصل صورت پر عمل پیرا ہونے کا دعویدار ہے، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے بھی معاملہ کرنے والا (عاقد) قیمت کی صفت کو کسی دوسرے کی نسبت بہتر جانتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ادھار قیمت "شرط رکھنے سے ثابت ہوتی ہے، تو چونکہ یہاں شفیع مشتری پر تاخیر سے ادائیگی قیمت کی شرط لگانا چاہتا ہے اور وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی دلیل مانی جائے گی۔

(ج) مبیع میں اختلاف کا ہونا

وہ اختلاف جو مبیع سے متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ بنفسہ بیع میں اختلاف پیدا ہو جائے، یعنی یہ کہ آیا یہ بیع ایک ہی عقد (صفقہ) ہے۔ یا دو عقود (صفقتان) ہیں، جیسے کہ اگر کسی شخص نے مکان خریدا تو اس میں اختلاف ہو جائے مشتری کہے کہ میں اس کی جگہ (Site) الگ ہزار روپے میں اور عمارت الگ ہزار روپے میں خریدی ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے دونوں کو ایک ہی عقد میں اکٹھے ہی دو ہزار روپے میں خریدا ہے اور یہ جگہ اس کی عمارت سمیت میری ہے۔ تو اس بارے میں شفیع کی بات قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں (جگہ اور عمارت) کے اتصال کی صورت میں عام طور پر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ عقد (صفقہ) میں فروخت کرنا لوگوں میں متداول نہیں ہے، بلکہ دونوں کو ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں فروخت کیا جاتا ہے۔ تو چونکہ ظاہری حالت "شفیع" کے حق میں ہے، لہذا اسی کی بات معتمد علیہ ہوگی۔ نیز جگہ (Site) یا قطعہ زمین میں وجوب شفعہ کا جو سبب ہے دونوں کے اتصال اور عمارت کے قطعہ زمین کے تابع ہونے کی بنا پر عمارت میں بھی وہی وجوب شفعہ کا سبب ہے اور وجوب کی شرط اس کی خریداری ہے اور مشتری اس کی خریداری کا اقرار کر چکا ہے۔ البتہ وہ اضافے کا بھی مدعی ہے، جو عقد بیع کی تفریق ہے، لہذا جب تک شفیع اس کی تصدیق نہ کرے یا اس کے پاس اس کا ثبوت (بینہ) موجود نہ ہو اس کی بات معتبر نہ ہوگی اور یہاں یہ دونوں باتیں نہیں پائی گئیں۔ پھر دونوں میں سے جو بھی ثبوت لے کر آیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیں، مگر اس کا کوئی وقت بیان نہ کریں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں "شفیع" کا ثبوت معتبر ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا ثبوت اثبات کی رو سے زیادہ ہے، اس لئے کہ اس سے اس کا زیادہ، یعنی عمارت میں استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس کی بنا پر اسی کی دلیل کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں کے دلائل پر عمل کرنا یہاں ممکن ہے: وہ اس طرح کہ یہاں یوں سمجھا جائے جیسے اس نے اس کو دو عقود (صفقتان) میں فروخت کیا ہو اور پھر اسے ایک ہی عقد میں فروخت کر دیا ہو، جس کی بنا پر شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے جس عقد کے مطابق اسے لینا چاہے اسے لیلے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت از روئے اثبات زیادہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک عقد (صفقہ) کا ثبوت اضافی امر ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی بہتر ہوگا۔ اس طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے عقد بیع (صفقہ) میں اضافے کو مد نظر رکھا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے استحقاق میں اضافہ کو۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے یہ دعوی کیا کہ اس نے مکان میں کوئی عمارت نئی بنائی ہے اور شفیع کہے کہ نہیں، بلکہ تو نے جب اسے خریدا تھا تو یہ عمارت اس میں موجود تھی۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس عمارت کی خریداری کا اقرار نہیں پایا گیا اور شفیع اس کے خلاف اس عمارت کے حقدار ہونے کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر کسی نے دو گھر خریدے اور ان دونوں کا کوئی متصل ہمسایہ اس کا شفیع ہو پھر مشتری کہے کہ میں نے انہیں یکے بعد دیگرے خریدا ہے اور میں دوسرے مکان کے تیرے حق شفعہ میں تیرا حصہ دار ہوں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے ان دونوں کو ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور مجھے ان دونوں میں شفعہ کا حق ہے تو اس صورت میں "شفیع" کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ ان دونوں اس کے استحقاق کا سبب میں ثابت ہے، جو بر بنائے اتصال ہمسائیگی ہے اور مشتری نے بھی اس شرط استحقاق کا اقرار کر لیا ہے یعنی ان دونوں مکانات کی خریداری کا، البتہ وہ سبب پائے جانے

کے بعد دونوں کی الگ الگ خریداری کے دعوے کے ساتھ اس کے باطل ہونے کا بھی مدعی ہے۔ جو ظاہر کے خلاف ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی، اور پھر ان دونوں میں سے جو بھی ثبوت پیش کردے، اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کردیں تو اس کے بارے میں امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین وہی اختلاف ہوگا، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر مشتری نے کہا کہ بائع نے اسے یہ گھر اس گھر کے راستے سمیت ھبہ کردیا ہے اور پھر میں نے اس سے باقی کا مکان خرید لیا ہے اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تونے پورا مکان خریدا ہے تو اس صورت میں شفیع کو اس حصے میں تو شفعہ کا حق ہوگا جس کے بارے میں اس نے خریدنے کا دعوی کیا ہے، مگر اس حصہ میں اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا جس میں مشتری نے ھبہ کا دعویٰ کیا ہے اس لئے کہ اس مکان میں استحقاق کا سبب، یعنی اس کی ہمسائیگی کا ہونا، پایا گیا ہے اور اس کی شرط یعنی اس کا خریدنا بھی اس کے اقرار کی بنا پر موجود ہے، مگر وہ (مشتری) اپنے ھبہ کے دعوی کے ساتھ شفیع کے حق کو باطل کرنا چاہتا ہے، لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے البتہ شفیع کو صرف اس کے خرید کردہ حصے میں شفعے کا حق ہوگا اور ھبہ والے حصے میں نہیں، اس لئے کہ یہاں ھبہ والے حصہ پر مشتری کی جانب سے شرط استحقاق (یعنی خریداری) کا اقرار نہیں پایا گیا۔ پھر ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کردیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ثبوت ایک اضافی شئی یعنی ھبہ کو ظاہر کرتا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ شفیع کی بات معتبر ہو، اس لئے کہ اس میں اضافی استحقاق کا اثبات پایا جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس نے کوئی مکان خریدا اور شفیع نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کردیا۔ پھر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا نصف اور پھر دوسرا نصف حصہ خریدا ہے تو لہذا تجھے پہلے نصف کو لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تونے پورا مکان ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور مجھے پورا مکان لینے کا حق ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کا قول ہی معتبر ہوگا، اس لئے کہ حق کے ثبوت کا سبب تمام مکان میں پایا گیا ہے اور مشتری نے اس کے اثبات کی شرط یعنی اس کی خریداری کا اقرار کرلیا ہے، لیکن اس نے ایک اضافی امر کا دعوی کیا ہے جو اس عقد (صفقہ) کی تفریق ہے۔ لہذا ثبوت کے بغیر اس کی جانب سے یہ دعوی قبول نہ ہوگا۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا چوتھا حصہ خریدا اور پھر اس کے باقی تین حصے خریدے ہیں تو تجھے ایک چوتھائی لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ تونے پہلے تین حصے خریدے ہیں اور پھر ایک چوتھائی حصہ خریدا ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں شفعہ کا سبب پایا گیا ہے اور خود مشتری نے بھی تین چوتھائی حصوں کے خریدنے کا اقرار کیا ہے۔ البتہ اس نے ایک اضافی امر کا یعنی پہلے ایک چوتھائی حصہ خریدنے کا دعوی کیا ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں تونے اسے نصف نصف کرکے دومرتبہ خریدا ہے تو میں اس کا نصف حصہ لوں گا تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ شفیع چاہے تو پورا مکان لیلے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑدے۔ اس لئے کہ شفیع چاہتا ہے کہ وہ اس عقد (صفقہ) میں تفریق کردے جس سے اسے شرکت کا نقصان اٹھانا پڑے گا، لہذا اس کا قول ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

(د) عقد بیع میں اختلاف کا ہونا

عقد بیع میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ اس کے حتمی ہونے یا اس میں خیار ہونے یا اس کے اور فاسد ہونے میں اختلاف ہوجائے۔ اس طرح کہ کسی نے کوئی مکان ایک ہزار درہم میں خرید ا اور اس پر قبضہ کرلیا۔ پھر شفیع نے چاہا کہ شفعہ کے ذریعے لیلے مگر بائع اور مشتری نے کہا کہ اس بیع میں بائع کو خیار تھا اور اس کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی، لہذا ابھی شفعہ کا ابھی کوئی حق حاصل نہیں اور شفیع اس کے خیار سے انکاری ہو تو اس صورت میں بائع اور مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع کو اپنے قول کے حق میں ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ یہ بیع حتمی تھی۔ یہ قول امام ابوحنیفہ، امام محمد رحمہم اللہ اور ایک روایت کی رو سے ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری حالت شفیع کے حق میں ہے۔ اس لئے کہ بیع کا حتمی ہونا اصل ہے اور خیار ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا اس فریق کی بات قبول ہوگی جو اصل پر عمل کا مدعی ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اپنے حق شفعہ کا مدعی ہے اور وہ دونوں اس سے انکاری ہیں کیونکہ ان کا دعوی ہے کہ اس میں بائع کو خیار ہے اور حق شفعہ کسی ایسی بیع میں ثابت نہیں ہوتا جس میں (بائع کیلئے) خیار ہو، لہذا "منکر" (انکار کنندہ) کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے بھی کہ بیع عاقدین (دونوں معاملہ کنندگان) کے ذریعے مکمل ہوتی ہے، لہذا وہ شفیع کی نسبت اس معاملہ بیع کو بہتر جانتے ہیں اور ہر باب میں اسی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جو اس معاملے کو زیادہ بہتر طور پر جانتا ہو۔ اسی لئے اگر وہ دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ اس کی قیمت میں "دینار" ادا کیے گئے ہیں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ درہم ادا کیے گئے تھے تو ان دونوں کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر "بائع" غائب ہو اور مکان مشتری کے قبضے میں ہو پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اس مکان کو اس سے لیلے اور مشتری کہے کہ اس میں بائع کو خیار ہے اور شفیع اس کو جھٹلائے تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اس لئے کہ جو دو وجوہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہاں پائی جاتی ہیں۔

اور اگر دونوں معاملہ کرنے والوں کے مابین یہ اختلاف ہوجائے: بائع اس میں خیار کا دعوی کرے اور مشتری اس سے انکار کرے تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع اس مکان کو مشہور روایت کی رو سے لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی دلیل ہے کہ بائع خیار کا دعویدار ہونے کی بنا پر بیع سے حقیقتاً انکاری ہے، اس لئے کہ بیع بائع کے حق میں شرط خیار کے ساتھ در حقیقت حکم کے لحاظ سے ہوتی ہی نہیں، کیونکہ بائع کا خیار مبیع کی ملکیت کو مشتری کے پاس جانے سے روکتا ہے، جبکہ مشتری اور شفیع دونوں اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں، لہذا اس بارے میں بائع کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ اگر ان کے درمیان اصل معاملۂ بیع میں اختلاف ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ خیار دونوں کی طرف سے اسے بطور شرط قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور یہاں بائع مشتری کے خلاف شرط خیار کا مدعی ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی بات قبول ہوگی، جیسے کہ اگر مشتری یہ دعوی کرے کہ اس نے یہ مکان ادھار قیمت پر خریدا ہے اور بائع فوری قیمت کی ادائیگی کا دعویدار ہو تو اس صورت میں بائع کی بات معتبر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ تاخیر سے قیمت کی ادائیگی بائع کے جانب سے شرط رکھے بغیر درست نہیں ہوتی اور یہاں وہ اس شرط سے انکاری ہے، لہذا اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب بائع بیع ہونے سے ہی انکار کردے اور مشتری اس کا دعویدار ہو تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ بیع سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا مدعی ہے، مگر اس نے مشتری کے خلاف کسی فعل کا دعوی نہیں کیا لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر شفیع چاہے کہ خریدے ہوئے مکان کو بذریعہ شفعہ حاصل کرلے اور بائع اور مشتری دونوں کہیں کہ یہ تو بیع فاسد ہوئی تھی اور اسے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور شفیع کہے کہ یہ بیع صحیح تھی اور مجھے شفعے کا حق ہے تو یہ صورت بھی اسی اختلاف کی مظہر ہے۔ جو بائع کی حق میں شرط خیار میں اختلاف کی صورت میں اوپر بیان ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عاقدین کا قول معتبر ہوگا اور شفیع کو شفعے کا کوئی حق نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت کی رو سے شفیع کا قول معتبر ہوگا اور اسے شفعے کا حق ہوگا تو گویا امام ابو یوسف رحمہ اللہ صحیح اور فاسد ہونے کے اختلاف میں شفیع اور مشتری کے اختلاف کو عاقدین (بائع اور مشتری) کے مابین اختلاف پر قیاس کرتے ہیں اور اگر دونوں کے مابین عقد کے صحیح اور فاسد ہونے میں اختلاف ہوجائے تو جو شخص صحیح ہونے کا مدعی ہو اس کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ عقد میں صحیح ہونا اصل اور فاسد ہونا ایک "وقتی معاملہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس بارے میں عاقدین کے عقد بیع کے حتمی ہونے یا خیار ہونے کے اختلاف کو مد نظر رکھا ہے اور ان کے ہاں قول فیصل یہ ہے کہ شفیع اس کے حتمی اور صحیح ہونے کا دعوی کر کے ان پر حق شفعہ کا مدعی ہے اور وہ دونوں اس میں خیار اور اس کے فاسد ہونے کا دعوی کر کے اس سے انکاری ہیں، لہذا اس بارے میں ان دونوں کی بات معتبر ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ وہ اپنے معاملے کی صفت کو بہتر جانتے ہیں، کیونکہ یہ معاملہ انہی کے ساتھ قائم ہوا ہے، لہذا اس بارے میں ان دونوں کا قول ہی معتبر ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل: شفعہ کو ساقط کرنے والے حیلوں کا بیان

فقہاء نے شفعہ کو ساقط کرنے والے بعض حیلوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بعض حیلے تو شفعہ کا دعوی کرنے والے تمام لوگوں کیلئے ہیں اور بعض حیلے خصوصی طور پر بعض شفعہ کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں۔

جو حیلے شفعہ کرنے والے تمام لوگوں کیلئے عام ہیں ان میں سے ایک حیلہ یہ ہے کہ مشتری مکان کو اس کی قیمت سے زیادہ قیمت میں خرید لے، مثال کے طور پر اگر اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہو تو دو ہزار میں خرید لے اور ایک ہزار روپوں سے دس روپے کم ادا کردے۔ پھر مشتری بائع سے کوئی ایسا سامان (عرض) خرید لے جس کی قیمت تو دس روپے ہو، مگر وہ ایک ہزار دس میں اسے بیچ دے۔ اس طرح مشتری کو یہ مکان ایک ہزار روپے میں پڑے گا مگر شفیع اسے دو ہزار سے کم میں نہ لے سکے گا۔ یہ مسئلہ شرعاً اس کے حق شفعہ کو ساقط کرنے والا نہیں، بلکہ اس کو شفعہ کرنے سے عام طور پر روکنے والا ہے کیا تو نہیں جانتا کہ شفیع اگر چاہے تو دو ہزار روپے میں اس سے لے کر اس نقصان سے بچ سکتا ہے۔

رہے وہ حیلے جو بعض شفعہ کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں، اس کی متعدد انواع ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ایک حیلہ یہ ہے کہ بائع پورا مکان فروخت کردے ما سوائے شفیع کی جانب لمبائی میں ایک ذراع (ہاتھ) کے تو اس صورت میں شفیع شفعہ کا مستحق نہ ہوگا۔ اس ذراع (ہاتھ) والی جگہ میں اس لئے کہ یہاں شرط یعنی "بیع" معدوم ہے اور مکان میں اس لئے کہ سبب یعنی اتصال (ہمسایہ ہونا) نہیں پایا گیا۔

(۲) بائع وہ دیوار جو اس کے اور اس کے ہمسائے کے مابین ہے مشتری کو تقسیم شدہ حالت میں ھبہ کردے اور اس کو سپرد بھی کردے یا پھر شفیع کی جانب، لمبائی کے رخ اسے ایک ذراع (ہاتھ) کی مقدار میں جگہ ھبہ کردے اور اس کا قبضہ بھی دیدے اور پھر باقی مکان اسے فروخت کردے تو اس صورت میں ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا نہ تو ھبہ والی جگہ میں اور نہ ہی فروخت شدہ حصہ میں، ھبہ والے حصہ میں اس لئے کہ وجوب شفعہ کی شرط یعنی "بیع" کا ہونا نہیں پایا گیا اور فروخت

شدہ حصے میں اس بنا پر کہ اس میں وجوب شفعہ کا سبب یعنی ہمسائیگی موجود نہیں۔

(۳) بائع اپنا مکان دو حصوں میں فروخت کرے۔ پہلے اس دیوار کو بنیادوں سمیت زیادہ قیمت میں فروخت کرے جو اس کے اور ہمسائے کے مابین ہے اور اس کے بعد باقی مکان کم قیمت میں فروخت کردے۔ تو اس صورت میں بھی اس دیوار کے سوا شفیع کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں سبب شفعہ یعنی ہمسائیگی کا ہونا نہیں پایا گیا اور عام طور پر وہ اس دیوار کو قیمت زیادہ ہونے کے باعث نہ لے گا۔

(۴) ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ مکان اور زمین کو دو الگ الگ (عقدوں) میں فروخت کرے۔ مکان سے اس کی عمارت اور زمین سے اس کے درخت پہلے کم قیمت پر فروخت کرے۔ پھر وہ زمین کو زیادہ قیمت پر فروخت کردے۔ تو تب بھی شفیع کو عمارت اور درختوں میں شرعاً شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کا عقد (معاملہ بیع) الگ الگ وقوع پذیر ہوا ہے۔ اور وہ اتنی گراں قیمت پر محض زمین کو نہ لے گا۔ اس لئے کہ زیادہ قیمت ہونے کے باعث وہ اس سے اجتناب کرے گا۔

(۵) اسی طرح مکان کو دو حصوں میں فروخت کیا جائے۔ پہلے دسواں حصہ، زیادہ قیمت پر فروخت کرے اور پھر باقی نو حصے کم قیمت پر اسے بیچ دے تو زیادہ قیمت ہونے کے باعث شفیع دسویں حصے کو عام طور پر نہ لے گا۔ اس لئے کہ اس میں نقصان ہے۔ اور اس کو بقیہ نو حصوں میں شرعاً شفعہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مشتری نے ان کو خریدا تھا وہ بائع کے ساتھ دسویں حصے میں شریک تھا۔ اور زمین میں حصے دار ہمسائے اور حقوق میں شامل شخص سے مقدم ہوتا ہے، مگر حیلہ کی یہ صورت "حقدار" کو شفعہ سے نہ روک سکے گی، اس لئے کہ اگر شفیع اس کے ساتھ شریک ہو گیا تو وہ باقی قطعہ اراضی کو بھی کم قیمت پر شفعہ کے ذریعے لے سکتا ہے اور اگر مکان کسی نابالغ بچے کا ہو تو باقی مکان کو کم قیمت پر فروخت نہ کیا جا سکے گا کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں اس لئے کہ وہ چھوٹے بچے کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرنا ہے جتنی کم قیمت پر عام طور پر لوگ فروخت نہیں کرتے اور اس کے ولی (سرپرست۔(Guardian) کو اس کا حق نہیں ہوتا لہذا ایسے مکانات میں صحیح طریقہ یہ ہے کہ انہیں مثلی قیمت پر فروخت کیا جائے۔

(۶) ایک اور حیلہ وہ ہے جس کا الخصاف نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بائع مشتری کیلئے مکان میں حصہ دار ہونے کا اقرار کرے اور پھر اسے باقی مکان فروخت کردے۔ تو ایسی صورت میں شفیع شفعہ کا حقدار نہ ہوگا اس مقدار میں، جس کا اس نے اقرار کیا ہے، اس لئے کہ وہاں استحقاق کی شرط یعنی بیع معدوم ہے اور باقی مکان میں اس لئے کہ مشتری اس کا حصہ دار ہو گیا ہے اور جو شخص کسی جگہ میں دوسرے کے ساتھ حصہ دار ہو وہ ہمسائے اور حقوق میں شریک شخص (خلیط) سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس صورت میں وجوب شفعہ کا فتوی دیا ہے اور "الخصاف کے مذکورہ بیان کو غلط قرار دیا ہے، اس لئے کہ حصے میں اس کی شرکت صرف اس کے اقرار سے ثابت ہوئی ہے، لہذا یہ شرکت شفیع کے حق میں ظاہر نہ ہوگی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل: مذکورہ حیلوں کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کا بیان

رہی یہ بات کہ آیا (مذکورہ) حیلے مکروہ ہیں یا نہیں تو اس کی دو حالتیں ہیں یا تو یہ حیلہ شفعہ کے واجب ہونے کے بعد میں اختیار کیا گیا ہوگا یا اس سے قبل۔ اگر تو یہ حیلہ اس کے وجوب کے بعد اختیار کیا گیا ہو تو کہا جاتا ہے کہ ایسا حیلہ بغیر کسی اختلاف کے مکروہ ہے۔ اس کی تدبیر یہ ہے کہ مشتری شفیع سے کہے کہ میں نے تجھ سے اتنے درہموں کے عوض یعنی اس شرط پر صلح کرلی کہ تو اپنا حق شفعہ چھوڑ دے اور اس پیشکش کو قبول کرلے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور وہ صلح

کے معاوضے کا مستحق بھی نہیں ہوتا۔ یا اس طرح کہ وہ اسے کہے" تو مجھ سے یہ مکان اتنی قیمت میں خرید لے تو شفیع کہے کہ میں نے اسے خرید لیا۔ اس سے بھی اس کا حق شفعہ باطل ہوجاتا ہے اور اسی طرح کے دوسرے حیلے۔

اور اگر کوئی حیلہ شفعہ کے واجب ہونے سے پہلے اختیار کیا گیا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ مکروہ ہے، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے، کہ حیلوں کی اجازت دینا شفعہ کا دروازہ بند کرنے کے مترادف ہے۔ اور اس میں حق شفعہ کو مکمل طور پر ساقط کرنا پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کے واجب ہونے سے قبل کوئی اس حق کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے حیلہ اختیار کرنا اس کو ثابت ہونے سے روکنا ہے۔ اور یہ جائز ہے جیسے کہ بیع وشراء ھبہ کرنا اور دوسرے ملکیتی معاملات ہیں، اس لئے کہ مشتری شرعاً حکم کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس میں کسی سبب سے پیدا ہونے سے روکنا ہے، جو اس کی خریداری ہے۔ جیسے کہ ھبہ اور صدقہ اور دوسری تملیکات ہیں۔ اس تفصیل سے امام محمد رحمہ اللہ کی اس بات کا جواب بھی آگیا کہ یہ تو حق شفعہ کا ابطال ہے، اس لئے کہ کسی شئی کو باطل کرنا اس کے ثابت ہونے کے بعد اسے نقصان پہنچانا ہے۔ اور یہاں یہ حق ابھی تک ثابت نہیں ہوا، لہذا یہ حیلہ اس کے کسی حق کو باطل کر دینا نہ ہوگا بلکہ وہ تو حکم کے روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس کو ثابت ہونے سے روک دینے کا نام ہے، جو جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جو کہا ہے وہ اس کا شرعی حکم ہے اور امام محمد کا قول مبنی بر احتیاط ہے اور حیلہ کے مشروع (جائز) ہونے میں بنیادی دلیل حضرت ایوبؑ کے واقعے میں قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے،

وخذ بیدک ضغثاً فاضرب بہ ولا تحنث

(اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو لو اور اس سے اسے مار اور قسم نہ توڑ)

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

کتاب الذبائح والصیود

اس کتاب کے ضمن میں

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں اور

(۲) مکروہ جانوروں کا بیان

(۳) حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

(۴) حلال جانوروں کے حرام اجزاء

وغیرہ کے عنوانات پر بحث کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں کا بیان

بنیادی طور پر جانوروں کی دو اقسام ہیں: (۱) قسم اول میں وہ جانور شامل ہیں جو سمندر میں رہتے ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جو خشکی میں سکونت رکھنے والے جانوروں پر مشتمل ہے۔

۱۔ سمندری جانور

جہاں تک تو سمندری جانداروں کا تعلق ہے تو اس کے تمام جاندار حرام ہیں۔ سوائے خاص طور پر مچھلی کے، لہذا سطح آب پر مر کر تیرنے والی (مچھلی طافی) کے تمام قسم کی مچھلی حلال ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ اور بعض فقہاء اور قاضی ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ سمندری مخلوق میں مچھلی کے علاوہ مینڈک، کیکڑے، سانپ، کتے، خنزیر، وغیرہ سب کا کھانا جائز ہے لیکن ان کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہی قول حضرت لیث بن سعد کا بھی ہے۔ ماسوائے پانی کے انسان اور خنزیر کے کہ ان کا کھانا حلال نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام سمندری (آبی) جانوروں کو ذبح کیے بغیر کھانا جائز ہے، اور مر کر تیرنے والی (طافی) مچھلی کا کھانا بھی حلال ہے۔

جہاں تک پہلے مسئلے میں ان سے ہماری بحث کا تعلق ہے تو ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

احل لکم صید البحر (۱) تمہارے لئے سمندر کی تمام چیزوں کا شکار حلال ہے۔

کے ظاہر سے ہے۔ اس لئے کہ صید (شکار) کا لفظ مچھلی کے علاوہ دوسری سمندری جانوروں کے پکڑنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تمام جانور حلال ہوں۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ سے جب سمندر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:

ھوا الطھور ماؤہ والحل میتتہ (اس کا پانی طاہر و مطہر (پاک کرنے والا) اور اس کا مردار حلال ہے)

کہ آپ نے سمندر کے مردار کو حلال قرار دیا اور اس میں مچھلی اور غیر مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا۔

۱۔ المائدہ (۵:۹۶)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے:

حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر(۱) (تمہارے لئے مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا)

کہ اس آیت مبارکہ میں سمندری اور خشکی والے جانوروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ویحرم علیهم الخبائث(۲) (اور پیغمبر ان پر ناپاک اشیاء کو حرام ٹھہراتا ہے)

اور مینڈک، کیکڑے اور سانپ وغیرہ خبیث جانوروں میں سے ہیں اور مروی ہے:

سئل عن ضفدع یجعل شحمه فی الدواء فنهی علیه الصلاة والسلام عن قتل الضفادع (نبی اکرم ﷺ سے مینڈک کی چربی دوا میں ڈالنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے مینڈکوں کو ہلاک کرنے سے منع فرمایا)

اور یہ ممانعت در حقیقت ان کے کھانے سے ہے۔ نیز مروی ہے کہ جب آپ سے (ان کے متعلق) پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا

خبیثة من الخبائث خبیث (ناپاک) جانوروں میں ایک ہے۔

اور مذکورہ بالا آیت میں مخالفین کیلئے کوئی حجت نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ اس میں "مذکورہ شکار سے مراد "شکار کا فعل، یعنی شکار کرنا" ہے۔ اس لئے کہ یہی حقیقت میں شکار کرنا (صید) ہے نہ کہ شکار شدہ جانور (مصید) اس لئے کہ یہ تو فعل صید (شکار کرنے) کا مفعول ہے اور کسی اسم کسی فعل پر اطلاق مجاز ہوتا ہے جبکہ بغیر دلیل کے کسی لفظ کا اس کے حقیقی مفہوم سے انحراف (عدول) کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "صید (شکار کرنے) کا لفظ اس شئی کے پکڑنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، جو انسان سے طبعاً وحشت محسوس کرے اور اس سے الگ تھلگ رہے۔ اور اس کو یا تو اس کے اڑجانے یا اس کے بھاگ جانے کے باعث کسی حیلے کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو اور یہ بات جانور میں شکار کرتے وقت پائی جاتی ہے۔ اس کے پکڑلینے کے بعد نہیں کیونکہ اس کے بعد تو وہ محض "گوشت" ہو جاتا ہے اور حقیقت میں شکار نہیں رہتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں شکار کا مفہوم یعنی اس کا انسانوں سے وحشت کرنا اور انسانوں سے الگ تھلگ رہنا باقی نہ رہا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا قول:

وحرمت علیکم صید البر مادمتم حرماً(۳) (اور تم پر خشکی کا شکار جب تک تم احرام کی حالت میں ہو حرام ہے)

کو معطوف کیا گیا ہے جس سے مراد "حالت احرام میں محرم" کا شکار کھیلنا ہے۔ نہ کہ "شکار کیے ہوئے جانور کو کھانا۔ اس لئے کہ محرم کیلئے اس کا کھانا حلال ہے، بشرطیکہ اس نے بذات خود اس کو شکار کیا ہو اور نہ اس کے حکم سے کسی اور نے اس کا شکار نہ کیا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت میں اس کے کھانے کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ آیت تو محرم کیلئے سمندری اور خشکی والے شکار کے مابین فرق بیان کرنے کیلئے نازل ہوئی اور نبی اکرم ﷺ کے ارشاد والحل میتته (اس کا مردار حلال ہے) سے مراد خاص طور پر مچھلی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

احلت لنا میتتان ودمان المیتتان السمک ولجراد والدمان الکبد والطحال ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔ مردار سے مراد مچھلی اور ٹڈی ہے، اور دو خون جگر اور تلی ہیں۔

کہ اس حدیث میں آپ نے دو مرداروں کی تشریح "مچھلی" اور ٹڈی سے فرمائی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں بھی "میتہ" (مردار) سے مراد مچھلی ہی ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا آیت اور مذکورہ حدیث کی بنا پر زیر بحث حدیث کو بھی مچھلی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

۱۔ المائدہ (۳:۵)

۲۔ الاعراف (۶:۵۵)

۳۔ المائدہ (۵:۹۶)

(ب) دوسرا مبحث یعنی مر کر تیرنے والی (الطافی) کی حلت کا مسئلہ

اس کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

وطعامه متاعالکم(۱) (اور اس شکار کا کھانا تمہارے فائدہ کیلئے ہے)

سے ہے جو "احل لکم صید البحر" (تمہارے لئے سمندری شکار حلال کیا گیا ہے) پر معطوف ہے۔ مفہوم یہ ہوا کہ " احل لکم طعامه " (تمہارے لئے اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) اور یہ جملہ سمندری شکار اور غیر شکار دونوں پر حاوی ہے۔ اور طافی (مر کر تیرنے والی مچھلی) "غیر شکار" میں آتی ہے، لہذا یہ جملہ اس حدیث نبوی:

هوالطهور ماء ه والحل میتته (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)

کی بنا پر مر کر تیرنے والی مچھلی (الطافی) کو بھی حاوی ہوگا۔ اور "طافی" (مر کر تیرنے والی مچھلی) ہی لفظ میتہ کے اصل مصداق ہونے کی میں سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

احلت لنا میتتان ودمان المیتتان (ہمارے لئے دو مردہ جانور اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔

السمک والجراد یہ دو مردہ جانور مچھلی اور ٹڈی ہیں (اور دو خون جگر اور تلی ہیں)

اس حدیث میں آنحضور ﷺ نے "میتہ" کی تشریح طافی (مر کر تیرنے والی مچھلی) میں فرق کئے بغیر مچھلی سے فرمائی ہے۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے:

عن جابربن عبداللهالانصاری رضی الله عنه (حضرت جابر بن عبد اللہؓ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔

عن رسول اللهصلی اللهعلیه وسلم انه نهی کہ آپ نے مر کر تیرنے والی مچھلی کے کھانے سے منع فرمایا)

عن اکل الطافی

اس طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ:

لاتبیعوا فی اسواقنا الطافی (ہمارے بازاروں میں مر کر تیرنے والی مچھلی فروخت نہ کیا کرو)

علی ہذا القیاس حضرت عبد بن عباسؓ سے روایت ہے۔

مادسره البحر فکله وماوجدته یطفواعلی (جو مچھلی سمندر کی تہ میں ملے کھالو اور جو تمہیں

الماء فلا تاکله پانی پر تیرتی ملے نہ کھاؤ)

رہی آیت مبارکہ تو اس میں امام شافعیؒ رحمہ اللہ کیلئے کوئی استدلال (کا پہلو موجود) نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں طعامه (اس کے کھانے) سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر باہر پھونک دے اور وہ مچھلی مر جائے، جبکہ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے یہی بات لکھی ہے۔ اور ایسی مچھلی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ اس لئے کہ وہ طافی (مر کر تیرنے والی) نہیں ہے۔ الطافی تو اس مچھلی کو کہتے ہیں جو بغیر کسی آفت یا حادثے کے پانی میں مر جائے۔ جبکہ مذکورہ بالا مچھلی کسی حادثے کی بنا پر مرتی ہے۔ اور وہ حادثہ سمندر کا اسے باہر پھونک دینا ہے۔ لہذا یہ مچھلی طافی نہ ہوگی۔ اسی طرح مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کا مصداق غیر طافی مچھلی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر وہ طافی مچھلی جس کا کھانا ہمارے نزدیک حلال نہیں ہے ایسی مچھلی ہے جو خود بخود پانی میں بغیر کسی "حادثہ" کے مر جائے۔ خواہ وہ سطح آب پر تیر رہی ہو یا نہ تیر رہی ہو۔ البتہ وہ بغیر کسی حادثے کے پانی میں خود بخود مر گئی ہو۔

۱۔ المائدہ (۵:۹۶)

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ وہ مچھلی ہے کہ جو کسی حادثے کے باعث پانی میں مرجائے اور سطح آب پر تیرنے لگ جائے اور اگر وہ سطح آب پر نہ تیرے تو وہ حلال ہو گی، لیکن ہماری پہلی والی تعریف ہی زیادہ صحیح ہے اور اسے طافی (مر کر تیرنے والی) اس لیے کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ عام طور پر (مر کر) سطح آب پر تیرنے لگتی ہے۔

ہشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ حصہ زمین پر ہو پھر اگر تو اس کا سر زمین پر ہو تو اسے کھالیا جائے اور اگر اس کا سر اور اکثر حصہ پانی میں ہو تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ سر سانس لینے کا مقام ہے۔ اس لئے جب وہ پانی سے باہر ہوگا تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ مچھلی کسی حادثے کے باعث مری ہو گی اور اگر سر یا اس کا اکثر حصہ پانی میں ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ ایسی مچھلی پانی میں بغیر کسی سبب کے مری ہے۔

ایسی مچھلی کے متعلق جسے دوسری مچھلی نے نگل لیا ہو فقہاء فرماتے ہیں کہ اسے کھالیا جائے، کیونکہ ایسی مچھلی کسی حادثے کی بنا پر مری ہے۔ اور اگر وہ مچھلی گرمی یا ٹھنڈک یا پانی کے گدلا (گندہ) ہونے کے باعث مری ہو تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اسے نہ کھایا جائے اس لئے کہ پانی کا سرد یا گرم یا گدلا ہونا ظاہری طور پر مچھلی کے مرنے کے اسباب میں سے نہیں ہیں، تو چونکہ یہاں اس کی موت کسی ایسے حادثے کے سبب نہیں پائی گئی جس سے ظاہری طور پر اکثر موت ثابت ہوتی ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے اور دوسری روایت کی رو سے اسے کھایا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) پانی کی یہ حالتیں موت کے اسباب میں سے ہیں۔ جس کی بنا پر یہاں اس کی موت کسی حادثے کے باعث پائی گئی ہے اور چونکہ وہ طافی (مر کر تیرنے والی) نہیں ہے، لہذا اسے کھایا جاسکتا ہے۔

اور مچھلی کے اس حکم میں اس کی تمام انواع مثلاً الجریث (مار ماہی) وغیرہ شامل ہیں۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ان میں ایک مچھلی اور دوسری مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں البتہ اگر اس کی حرمت کسی اور دلیل سے ثابت ہو جائے تو الگ بات ہے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں سے الجریث (مار ماہی) اور نر مچھلی (السمک الذکر) کے حلال ہونے کی روایت ملتی ہے کسی اور صحابی کا اس سے اختلاف مروی نہیں، جس کی بنا پر یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہوگا۔

(۲) خشکی والے جانور

رہے وہ جانور جو خشکی پر رہتے ہیں تو ان کی تین اقسام ہیں

(۱) ایک وہ جس میں مطلقاً خون نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری قسم وہ جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جس میں خون ہوتا ہے۔

(الف) اول الذکر قسم کی مثال ٹڈی، بھڑ، مکھی، مکڑی، کاٹنے والا کیڑا (العنابد)، کھنکھجورا، رینگنے والا کیڑا (بغایہ) اور بچھو وغیرہ ہے۔ تو ان تمام جانوروں میں سے خاص طور پر ٹڈی کے سوا کوئی اور جاندار حلال نہیں ہے اس لئے کہ یہ تمام جانور خبیث ہیں، کیونکہ سلیم فطرتیں انہیں اچھا نہیں سمجھتیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ویحرم علیهم الخبائث(۱) (اور آنحضور ﷺ ان لوگوں پر خبیث اشیاء حرام کریں گے)

۱- الاعراف (۷:۱۵۷)

البتہ ان جانداروں میں سے ٹڈی کو خاص طور پر ارشاد نبوی ﷺ "ہمارے لئے دو مردہ جانور حلال کئے گئے ہیں" کی بنا پر مستثنی کیا گیا ہے۔ اس کے سوا باقی ظاہری عموم (حرمت) پر برقرار رہیں گے۔

(ب) اسی طرح وہ جانور جن میں (خون تو ہوتا ہے مگر) بہنے والا خون نہیں ہوتا۔ جیسے سانپ چھپکلی، چنکبری چھپکلی، تمام حشرات اور زمین کے اندر بل بنا کر رہنے والے جاندار مثلاً چوہے، چیچڑی، جنگلی چوہا، گوہ، ایک قسم کا چوہا (یربوع، جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی ہوتی ہیں) اور نیولا وغیرہ کہ گوہ کے سوا باقی تمام جانوروں کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور گوہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم ﷺ کے دستر خوان پر گوہ کا گوشت کھایا گیا"

اور اسی طرح سیدنا عمرؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا

(یہ جانور ہمارے آبائی علاقے میں نہیں پایا جاتا اس لئے میں اس سے تنفر محسوس کرتا ہوں لہذا میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں۔)

یہ روایت اس کے شرعاً حرام نہ ہونے پر نص ہے۔ البتہ اس کی طبعی کراہت کی جانب اشارہ ہے۔

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

ویحرم علیهم الخبائث (۱) (اور وہ پیغمبر ان (لوگوں) پر خبیث اشیاء کو حرام کرینگے)

سے ہے اور گوہ ایک خبیث جانور ہے۔ سیدنا عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو ایک مرتبہ گوہ کا گوشت ہدیہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کے کھانے سے اجتناب فرمایا۔ اسی اثنا میں ایک سائل عورت آگئی تو حضرت عائشہؓ نے چاہا کہ اس کا گوشت اسے کھلادیں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا "کیا تو اسے وہ گوشت کھلانا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی"

یہ روایت اس بات کا احتمال نہیں رکھتی کہ آنحضور ﷺ کا اسے کھانے سے احتراز کرنا محض ذاتی ناگواری کی بنا پر تھا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ اس کو صدقہ کرنے سے منع فرماتے، جیسے کہ انصار کی ایک بکری کو آپ ﷺ نے جب خود کھانے سے احتراز فرمایا تو اسے صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ گوہ مسخ شدہ جانوروں میں سے ایک ہے اور تمام مسخ شدہ جانور جیسے ریچھ، بندر اور ہاتھی وغیرہ حرام ہیں، جیسا کہ ان کے بارے میں یہی قول مروی ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

سئل عن الضب فقال علیه الصلوٰۃ والسلام ان امۃ مسخت فی الارض وانی اخاف ان یکون هذا منها. (۲)

(نبی اکرم ﷺ سے گوہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک قوم زمین میں مسخ کر دی گئی تھی اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو)

۱۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

۲۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے، کہ گوہ واقعی ان کی باقیات میں سے ہے، اس لیے کہ مسخ شدہ قوموں کی تباہی پر امت کا اجماع ہے۔ اس کے برعکس اس حدیث سے مراد یہ ہے، کہ شاید اس قوم کو گوہ کی شکل پر مسخ کردیا گیا ہو، جیسے کہ بندروں اور ریچھ پر مسخ شدہ قوموں کا یہی حال ہوا ہے

اسی طرح بعض صحابہ کرامؓ سے بھی یہی بات مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"ہم لوگ ایک غزوہ میں تھے کہ ہمیں بھوک لگ گئی تو ہم نے ایک سرزمین میں پڑاؤ کیا۔ جہاں گوہ کی کثرت تھی تو ہم نے ان سے بھر کر ہنڈیاں چڑھا دیں اور وہ پکنے لگ گئیں۔ اسی وقت نبی اکرم ﷺ تشریف لے آئے تو آپ ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ ہم نے کہا یارسول اللہ یہ گوہ ہے تو آپ نے فرمایا۔ ایک امت زمین میں مسخ کر دی گئی تھی اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو تو آپ نے ہنڈیاں الٹنے کا حکم دیدیا۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کے مقابلے میں ہماری نقل کردہ روایت حرمت والی ہے۔ اور ایسی روایت پر عمل کرنا ہی بہتر ہوتا ہے۔

(ج) رہے وہ جانور جن میں بہنے والا خون ہو تو ان کی دو اقسام ہیں پالتو اور وحشی (یا جنگلی) جانور۔ پالتو جانوروں میں سے اونٹ گائے اور بھیڑ بکری وغیرہ کی حلت اجماع امت کے علاوہ حسب ذیل ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے کہ فرمایا:

والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون. (۱)

(اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا۔ ان میں تمہارے لئے گرم لباس اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو۔)

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الله الذي جعل لكم الانعام لتركبوا منها ومنها تاكلون. (۲)

(اللہ ہی تو ہے جس نے تمہارے لئے چوپائے بنائے تاکہ تم ان میں سے بعض پر سوار ہو اور بعض کو تم کھاتے ہو۔)

اور لفظ انعام (چوپائے) اہل لغت کے ہاں کسی اختلاف کے بغیر مذکورہ بالا تمام جانوروں پر بولا جاتا ہے۔ البتہ اکثر فقہاء کے نزدیک خچر اور گدھا حلال نہیں ہے۔ بشر المریسی سے مروی ہے کہ گدھے کا گوشت کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ

قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير (۳)

(کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں۔ میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو۔)

سے ہے کہ اس آیت میں گدھوں کی حرمت کا ذکر نہیں ہے اور مروی ہے کہ "ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرا تمام مال ہلاک ہو گیا ہے اور میرے پاس گدھوں کے سوا کچھ نہیں بچا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من سمين مالك فاني انما كنت نهيتكم عن جلال القريه وردي عن جوال القراى (بتشديد اللام) واوى فانما قذر لكم جالة القرية

(تو اپنے پلے ہوئے مال میں سے کھا اس لئے کہ میں نے تمہیں بستی یا بستیوں کے گندگی خور جانوروں کو کھانے سے منع کیا یا ناپسند کیا تھا۔)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے۔

والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة (۴)

---

۱. النحل (۱۶:۵)
۲. المؤمن (۴۰:۷۹)
۳. الانعام (۶:۱۴۶)
۴. النحل: (۱۶:۸)

(اور اس نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔
ہم عنقریب اس آیت سے استدلال کی وجہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت نافع کے واسطے سے حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

نهى رسول اللهصلى اللهعليه وسلم فى غزوةخيبر عن عوم الحمرالاهلية وعن متعة النساء(۱)

غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے سے منع فرمایا۔

اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب وہ متعہ کے حق میں فتوی دیتے تھے فرمایا کہ:

ان رسول اللهصلى اللهعليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمرالاهلية يوم خيبر

نبی اکرم ﷺ نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے غزوہ خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔

یہ سن کر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اپنے اس فتوی سے رجوع فرمالیا، نیز مروی ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ کو بتایا گیا کہ گدھوں کا گوشت کھایا گیا ہے۔ تو آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو حکم دیا کہ وہ یہ اعلان کردیں کہ نبی اکرم ﷺ تم کو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لئے کہ وہ پلید ہے۔ دوسری روایت میں رجس (ناپاک) ہونے کا ذکر ہے

یہ تمام روایات مشہور ہیں جنہیں ہر خاص و عام جانتا ہے اور انہیں تمام فقہاء نے قبول کیا اور ان پر عمل کیا ہے اور ان پر عمل کرنا ظاہر ہے۔

رہی مذکورہ بالا آیت مبارکہ تو اس میں سے کئی اشیاء مستثنی کرلی گئی ہیں۔ جو اس میں مذکور نہیں اس میں "متنازع فیہ" (گدھوں کے گوشت) کا مسئلہ بھی، ان دلائل کی بنا پر جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، مستثنی کرلیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں جو احادیث ہم نے اوپر نقل کی ہیں وہ "مشہور احادیث ہیں" اور روایت مشہور" سے قرآن مجید کو منسوخ کرنا جائز ہے، علاوہ ازیں مذکورہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی چیز حرام نہ تھی۔ اس لئے کہ فعل (مضارع) میں اصل زمانہ حال (Present) ہے، لہذا ہوسکتا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہ ہو اور اس کے بعد جو اشیاء حرام ہوئی ہیں ان میں اسے بھی حرام کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت کی روشنی مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ اور ہم گدھوں کے گوشت پر "حرام ہونے" کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت کسی دلیل قطعی سے ثابت ہو، جبکہ وہ شئی جس کی حرمت "مجتہد فیہ" ہو تو اسے مطلقاً حرام نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے ہم مکروہ (تحریمی) کہتے ہیں لہذا ہم عملاً اس سے احتراز کرنے اور اعتقادی طور پر اس کی حلت و حرمت میں توقف کے قائل ہیں۔ رہی مذکورہ بالا حدیث تو اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فرمان سمین مالک (اپنے پلے ہوئے مال) سے مراد یہ ہے کہ ان کی قیمت کھاؤ، جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلاں شخص اپنی زمین کھا گیا، یعنی اس کی قیمت" دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان کو کرائے پر دیکر ان کی پشتوں سے استفادہ کر۔ تو جیسا کہ ہمارے بیان کردہ احتمالات پر اسے محمول کیا جاسکتا ہے۔ جس سے تمام دلائل پر عمل ہوجاتا ہے تو یہی بہتر ہوگا۔ اور پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ ان کی حرمت سے پہلے کا ہو، لہذا یہ حکم ہماری اوپر نقل کردہ روایت کی بنا پر منسوخ ہوگیا ہو اگرچہ اس کی تاریخ مجہول ہے، لہذا احتیاطی روایت پر عمل کرنا ہی بہتر ہوگا۔

۱۔ متعہ نکاح موقت کو کہا جاتا ہے، یعنی وقت کی قید (ایک سال، ایک ماہ، وغیرہ) کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کرنا۔ اس سے پہلے ایسا نکاح جائز تھا۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ جو روایت تم نے نقل کی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے خیبر کے دن گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لئے منع کیا ہو کیونکہ وہ مال غنیمت کے خمس سے تھا یا سواریاں کم رہ جانے کے باعث یہ حکم دیا تھا یا اس لئے کہ وہ گندگی خور تھے تو اس طرح یہاں بھی تعارض پیدا ہو گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے کسی بات کا بھی احتمال نہیں ہے پہلی بات کا اس لئے نہیں کہ جس شئی کی لشکر کو ضرورت ہو جیسے کھانا اور چارہ وغیرہ تو اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا۔ ثانیاً اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ہنڈیوں کو الٹانے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم ایسی ہی اشیاء میں دیا جاسکتا ہے جن سے قطعی انتفاع ممکن نہ ہو۔ ثالثاً اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے خصوصی طور پر گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا ہے جبکہ یہ بات (گندگی کھانے کی) گدھوں تک ہی محدود نہیں بلکہ دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔

گھوڑوں کا حکم

رہا گھوڑوں کا گوشت تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ مکروہ ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ ان کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

اکلنالحم فرس علی عهدرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم (ہم نے عہد نبوی میں گھوڑوں کا گوشت کھایا تھا)

اور حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ

نهی رسول اللّٰهؐ عن عم لحوم حمر الاهلیه واذن فی الخیل (نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا اور گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت دی)

اسی طرح انہیں سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔

"ہمیں نبی اکرم ﷺ نے گھوڑے کا گوشت کھلایا اور ہمیں گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا"

انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

ہم نے اپنی ہنڈیوں میں گھوڑے اور گدھے کا گوشت ڈالا ہوا تھا کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم گھوڑے کا گوشت کھائیں۔ سیدہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا اور ہم نے اسے کھایا"

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اپنے موقف پر قرآن مجید، سنت نبوی اور اجماع سے دلیل پکڑتے ہیں۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة (۱) (اور اسی نے گھوڑے خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کیلئے)

اس آیت سے استدلال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے گھوڑے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے مذکورہ آیت پڑھ دی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ نہیں فرمایا کہ لتاکلوها (ہم نے انہیں تمہارے کھانے کیلئے پیدا کیا ہے) لہذا اس کا کھانا مکروہ ہو گا۔

۱۔ النحل (۱۶:۸)

یہ اس آیت سے جامع استدلال ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس آیت سے قبل مختلف چوپایوں اور ان کے منافع کا ذکر کیا ہے اور اس بارے میں مبالغے سے کام کیا ہے، اور ارشاد فرمایا ہے۔

والانعام خلقھالکم فیھا دف ومنافع ومنھا تاکلون ولکم فیھاجمال حین تریحون وحین تسرحون وتحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیہ الا بشق الانفس ان ربکم لروف رحیم۔(۱)

(اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے۔ ان میں تمہارے لئے گرم لباس اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو اور جب شام کو انہیں جنگل سے لاتے ہو اور جب صبح کو (جنگل) چرانے لے جاتے ہو تو ان میں تمہارے لیے عزت وشان ہے اور دور دراز شہروں میں جہاں تم زحمت شاقہ کے بغیر پہنچ نہیں سکتے وہ تمہارے لئے بوجھ اٹھا کر لیجاتے ہیں کچھ شک نہیں کہ تمہارا پروردگار نہایت شفقت والا اور مہربان ہے۔)

اسی طرح آیت کے متصل بعد اللہ تعالی نے آسمان سے برسائے گئے پانی کے منافع کا تذکرہ کیا اور پھر رات اور دن، چاند اور ستاروں سے متعلقہ منافع کا اور پھر سمندر سے تعلق رکھنے والے فوائد کا مبالغہ آمیز انداز میں ذکر فرمایا۔ یہ بیان اس بارے میں کافی ہی نہیں بلکہ شافی بھی ہے۔ اسی جگہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے گھوڑے خچر اور گدھے کو سواری اور زینت کیلئے پیدا کیا ہے کہ یہاں ان سے متعلقہ سواری اور زینت کے نفع کا ذکر کیا گیا ہے، مگر یہاں ان کے کھانے جانے کی منفعت کا ذکر نہیں کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں مذکورہ انتفاع کے علاوہ کوئی اور منفعت نہیں ہے اور اگر ان جانوروں میں مذکورہ بالامنافع کے علاوہ کوئی اور منفعت بھی ہوتی تو جب ان کے منافع کا مبالغہ آمیز اور جامع انداز میں ذکر ہورہا تھا تو اس منفعت کے ذکر نہ کئے جانے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث (۲) اور وہ پیغمبر ان کے لیے پاکیزہ اشیا حلال کرتے اور گندی اشیا حرام ٹھہراتے ہیں۔

اور گھوڑے کا گوشت پاکیزہ (طیب) نہیں ہے بلکہ وہ خبیث (گندہ) ہے، اس لئے کہ سلیم طبیعتیں نہ صرف یہ کہ اس کو پسند نہیں کرتیں، بلکہ اس کو برا سمجھتی ہیں حتی کہ اگر کسی طبیعت پر یہ معاملہ چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کو برا سمجھے گا۔ ہاں البتہ ایسے شخص کی طبیعت اس کو ضرور چاہے گی جو اسی خوراک پر پیدا ہوا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ شریعت میں ایسی اشیا کی حلت کا ذکر ہے جو طبیعت (فطرت سلیمہ) کے ہاں مرغوب ہیں نہ کہ ان اشیا کی حلت کا جن کو فطرت گندہ سمجھتی ہے۔ اسی لئے شریعت نے گندی (خبیث) اشیا کو (عام سہولت) کے حالات میں کھانے کی اجازت نہیں دی، بلکہ صرف انہی اشیا کو کھانا جائز قرار دیا ہے جو نفاست اور عمدگی میں غایت درجے میں نفیس اور عمدہ ہیں۔

رہا (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا) سنت نبوی سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ "غزوہ خیبر کے دن لوگوں کو سخت بھوک لگی تو انہوں نے گدھوں کو پکڑ کر ذبح کیا تو نبی اکرم ﷺ نے گدھوں، گھوڑوں، خچروں اور شکاری دانت والے درندوں اور پنجہ مارنے والے شکاری پرندوں کے گوشت نیز اچکی اور لوٹی ہوئی شئی کے کھانے کو حرام قرار دیا۔

اسی طرح حضرت خالد بن ولید سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر

آنحضرت ﷺ نے گھوڑے خچر اور گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے

۱۔ النحل (۱۶:۷)

۲۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

اسی طرح حضرت مقدام بن معد یکرب روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے فرمایا:

حرم علیکم الحمار الاھلی وخیلھا (تم پر گدھے اور گھوڑے حرام کردیئے گئے ہیں)

یہ روایت اس کی حرمت پر نص ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخیل لثلاثلة فھی رجل ستره ولرجل اجرا ولرجل وزر (گھوڑا تین اشخاص کیلئے ہوتا ہے: کسی شخص کے لئے وہ پردہ ہے، کسی کیلئے باعث اجر ہے اور کسی کے لئے بوجھ ہے۔)

اور اگر اس کو کھانا جائز ہوتا تو نبی اکرم ﷺ فرماتے "گھوڑا چار اشخاص کیلئے ہے کسی کیلئے پردہ کسی کیلئے اجر کسی کیلئے بوجھ اور کسی کیلئے کھانا (طعام) ہے"

جہاں تک دلالت اجماع کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ "خچر" بالاجماع حرام ہے، حالانکہ وہ گھوڑے کی نسل ہے اور اگر اس کی ماں حلال ہوتی تو وہ بھی حلال ہوتا اس لئے کہ بچے کا حکم وہی ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کے جسم کا حصہ ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنگلی گدھا (گورخر) کسی پالتو گدھی سے جفتی کرلے تو اس سے جو بچہ ہوگا وہ حرام ہوگا "اور اگر پالتو گدھا کسی جنگلی گدھی (گورخر) سے جفتی کرلے تو اس کا جو بچہ ہوگا اسے کھانا حلال ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچے کی حلت اور حرمت کا وہی حکم ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے نہ کہ اس کے نر (فحل) کا تو جب گھوڑے کا گوشت حرام ہوا تو لامحالہ خچر کا گوشت بھی حرام ٹھہرا۔ جبکہ روایات میں سے حضرت جابرؓ اور سیدہ اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایات میں احتمال ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جوان کا گوشت کھایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے فتح خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔ اور اس وقت تک گھوڑے بھی کھائے جاتے تھے۔ پھر اس کے بعد انہیں حرام کیا گیا جس پر حضرت الزہریؒ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ:

"ہمیں نہیں معلوم ہوا کہ کبھی گھوڑے کھائے گئے ہوں ماسوائے غزوہ خیبر کے دوران) محاصرہ، کے۔

اسی طرح حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ،

"نبی اکرم ﷺ کے صحابہ گھوڑوں کا گوشت غزوات میں کھایا کرتے تھے۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہ یہ گوشت بوقت ضرورت کھاتے تھے۔ جیسے کہ امام الزہری رحمہ اللہ نے فرمایا(۱) ہم اس روایت کو باہمی تناقض سے بچانے کیلئے توجیہ پر محمول کرینگے۔ یا پھر احتیاطاً اس کی حرمت کو اس کی اباحت پر ترجیح دینگے۔

یہ تو وہ دلائل ہیں جو ہم نے الحسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حرمت والی روایت کی دلیل کے طور پر نقل کیے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا مکروہ ہے۔ انہوں نے اس کے گوشت پر روایات اور اقوال سلف میں اختلاف ہونے کی بنا پر حرمت کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، لہذا (ان کے ہاں) اس کا گوشت احتیاط کی بنا پر مکروہ ہوگا۔

وحشی جانوروں کا حکم

رہے وحشی جانور جیسے ہرن، نیل گائے، گورخر، جنگلی بیل وغیرہ تو یہ سب مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ حلال ہیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

۱۔ یہاں سہو کاتب سے بجائے الزھری کی الزھر کتابت ہوگیا ہے، ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ویسئلونک ماذا احل لهم قل احل لکم الطیبت(۱)
(لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے۔ آپ کہہ دیجئے کہ پاکیزہ اشیا تمہارے لئے حلال ہیں۔)

نیز قرآن مجید میں ہے:

ویحل لهم الطیبت ویحرم علیهم الخبائث(۲)
(اور وہ ان کیلئے پاکیزہ اشیا حلال اور گندی اشیا حرام کرتا ہے)

کلوا من طیبت ما رزقنا کم(۳)
(کھاؤ وہ پاکیزہ اشیاء جو ہم نے تم کو دی ہیں)

اور ان تمام اشیا کا گوشت پاکیزہ ہے، لہذا وہ حلال ہوگا اور مروی ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ سے فتح خیبر کے دن گدھے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے پوچھا کیا پالتو؟ کہا گیا جی ہاں۔۔۔ تو نبی اکرم ﷺ کا مذکورہ قول پالتو اور جنگلی گدھوں کے بارے میں الگ الگ احکام کی غمازی کرتا ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پالتو گدھوں کے بارے میں حرمت کا حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر دلائل بیان کر آئے ہیں، لہذا لامحالہ جنگلی گدھوں کا حکم حلت کا ہوگا اور مروی ہے کہ بنو فہر کا ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا جبکہ آپ مقام الروحاء میں تھے۔ اور اس کے پاس ایک ذبح شدہ جنگلی گدھا (گورخر) تھا۔ اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شکار (کیا ہوا) ہے اور یہ آپ کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے قبول کر لیا اور حضرت ابو بکرؓ کو حکم دیا تو انہوں نے لوگوں میں اس (کا گوشت) تقسیم کر دیا"

یہ حدیث اگرچہ گورخر (جنگلی گدھوں) کے متعلق ہے لیکن گورخر کا حلال ہونا ہرن، نیل گائے اور جنگلی بیل کا بدرجہ اولیٰ حلال ہونا ہے، اس لئے کہ جنگلی گدھے کا ہم جنس جانور یعنی پالتو گدھا حلال نہیں ہے، بلکہ حرام ہے جبکہ دوسرے جانوروں کے ہم جنس پالتو جانور حلال ہیں، لہذا وہ تو بدرجہ اولیٰ حلال ہونگے۔ رہے پالتو جنگلی درندے یعنی کتا اور پالتو بلی وغیرہ تو وہ حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح ان کے ہم جنس جنگلی جانور بھی، جو وحشی درندے یا شکاری پرندے کہلاتے ہیں، یعنی شکاری دانت والے درندے یا پنجہ مارنے والے شکاری پرندے سو وہ حلال نہیں ہیں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ہر شکاری دانت والے درندے اور ہر پنجہ مارنے والے شکاری پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے امام الزہری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

کل ذی ناب من السباع حرام
(ہر شکاری دانت والا درندہ ہے)

لہذا شکاری دانت والے تمام درندوں مثلاً شیر، بھیڑیا، بجو، چیتا، تیندوا، لومڑی، جنگلی بلی، سنجاب(۱) (گلہری)، فنک(۲)، اسمور، (۳) دلق(۴)، ریچھ، بندر اور ہاتھی وغیرہ کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ماسوائے بجو کے کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عطاء کے واسطے سے حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا:

۱- سنجاب جو ہے سے قدرے بڑا جنگلی جانور ہے، جس کی دم گچھے دار بالوں سے اوپر کو اٹھی ہوتی ہے اور اس کی کھال سے پوستین بناتے ہیں
۲- لومڑی سے ملتا جلتا جانور جس کی کھال سے پوستین بناتے ہیں۔
۳- نیولے سے قدرے بڑا جانور، جس کی کھال کو پوستین بنانے کیلئے استعمال کرتے ہیں۔
۴- زرد رنگ کا بلی سے مشابہہ جانور۔

۱- المائدہ: ۴۵
۲- الاعراف: ۱۵۷
۳- البقرہ: ۱۷۲

"بجھو، بینڈھا ہے۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ شکار ہے۔ انہوں نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا کیا اسے کھایا جاتا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہاں، میں نے پوچھا کیا آپ نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے انہوں نے کہا ہاں"

ہماری دلیل یہ ہے کہ بجو ایک شکاری دانت والا درندہ ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا حدیث مشہور کے تحت حرمت میں داخل ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو روایت نقل کی ہے وہ مشہور روایت نہیں ہے لہذا حدیث مشہور پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ علاوہ ازیں ہماری روایت اس کو حرام ٹھہرانے والی اور ان کی روایت حلال قرار دینے والی ہے، اور حرمت والی روایت کو حلت والی روایت پر بربنائے احتیاط ترجیح دی جاتی ہے۔

اور خرگوش کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

ہم نبی اکرم ﷺ کے پاس تھے کہ آپ کو ایک بدوی نے ایک بھنا ہوا خرگوش ہدیہ کیا تو آپ ﷺ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کھاؤ

اور محمد بن صفوان یا صفوان بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ایک مرتبہ دو خرگوش میرے ہاتھ لگے تو میں نے انہیں مقام مروہ میں ذبح کیا اور میں نے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے مجھے اس کے کھانے کی ہدایت فرمائی۔

شکاری پرندوں کا حکم

اور ہر پنجہ مارنے والے پرندے جیسے باز، شکرا، باشق (۱) شاہین، چیل، کوا، گدھ اور عقاب وغیرہ تو یہ تمام پرندے نبی اکرم ﷺ کی پنجہ مارنے والے پرندوں کی ممانعت پر مشتمل روایت کے تحت داخل ہیں۔

اور مروی ہے کہ:

نهى عن كل ذى خطفة ونهبة ومجثمة وعن كل ذى ناب من الطيرا

(آنحضرت ﷺ نے ہر اچک لینے والے، لوٹ مارنے والے ور لپک کر حملہ کرنے والے پرندے اور ہر پنجہ مارنے والے پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا)

اور مجثمہ حرف ثا کی زیر اور زبر کے ساتھ جثوم سے ہے جو کسی ایسے پرندے کے حملہ کرنے کو کہتے ہیں جس کو دوسروں پر حملہ کرنے کی عادت ہو تاکہ وہ اس کو قتل کردے۔ اس کو شکاری پرندہ کہا جاتا ہے، لہذا یہ حدیث ہر اس پرندے کا گوشت کھانے سے ممانعت پر مشتمل ہے، جس کو مذکورہ بالا عادت ہو۔ اور مجثمہ حرف ثا کی زبر کے ساتھ وہ شکار ہے جس پر کوئی دوسرا پرندہ اس کو ہلاک کرنے کیلئے حملہ کرے، لہذا اس صورت میں یہ ہر ایسے پرندے کے کھانے سے ممانعت ہوگی جسے کسی دوسرے پرندے نے حملہ کرکے مار دیا ہو۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ثا کی زبر (مجثمہ) سے مراد ایسا پرندہ ہے جس کو چھوڑا جائے تاکہ وہ حملہ کرے اور دوسرے کو مار دے۔

اور وہ پرندے جن کے شکاری پنجے نہیں ہوتے تو ان میں سے جو پالتو ہوں جیسے مرغی، بطخ اور جو جنگلی ہوں جیسے کبوتر، فاختہ، چڑیا، چکور، اور سارس اور وہ کوا جو دانے اور زرعی اجناس وغیرہ کو کھاتا ہو نیز عقعق (۲) وغیرہ وہ سب بالاجماع حلال ہیں۔

۱۔ باز سے ملتا جلتا ایک شکاری پرندہ، اسے انگریزی میں (Sparrow Hawk) کہا جاتا ہے۔

۲۔ کوے کی شکل کا پرندہ، جسے عوام قعق کہتے ہیں، انگریزی میں اسے (Maypice) کہا جاتا ہے۔

فصل: مکروہ جانوروں کا بیان

جہاں تک مکروہ جانوروں کا تعلق ہے کہ تو نجاست خوراونٹ کا گوشت، یعنی ایسے اونٹ کا جوزیادہ تر نجاست کھاتا ہو مکروہ ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضور ﷺ نے نجاست خوراونٹ کا گوشت کھانے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی خوراک میں زیادہ تر نجاستیں ہوتی ہیں۔ جس سے اس کا گوشت بگڑجاتا ہے اور متعفن ہوجاتا ہے، لہذا اس کا کھانا مکروہ ہوگا اور مروی ہے کہ:

انّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہی عن الجلالۃ ان تشرب البانہا.	(نبی اکرم ﷺ نے نجاست خور جانور کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)

اور مروی ہے:

نبی اکرم ﷺ نے اس پر بیٹھ کر حج کرنے عمرہ کرنے اور جہاد کرنے یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے فائدہ اٹھانے سے منع فرمایا ہے۔

یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ اس کا گوشت فی نفسہ بد بودار ہوجاتا ہے، لہذا اس کے استعمال سے اجتناب کرنا چاہیئے، تاکہ لوگوں کو اس کی بو سے تکلیف محسوس نہ ہو۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اپنی کتاب شرح مختصر الکرخی میں اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور القاضی (الاسبیجابی رحمہ اللہ) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اس سے کسی قسم کا کام لینا بھی جائز نہیں ہے، تا آنکہ اسے کچھ دنوں تک محبوس نہ رکھا جائے۔ اس دوران میں اسے چارہ کھلایا جائے تو تب وہ حلال ہوگا، تاہم جو صورت القدوری رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ زیادہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس کی ممانعت اس میں موجود کسی ذاتی خرابی کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس سے متصل ایک عارضی (وقتی) مانع کی بنا پر ہے۔ لہذا اس سے فی نفسہ فائدہ اٹھانا حلال ہوگا، ماسوا اس کے کہ ایک اور سبب کی بنا پر اس کا گوشت کھانے سے روکا گیا ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا۔ امام محمد سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور فرمایا کہ اس کو اس وقت تک باندھ کر رکھا جائے جب تک وہ پاک نہ ہوجائے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو تین دن تک باندھ کے رکھا جائے اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے نجاست خور اونٹ، بکری اور نجاست خور گائے کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ یہ تمام جانور اس وقت نجاست خور شمار ہونگے جب وہ بد بودار ہوجائیں اور ان کی بو بدل جائے۔ اور ان سے تعفن کی بو آنے لگ جائے تو اس وقت یہ جانور نجاست خور شمار ہونگے۔ ایسے جانوروں کا نہ تو دودھ پیا جائے اور نہ ان کا گوشت کھایا جائے البتہ ان کو فروخت کرنا اور ان کو ھبہ کرنا جائز ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ محفوظ خوراک نہ کھائے اور وہ اکثر اوقات پاخانے اور گندگی کے سوا کچھ نہ کھائے، لیکن اگر وہ محفوظ خوراک کھائے تو وہ نجاست خور نہ ہوگا، لہذا وہ مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ بد بودار نہیں ہے۔

مرغی کے گوشت کا حکم

پھرنے والی مرغی کا گوشت کھانا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ وہ نجاست کھاتی ہو۔ اس لئے کہ نجاست کا کھانا اکثر نہیں ہوتا بلکہ اس یہ نجاست دوسری خوراک یعنی دانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر وہ کبھی یہ اور کبھی وہ کھاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ مکروہ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اونٹ کی طرح بد بودار نہیں ہوتی اور یہ حکم بد بودار ہونے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام رحمہ اللہ نے ایسے بکری کے بچے کے متعلق فرمایا ہے جو خنزیر کا دودھ پی کر پلے کہ اس کا کھانا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا گوشت متغیر ہوتا ہے اور نہ بد بودار جو اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت تو نجاست خوری میں،

ہے، کیونکہ اس سے اس کا گوشت اوراس کی بو بدل جاتی ہے اوراس کے گوشت میں تعفن پیدا ہوجاتا ہے۔ محض نجاست کھالینے کی بنا پر نہیں۔ اسی لئے اگراس کی خوراک مخلوط ہو تو وہ مرغی مکروہ نہ ہوگی اگرچہ اسے نجاست کھاتے ہوئے پایا جائے۔ اس لئے کہ وہ متعفن نہیں ہوئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار گوشت میں بد بو کے پیدا ہونے کا ہے، محض نجاست کھانے کا نہیں۔

(تاہم) افضل یہ ہے کہ مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھا جائے تاکہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہو وہ نکل جائے، جیسا کہ مروی ہے:

"نبی اکرم ﷺ مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھتے تھے پھر اس کو کھاتے تھے۔"

اور ایسا کرنا اس کو پاک کرنے کیلیے ہے۔ یہی روایت امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہے۔ کہ اسے تین دنوں تک باندھ کر رکھا جائے۔ انہوں نے یہ مسلک مذکورہ حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عام طور پر اس مدت میں اس کے پیٹ میں موجود نجاست ختم ہوجاتی ہے۔

اور سیاہ اور بڑا کوا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت عروہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

"انہوں نے ان سے کوا کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسے اللہ تعالیٰ کی جانب سے فاسق قرار دیئے جانے کے بعد کون کھائے گا۔"

اس سے ان کی مراد نبی اکرم ﷺ کی حسب ذیل حدیث ہے کہ:

خمس من الفواسق يقتلهن المحرم في الحل والحرم (پانچ جانور فاسقوں میں سے ہیں۔ انہیں محرم علاقہ حل (بیرون حرم) میں ہو یا حرم میں مار سکتا ہے)

نیز اس لئے بھی کہ وہ زیادہ تر مردار کھاتا ہے، اس لئے گوشت خور جانور کی طرح اس کا کھانا مکروہ ہے۔ البتہ زرعی اجناس میں کھانے والے کوے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ وہ دانے اور فصل کھاتا ہے مردار نہیں کھاتا۔ یہی بشر بن الولید نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ:

"میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے عقعق (زرعی کوے) کا گوشت کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ میں نے کہا کہ وہ مردار کھاتا ہے انہوں نے کہا کہ اس کی خوراک مخلوط ہوتی ہے" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ جو جانور مخلوط خوراک استعمال کرتے ہیں، ان کا کھانا مکروہ نہیں۔ جیسے کہ مرغی وغیرہ۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے عقعق کو بھی اکثر مردار کھانے کے باعث مکروہ قرار دیا ہے۔

فصل: حلال جانور کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

خشکی والے حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرط ان کو ذبح کرنا (الزکاۃ) ہے۔ لہذا انہیں اس کے بغیر کھانا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما احل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم(۱) (تم پر حرام ہوا مرا ہوا جانور اور بہتا ہوا لہو۔ اور سور کا گوشت۔ اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور گھلا گھٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سینگ لگ کر مر جائے۔ اور جسے درندے پھاڑ کھائیں مگر جس کو تم مرنے سے قبل ذبح کر لو)

۱۔ المائدہ: ۵/۳

اس آیت میں اللہ تعالی نے مذبوح جانور کو حرام جانوروں سے مستثنی کیا ہےاور حرمت سے استثنا کرناان کی اباحت کا اظہار ہے۔

ذبح کے ذریعے پاکی حاصل کرنے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) رکن ذکاۃ(ذبح) (۲) رکن کی شرائط (۳) ذبح کے مستحبات اور مکروہات۔

(۱) رکن ذکاۃ (بذریعہ ذبح جانور کی تطہیر کے ارکان)

جہاں تک جانور کی تطہیر (ذبح) کا تعلق ہے تو اس کی دو اقسام ہیں اختیاری اور ثانیاً ضروری۔

(الف) اختیاری تطہیر (ذبح)

جانور کی اختیاری تطہیر کا رکن "ذبح کیے جانے والے جانوروں" یعنی بھیڑ بکری اور گائے وغیرہ ہیں اس کو ذبح کرنے اور نحر کیے جانے والے جانوروں یعنی اونٹ میں نحر کرنا ہے، بشرطیکہ وہ اس کو ذبح کرنے اور نحر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ جانور ذبح اور نحر کیے بغیر حلال نہ ہونگے، اس لئے کہ حلال جانوروں کی حرمت ان میں موجود بہتے ہوئے خون کی بنا پر ہے اور یہ خون سوائے ذبح یا نحر کے کسی اور طرح سے نہیں نکل سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ شریعت میں پاکیزہ اور حلال اشیاء کو کھانے کا حکم ہے۔ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

یسئلونک ماذا احل لھم قل احل لکم الطیبات(۱) (آپ سے لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال کیا گیا ہے آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لئے پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں)

اور دوسری جگہ اللہ تعالی نے فرمایاہے:

ویحل لھم الطیبت ویحرم علیھم الخبائث(۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا اور گندی اشیاء حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ جانور بہنے والا خون جسم سے نکالے بغیر پاک وطیب نہیں ہوسکتے۔ ایسا اسی وقت ہوسکتا ہے جب جسم سے بہنے والا سارا خون نکل جائے اور ایسا ذبح اور نحر کے ذریعے ہوسکتاہے۔ اسی بنا پر مردار کو حرام کیا گیا ہے۔ جس سے مراد وہ مردہ جانور ہے جس میں بہنے والا خون موجود ہو، لہذا وہ اس کے بہتے ہوئے پاک نہیں ہوسکتا۔ اسی لئے وہ اس کم از کم مدت میں فاسد ہوجاتا ہے۔ جتنی مدت میں کہ مذبوح جانور ذبح ہوتا ہے۔ اسی طرح جو جانور گلا گھونٹ کر ہلاک کیا گیا ہو یا چوٹ لگنے سے مرا ہو یا جو اوپر سے گر کر ہلاک ہوگیا ہو یا جو کسی جانور کے سینگ لگنے سے مرگیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور ذبح گردن کی رگوں (اوداج) کو کھول دینے کا نام ہے۔ اور جس کا مقام سینے کے بالائی حصے (اللبہ) سے لیکر ٹھوڑی تک ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

الذکاۃ مابین اللبۃ واللحیۃ (جانور کے ذبح کا مقام سینے کے بالائی حصہ سے لیکر ٹھوڑی کے درمیان ہے)

یعنی جانور کو ذبح کرنے کا مقام تو سینے کے اوپر والے حصے سے دونوں جبڑوں تک ہوتا ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ الزکاۃ مابین اللبۃ واللحیا جانور کی زکواۃ (تطہیر) کی جگہ سینے کے بالائی حصے اور حلق کے درمیان ہے۔

۱۔ المائدہ (۵:۴)

۲۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

اور نحر سے مراد حلق (گلے) کے آخری حصے سے گردن کی رگوں کو کھول دینا ہے۔

اور اگر کسی نے ذبح کئے جانے والے جانور کو "اور نحر" کیے جانے والے جانور کو ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں بھی گردن کی رگوں کا کھول دینا پایا گیا ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ سنت طریقہ اونٹ کو نحر کرنا اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اللہ تعالی نے اونٹ کے ساتھ نحر کا اور بکری اور گائے کے ساتھ ذبح کا ذکر کیا ہے اللہ تعالی کا فرمان ہے:

فصل لربک وانحر (۱) (تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے ای انحر الجزور۔ یعنی تم اونٹ کو نحر کرو۔

ایک دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے:

ان اللہ یأمرکم ان تذبحوبقرةً (۲) (اور بلاشبہ اللہ تعالی تمہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے)

یہی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:

وفدیناہ بذبح عظیم (۳) (اور ہم نے ایک بڑی قربانی (ذبح عظیم) کو ان کا فدیہ بنادیا)

الذبح سے مراد مذبوح ہے۔ جیسے کہ "الطحن (آٹے) سے مراد المطحون (پسا ہوا) ہوتا ہے اور اس جگہ اس سے مراد وہ مینڈھا ہے جو سیدنا اسماعیل یا حضرت اسحاق علیہما السلام (جیسا کہ اصل واقعے میں اختلاف ہے) کے فدیے میں بھیجا گیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کی سنت مبارکہ ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے صحابہ کرامؓ اونٹ کو کھڑا کر کے اس کی اگلی داہنی ٹانگ کو باندھ کر نحر کیا کرتے تھے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اونٹ میں نحر ہی سنت ہے۔ اس لئے کہ جانور کی تطہیر کیلئے یہی طریقہ زیادہ آسان ہے اور اس میں جانور کیلئے ایک گونہ راحت ہے، لہذا یہی طریقہ افضل ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان اللہ تعالی کتب الاحسان علی کل شئی	(اللہ تعالی نے ہر شئی پر نیکی کرنے کو فرض کر دیا ہے
فاذا قتلتم فاحسنوا القتلہ واذا ذبحتم	لہذا جب تم کسی کو قتل کرنے لگو (اور ایسا کرنا ضروری ہو)
فاحسنوا الذبحة ولیحد احدکم شفرتہ	تو اسے عمدگی کے ساتھ قتل کرو اور جب تم کسی جانور کو ذبح
ولیرح ذبیحتہ	کرنے لگو تو عمدہ طریقہ سے ذبح کرو اور تمہیں چاہیے کہ
	چھری تیز کر لو اور مذبوح جانور کو راحت پہنچاؤ)

اور اونٹ میں آسان طریقہ "نحر" ہے۔ اس لئے کہ اس کا لبہ (سینے سے اوپر والا حصہ) گوشت سے خالی ہوتا ہے اور اس کی گردن کے پیچھے والے حصے میں گوشت زیادہ جمع ہوتا ہے جبکہ گائے اور بھیڑ بکریوں کی پوری گردن ایک جیسی ہوتی ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

---

۱. الکوثر (۱۰۸:۳)
۲. البقرہ (۲:٦٧)
۳. الصافات (۳۷:۱۰۷)

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ہمراہ "بدنہ" کو سات افراد کی جانب سے اور گائے کو سات لوگوں کی جانب سے نحر کیا۔"

کہ اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم نے گائے کو (بجائے ذبح) کے نحر کیا، کیونکہ یہ جملہ پہلے جملے پر معطوف ہے، لہذا یہ پہلی خبر کے بعد پہلے جملے کی دوسری خبر ہوگی جیسے کہ کوئی شخص کہے:

جاءنی زید وعمرو (میرے پاس زید اور عمرو آئے)

اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس جملے میں لفظ ذبح مضمر (محذوف) ہے اور اس سے مراد یہ ہے "کہ ہم نے گائے کو ذبح کیا، جیساکہ کسی شئی کو دوسری شئی پر عطف کرنے کے سلسلے میں اہل عرب کی یہی عادت ہے۔ اور معطوف علیہ (جس چیز پر عطف کیا گیا ہو) کی خبر معطوف میں موجود ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ یا پھر یہ کہ عام طور پر اہل عرب میں یہ عادت پائی جاتی ہے کہ وہ جو شئی معلوم ومتعارف ہو وہ اس کو مضمر (محذوف) کر کے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ شاعر نے کہا ہے:

لقیت زوجک فی الوغی متقلدا سیفاً ورمحاً (میں تیرے خاوند سے لڑائی میں ملا۔ تلوار اور نیزہ لٹکائے ہوئے)

یعنی متقلد اسیفاً ورمحاً تلوار کو لٹکائے ہوئے اور نیزے کو سیدھا لگائے ہوئے)

اسی طرح ایک اور شاعر نے کہا ہے:

علفتها تبناً وماءً بارداً (میں نے اس کو گھاس اور ٹھنڈے پانی کا چارہ دیا)

جس سے مراد یہ ہے کہ علفتھا تبناً (میں نے اس کو گھاس کا چارہ دیا) وسقیتھا ماءً بارداً (اور میں نے اس کو ٹھنڈا پانی پلایا) اس لئے کہ "نیزہ" عام طور پر لٹکائے جانے کا احتمال نہیں رکھتا یا عام طور پر لٹکایا نہیں جاتا اور پانی چارے کے طور پر نہیں کھایا جاتا، بلکہ اسے پیا جاتا ہے اتو اسی طرح یہاں بھی گائے میں عام طور پر ذبح کرنا ہی لوگوں کی عادت ہے، لہذا اسے اس میں مضمر سمجھا جائے گا تو گویا یہ جملہ یوں ہوگا۔ نحرنا البدنة وذبحنا البقرة (ہم نے بدنہ کو نحر کیا اور گائے کو ذبح کیا)

یہ قول اکثر علمائے کرام کا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب بدنہ ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بدنہ (اونٹ) میں "نحر" کا حکم دیا ہے اور فرمایا:

فصل لربک وانحر (۱) (پس تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

لہذا جب اس نے اس ذبح کو کیا تو اس نے گویا مامور بہ (فرض) حکم کو ترک کردیا جس کی بنا پر وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ماانهر الدم وفری الاوداج فکلوا (جس جانور کا خون بہادیا جائے اور اس کی شہ رگیں کھول دی جائیں اس کو کھا

اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ میں نحر کا حکم بعینہ ضروری نہیں ہے، بلکہ اصل حکم خون بہانے اور گردن کی رگیں کاٹنے کا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔

پھر پورے گلے میں سے کسی جگہ ذبح کرنے میں خواہ وہ گلے کا اوپر والا حصہ ہو یا وسطی یا نیچے والا حصہ ہو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے

الذکاة مابین اللبة واللحیین (جانور کو ذبح کرنا سینے کے بالائی اور دو جبڑوں کے درمیان سے ہوتا ہے)

۱۔ الکوثر: (۱۰۸/۳)

نیز ارشاد نبوی ہے:

الذکاۃ فی الحلق واللبہ (زکواۃ (ذبح کرنا) گلے اور سینے کے بالائی حصے میں ہوتا ہے)

کہ اس روایت میں گلے میں کسی حصے کی تخصیص نہیں کی گئی، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اصل مقصد بہتے خون کا اخراج اور گوشت کو پاک وصاف کرنا ہے اور یہ مقصد گردن کی رگوں کو کاٹنے سے حاصل ہوتا ہے۔

پھر گردن میں اوداج (رگیں) چار ہیں: سانس کی نالی، خوراک کی نالی اور دو شہ رگیں۔ اگر تو ان چاروں رگوں کو کاٹ دیا جائے تو اس سے اس جانور کی مکمل تطہیر ہوجاتی ہے اور سنت نبوی پر عمل ہوجاتا ہے اور اگر ان میں سے کچھ رگیں کٹ جائیں اور کچھ نہ کٹیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو ان میں سے اکثر رگیں یعنی چار میں سے تین رگیں کٹ جائیں اور ایک رگ نہ کٹی تو وہ جانور حلال ہوگا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک سانس اور خوراک کی نالیاں اور دو میں سے ایک شہ رگ نہ کٹے۔ اس وقت تک وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک چاروں رگوں کا اکثر حصہ نہ کٹے اس وقت تک جانور حلال نہیں ہوتا امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کٹ جائے تو جانور حلال ہوجائے گا بشرطیکہ ان دونوں کو پوری طرح کاٹ دیا جائے ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ذبح کرنا جبکہ دراصل زندگی کا خاتمہ کرنا ہے۔ اور عام طور پر اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کو کاٹ دیا جائے تو انسان زندہ نہیں رہتا جبکہ وہ بعض اوقات دونوں شہ رگوں کے کٹنے کے باوجود بھی بعض اوقات زندہ رہتا ہے۔ اس لئے کہ وہ بھی باقی رگوں کی طرح کی دو رگیں ہیں۔ اور تمام رگوں میں سے اگر دو رگیں کاٹ دی جائیں تو زندگی کا رشتہ منقطع نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال اسی طرح سے ہے کہ ذبح کرنے سے اصل مقصد حرام شئی یعنی بہتے ہوئے خون کا اخراج ہے۔ اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ "ودج" یعنی شہ رگ کو نہ کاٹ دیا جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر گردن میں چار رگوں کا اکثر حصہ کٹ جائے تو ذبح کا مقصد یعنی جسم سے خون کا اخراج ہوجائے گا اس لئے کہ جس طرح چاروں رگیں پوری پوری کاٹ دینے سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اسی طرح اکثر حصہ کاٹ دینے سے بھی یہی مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ ہر رگ کے کاٹنے کا دوسری رگ سے علیحدہ مقصد ہے اس لئے کہ حلقوم (سانس کی نالی) سے سانس چلتا ہے۔ اور خوراک کی نالی (المری) کے ذریعے کھانا پیٹ میں جاتا ہے اور دونوں شہ رگوں سے خون چلتا ہے تو جب دو میں سے ایک شہ رگ کٹ گئی تو اس سے مقصد حاصل ہوجائے گا۔ اسی لیے اگر سانس کی نالی کو چھوڑ دیا جائے تو باقی رگوں کے کٹنے سے اصل مقصد حاصل نہ ہوگا اسی لئے اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب رگوں میں سے اکثر رگیں کٹ جائیں تو چونکہ دین کے معاملات کی اساس وسعت پر ہے۔ اسی لئے "اکثر شئی" کیلئے کل شئی کا حکم ہوتا ہے اور جانور کی تطہیر (ذبح) کی اساس توسع پر ہے۔ اس لئے کہ فقہاء میں بغیر کسی اختلاف کے بعض رگوں کا کٹ جانا کافی سمجھا جاتا ہے۔ البتہ اختلاف اس کی کیفیت (طریقے) میں ہے لہذا اس کی اکثر رگیں سب رگوں کے قائم مقام ہونگی اور اگر کسی اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن پر تلوار ماری جائے اور اس سے اسے الگ کردیا جائے تو اگر تو تلوار گلے کی جانب سے ماری گئی ہو تو اسے کھا لیا جائے۔ البتہ اس نے ایسا کرکے برا کیا۔

جہاں تک تو اس کے حلال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس نے زکواۃ (تطہیر) کا عمل ادا کردیا ہے جو گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے، جبکہ اس میں برائی (قباحت) اس لئے ہے کہ اس نے جانور کو زیادہ تکلیف دی ہے جس کی

تزکیہ الٹی (تطہیر) کے اس عمل میں ضرورت نہ تھی، جس کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے تلوار الٹی جانب سے ماری ہو تو پھر اگر تو وہ جانور اس کی رگوں کے کٹنے سے قبل مرجائے اس طرح کہ اس کے پہلو سے اور عقب سے تلوار ماری جائے تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ وہ تزکیہ (تطہیر) سے قبل مر گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا اور اگر اس نے اس کے مرنے سے قبل اس کی رگیں کاٹ دی ہوں تو اسے کھالیا جائے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت عمل تطہیر سے ہوئی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اسے صوان (پتھر) یا نیشکر کی تیز دھار سے یا لاٹھی کے کنارے یا اسی طرح کے کسی تیز دھار آلہ سے ذبح کیا گیا جس سے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں تو ذبح کا مفہوم یعنی گردن کی رگیں کٹ جانے کے باعث وہ جانور تصور حلال ہوگا۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ ذبح کرنے والے آلے کی دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس سے گردن کی رگیں کٹ جائیں اور دوسری قسم ایسے آلے پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کو کچل دے وہ آلہ جس سے رگیں کٹ جاتی ہیں دو قسم کا ہوتا ہے: تیز دھار والا یا دندانے دار۔ جہاں تک تو تیز دھار والے آلے کا تعلق ہے تو اس سے جانور کو ذبح کرنا جائز ہے خواہ وہ آلہ لوہے کا بنا ہوا ہو یا کسی اور دھات کا۔ لوہے کے علاوہ دوسری اشیاء سے ذبح کے جواز کی بنیادی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

میں نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر ہم میں سے کوئی شخص شکار کرے اور اس کے پاس چھری موجود نہ ہو تو کیا وہ صوان (پتھر) یا لاٹھی کے کنارے سے ذبح کرسکتا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

انجرالدم بماشئت واذکراسم اللّٰہ علیہ (تو جس شئی سے چاہے اس کا خون بہا اور اس پر اللہ تعالی کا نام لے)

اسی طرح مروی ہے:

حضرت کعب بن مالکؓ کی ایک باندی نے صوان پتھر (مروہ) کے ساتھ ایک جانور کو ذبح کیا تو اس کے متعلق حضرت کعبؓ نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے کی اجازت دی"

نیز اس لیے بھی کہ جب لوہے سے ذبح کرنا جائز ہے تو اس کا جواز محض اس آلے کے لوہے کی جنس میں سے ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ لوہے کا مفہوم (تیزی) پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی ایسے آلے میں جو لوہے سے بنا ہو، دھار نہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر جب تیز ہونے کا یہ مفہوم صوان پتھر اور نیشکر کے چھلکے میں پایا گیا تو ان دونوں کے ساتھ جانور کو ذبح کرنا جائز ہوگا۔

رہا دندانے دار آلہ تو اگر تو اس سے جانور کی گردن والی رگیں کٹ جائیں تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا وجہ یہ ہے کہ اس میں ذبح کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے البتہ اس سے ذبح کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں جانور کیلئے زیادہ تکلیف پائی جاتی ہے۔ جس کی ذبح میں کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے چھری کی دھار کو تیز کرنے اور مذبوح جانور کو راحت پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے علیحدہ کئے گئے ناخن یا دانت سے جانور کو ذبح کیا تو ان دونوں کے ساتھ اس کا ذبح کرنا درست اور جائز، مگر مکروہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ان سے ذبح کرنا جائز نہیں ان کی دلیل آنحضرت ﷺ سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

انحر الدم بما شئت الا ما کان من سن او ظفر فان الظفر مدی الحبشۃ السن عظم الانسان

(جس شئی سے تو چاہے خون بہا ما سوا دانت یا ناخن کے۔ اس لئے کہ ناخن سے جانور ہلاک کرنا حبشیوں کی عادت ہے اور دانت انسان کی ہڈی ہے)

اس حدیث نبوی میں حضور اکرم ﷺ نے ناخن اور دانت کو جواز سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور اگر جائز ہونے سے کسی شئی کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو یہ اس شئی کی ممانعت کی دلیل ہوتی ہے اور نبی اکرم ﷺ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ ناخن حبشیوں کی عادت (مدی) ہے اور دانت انسان کی ہڈی ہے۔ کہ یہ جملہ اس سے انکار کے قائم مقام کے طور پر صادر ہوا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس نے گردن کی رگوں (اوداج) کو کاٹ دیا تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے صوان پتھر (مروہ) اور نیشکر کے چھلکے کی تیز دھار کے ساتھ جانور کو ذبح کیا تو ایسا کرنا جائز ہے۔ رہی مذکورہ بالا حدیث تو اس سے مراد جسم کے ساتھ قائم دانت یا ناخن کے ساتھ ذبح کرنا ہے۔ اس لئے کہ حبشی ایسا ہی کیا کرتے تھے، وجہ یہ تھی کہ وہ اس طریقے سے اپنے جلاد پن کا مظاہرہ کیا کرتے تھے اور ایسا جسم کے ساتھ قائم ناخن یا دانت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جسم سے الگ کئے ہوئے ناخن یا دانت کے ساتھ نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایت میں مذکورہ روایت پر یہ اضافہ ہے کہ "ماسوائے اس کے، کہ اس نے اس کو دانت کے ساتھ کاٹا یا ناخن کے ساتھ چھیدا"

اور قرض (کاٹنا) عام طور پر جسم کے ساتھ قائم دانت کے ساتھ ہوتا ہے۔

اور وہ آلہ جو اس کو کچل دے (تفسخ) جیسا کہ جسم کے ساتھ قائم ناخن اور دانت وغیرہ کے ساتھ کسی جانور کو کچل دینا، تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ذبح کیا تو وہ اس روایت کی بنا پر جو ہم نقل کر آئے ہیں مردار (میتہ) ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ناخن اور دانت اگر دونوں جسم سے الگ نہ ہوں تو ذبح کرنے والا ان کے ذریعے جانور پر زور لگاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کا گلا گھونٹ دیگا اور اس کو کچل دیگا۔ لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، حتیٰ کہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی اور شخص نے اس کا ہاتھ پکڑا اور اس نے اپنے ناخن والے ہاتھ کو اسی طرح چلایا جس طرح کہ چھری کو چلایا جاتا ہے اور وہ خود ساکت رہا تو اس سے ذبح کرنا جائز اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے بچہ (جنین) باہر نکلے تو اگر وہ زندہ نکل آیا اور اسے ذبح کر لیا گیا تو وہ حلال ہوگا اور اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر گیا تو اسے بغیر کسی اختلاف کے نہ کھایا جائے اور اگر وہ مردہ نکلا تو اگر اس کی تخلیق پوری نہ ہوئی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اسے بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ گوشت کے لوتھڑے (مضغة) کے حکم میں ہے اور اگر اس کی تخلیق پوری ہو چکی ہو تو اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے، مگر امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

زکاۃ الجنین بزکاۃ امہ (شکم مادر میں موجود بچے (جنین) اس کی ماں کی تطہیر کے ساتھ ہے)

لہذا اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تطہیر (ذبح) اس کی ماں کی تطہیر (ذبح) پر موقوف ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ حقیقتاً اور حکماً ماں کے تابع ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہی ہے۔ حکماً اس طرح کہ اسے اس کی ماں کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اور وہ اپنی ماں کے ساتھ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور تابع میں حکم متبوع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ اور اس کیلئے الگ علت (وجہ) کی ضرورت نہیں ہوتی، تاکہ تابع اصل نہ ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے کہ:

حرمت علیکم المیتۃ والدم(۱) (تم پر مردار اور خون حرام کردیا گیا)

اور جنین (بچہ) ایک ایسا بے جان جسم ہے جس میں کوئی جان نہیں ہوتی اور مردہ ایسے ہی جاندار کو کہتے ہیں جس میں زندگی کی کوئی رمق نہ ہو، لہذا وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ مردار "اس جانور کا نام ہے جس میں زندگی ختم ہو چکی ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں پہلے زندگی موجود ہو جبکہ جنین میں زندگی سرے سے ہی معلوم نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "میت" کیلئے پہلے زندگی کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ زندگی نہ ہونے پر بھی علی الاطلاق میت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

وکنتم امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم(۲) (اور تم مردہ تھے۔ پھر اس نے تم کو زندہ کیا، پھر وہ تمہیں مارے گا)

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کرلیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ہو سکتا ہو۔ زندہ ہو اور پھر وہ اپنی ماں کی موت کے ساتھ مر گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو لہذا بربنائے احتیاط وہ حرام ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے لہذا وہ اپنی تطہیر (ذبح) کے سلسلے میں بھی اصل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے یہ ہے کہ اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کا زندہ رہنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ زندہ رہنے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا تو اس کی ماں کی زندگی کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور بھی ناممکن ہوتا۔ تو جب وہ بذات خود زندگی میں اصل ہے تو اسی طرح تزکیہ (ذبح) میں بھی وہی اصل ہوگا اس لئے کہ تزکیہ (ذبح) زندگی کے خاتمے سے عبارت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کی زندگی کا تصور ممکن ہے تو اس کی ماں کا ذبح کرنا (تزکیہ) خود اس (جنین) کے جسم سے خون کے اخراج کا باعث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ممکن ہوتا تو اس کی ماں کو ذبح کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور ناممکن ہوتا۔ کیونکہ خون والے جاندار خون کے بغیر عام طور پر زندہ نہیں رہتے، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ اس میں بہنے والا خون ابھی باقی ہے۔ اسی لئے جب اس کو کوئی زخم لگے تو اس سے خون بہہ نکلتا ہے۔ لہذا وہ قرآن مجید کی آیت اودماً مسفوحاً (یا بہنے والا خون) کی بنا پر حرام ہوگا۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے:

حرمت علیکم المیتۃ والدم تم پر مردار اور خون حرام کردیا گیا ہے۔

اور یہاں چونکہ اس کے گوشت اور اس کے خون میں تمیز کرنا ممکن نہیں اس لئے اس کا گوشت حرام تصور ہوگا۔

رہی حدیث مبارکہ تو وہ اس میں دوسرا لفظ الزکواۃ (زکاۃ امہ) زبر کے ساتھ بھی مروی ہے۔ اس صورت میں اس سے مراد یہ ہوگا کہ کزکاۃ امہ (ماں کے پیٹ میں موجود بچے کا ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنے کی طرح ہے) اس لئے کہ بعض اوقات تشبیہ بعینہ ایسا ہی حرف تشبیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات حرف تشبیہ کو حذف کردیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالی قرآن مجید میں فرماتا ہے:

وھی تمر مرالسحاب(۳) (اور وہ اس روز اسی طرح اڑتے پھرینگے جیسے بادل)

یں ان دوسری جگہ ہے:

۱۔ المائدہ: (۵:۳)

۲۔ البقرہ: (۲:۲۸)

۳۔ النمل: (۲۷:۸۸)

ینظرون الیک نظر المغشی علیه من الموت.(۱) (وہ(منافق) تمہاری طرف اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح کسی پر موت کی بیہوشی طاری ہو رہی ہو)

یعنی کنظر المغشی علیہ (یعنی غشی پڑے ہوئے شخص کی طرح کا دیکھنا) اور اس صورت میں یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ جنین (شکم مادر میں موجود بچے) کی تطہیر کی۔ ماں کی تطہیر (ذبح) سے مشابہت دونوں میں ذبح کی صورت میں یکسانیت کی متقاضی ہے، اور رفع (پیش) والی روایت بھی تشبیہ کا احتمال رکھتی ہے۔ اللہ تعالی کا قرآن مجید میں ارشاد ہے:

جنة عرضها السموت والارض(۲) (اور جنت جس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کے برابر ہے)

عرضها کعرض السموات والارض (یعنی اس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کی چوڑائی کی طرح ہے)

لہذا اس صورت میں بھی یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہوگی۔ اور پھر یہ روایت کنایہ کا احتمال بھی رکھتی ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، لہذا ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں ہوسکتی۔ علاوہ ازیں وہ ایک خبر واحد ہے اور ایک ایسے مسئلے کے بارے میں ہے، جس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے خبر واحد کا ہونا اس کے ثابت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ ثابت ہوتی تو ضرور مشہور ہو جاتی۔

اور اگر مردہ مرغی کے پیٹ سے سفید انڈہ نکل آئے تو ہمارے نزدیک اسے کھایا جائے خواہ اس کا چھلکا (قشر) سخت ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو وہ حلال ہو گا ورنہ نہیں۔ ان کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر تو اس کا چھلکا سخت نہ ہوا ہو تو وہ جانور کے جسمانی اجزاء میں سے ہے، لہذا وہ مردہ جانور کے حرام ہونے کی بنا پر حرام ہو جائے گا اور اگر اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو وہ ایک الگ شئی قرار دی۔ پھر وہ مردہ مرغی کے جسم سے الگ بھی ہے اس لئے وہ حلال ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ فی نفسہ وہ ایک پاک شئی ہے جو ایک جانور کے جسم میں بطور ودیعت (امانت) رکھی گئی ہے جو اس سے الگ بھی ہے اور اس کے جسمانی اعضاء میں سے بھی نہیں ہے۔ لہذا اس کا حرام ہونا اس انڈے کا حرام ہونا نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو یہی اس کا حکم ہے۔

اور اگر کوئی بھیڑ یا بکری مرجائے اور اس کے تھنوں میں سے کچھ دودھ نکل آئے تو اسے پیا جاسکتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیا جائے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک مردہ (بے جان) شئی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا برتن (جگہ) ناپاک ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وان لکم فی الانعام لعبرة نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربین(۳) (اور تمہارے لئے چارپایوں میں بھی مقام عبرت وغور ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں جو پینے والوں کیلئے خوشگوار ہے)

۱۔ محمد: (۴۷:۲۰)

۲۔ آل عمران: (۳:۱۳۳)

۳۔ النحل (۱۶:۶۶)

اس آیت سے استدلال کئی پہلوؤں (وجوہ) سے ہے، اولاً: اس طرح کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ کی صفت اس کے خالص ہونے سے بیان کی ہے جو اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے کوئی اور نجاست وغیرہ آلودہ نہیں کر سکتی اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس (دودھ) کو پینے والوں کیلئے سائغ (خوشگوار) قرار دیا ہے اور کوئی حرام شئی مسلمان کیلئے خوشگوار (سائغ) نہیں ہو سکتی۔ ثالثاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کے اس عطیے کا ہم پر احسان جتلایا ہے، جیسے کہ یہ آیت احسان جتلانے کیلئے نازل ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ کا احسان جتلانا حلال شئی سے ہی ہو سکتا ہے، حرام شئی سے نہیں۔

مشک (انفحہ) میں بھی، جبکہ وہ مائع حالت میں ہو یہی اختلاف ہے اور اگر وہ ٹھوس ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا اور اسے تمام ادویات میں استعمال کرنا حلال ہے، جبکہ صاحبین رحمہا اللہ کے نزدیک اس کو باہر سے دھو کر کھالیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قطعاً نہ کھایا جائے۔

(ب) اضطراری حالت میں جانور کی تطہیر (ذبح)

ذبح کرنے کی دوسری صورت اضطراریہ ہے جس کا رکن "عقر" یعنی جانور میں زخم کرنا ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی بھی حصے میں ہو اور ایسا شکار میں اور جو مفہوم کے لحاظ سے شکار ہو اس میں کیا جاتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنا ممکن نہ ہو اور حرام شئی یعنی بہتے ہوئے خون کا نکالنا اور گوشت کو پاک کرنا بھی ضروری ہو اور ایسا اسی وقت ہو سکتا ہو جب جسم سے سیال خون نکال دیا جائے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جس کی بنا پر بامر مجبوری سبب کو مسبب کے قائم مقام ٹھہرائے جانے کے شرعی اصول کے مطابق یہاں ہم زخم لگانے کو ذبح کرنے کے قائم مقام ٹھہرائیں گے، جیسے کہ سفر کو مشقت کے اور نکاح کو ہم بستری کے اور نیند کو، خواہ وہ ٹیک لگا کر ہو یا بغیر ٹیک لگانے کے، حدث (بے وضو ہونے) کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالک۔ اسی طرح اگر بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ یا گائے اور بھیڑ بکری کو ذبح کرنا بس میں نہ ہو تو ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ پالتو ہونے کے باوجود وہ جانور اس وقت معنوی طور پر شکار کے حکم میں ہے، جیسا کہ مروی ہے:

ایک مرتبہ عہد نبوی ﷺ میں ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا۔ اسے ایک شخص نے تیر مار کر مار ڈالا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس اونٹ میں بھی وحشی جانوروں کی طرح کا وحشی پن موجود ہے تو جب تم پر ان میں سے کوئی شئی غالب آ جائے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو جیسے اس اونٹ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ پھر خواہ اونٹ اور گائے صحراء میں بدک کر بھاگی ہو یا شہر میں دونوں کی تطہیر (ذبح) ان کو زخم لگانا ہی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ بدک کر بھاگ جانے کی صورت میں یہ دونوں ہر ایک کو اپنے سے دور بھگائیں گے، لہذا ان کو پکڑنا ممکن نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو اونٹ عہد نبوی میں بھاگا تھا وہ مدینہ منورہ میں بھاگا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم میں اونٹ کا شہر اور صحراء میں بھاگنا ایک جیسا ہے۔ رہی بھیڑ بکری تو اگر تو وہ صحراء میں بدک کر بھاگ جائے تو اس کی تطہیر (ذبح) زخم لگانا ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس کو پکڑنا مشکل ہوتا ہے اور اگر وہ کسی آبادی میں بھاگے تو اس کو زخم لگانا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو پکڑنا ممکن ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ پکڑنے والوں کو نہیں بھگاتی، لہذا اس کو ذبح کرنا ممکن ہوگا۔ اور زخم لگا کر ذبح کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ زخم لگانا تو ذبح کرنے کے قائم مقام ہے تو جب اصل شئی پر قدرت حاصل ہو تو اس وقت اس کے قائم مقام حکم کو اختیار نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کرنے اور حیض لے جاری ہونے کی صورت میں مہینوں سے عدت شمار کرنے کا یہی حکم ہے

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی جانور کسی کنوئیں میں گر جائے اور اس کو نکالنا ممکن نہ ہو اور نہ ہی اس کو ذبح کرنا اور

نحر کرنا ممکن ہو تو اس صورت اس کی تطہیر جنگلی شکار کی تطہیر (ذبح کرنے) کی طرح ہے۔ اس لئے کہ ذبح اور نحر کرنا مشکل ہونے کی بنا پر یہ جانور معنوی طور پر شکار کے حکم میں ہے۔ اور المنتقی میں ہے کہ اگر اونٹ کسی شخص پر حملہ کردے اور وہ جواباً اسے مار ڈالے اور اس کا ارادہ اس کے جسم کی تطہیر (ذبح) کا ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو۔ اس صورت میں وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ جب وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو تو وہ بمنزلہ شکار کے ہوگا، لہذا اس کے حملہ کرنے کو اس کے بھاگنے کی طرح قرار دیا گیا ہے، کیونکہ وہ اس کے پکڑنے سے عاجز ہے، جس کی بنا پر وہ اس کو نحر کرنے پر قادر نہیں ہے۔ لہذا یہاں شکار کی طرح اس کے زخمی کرنے کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

پھر شکار خواہ تیر، نیزے، پتھر یا لکڑی وغیرہ میں سے جس کے ساتھ بھی کیا جائے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس شئی نے شکار کے جسم میں زخم نہ کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے جس میں مذکور ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ سے معراض (بغیر پر کے تیر) کے ساتھ شکار کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو اس نے شکار کے جسم کو پھاڑ دیا تو کھا اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ پر لگا تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے"

شکاری جانوروں کے ساتھ شکار کے احکام

پھر جہاں تک شکاری جانوروں سے شکار کا تعلق ہے تو ان کی دو اقسام ہیں: یا تو وہ شکاری دانتوں کے ساتھ شکار کرتے ہیں جیسے کتا اور چیتا وغیرہ یا شکاری پنجے کے ساتھ، جیسے باز اور شاہین وغیرہ تو مشہور روایت کے مطابق یہاں بھی یہی حکم ہے کہ اگر زخم نہ لگے تو جانور حلال نہ ہوگا حتی کہ اگر جانور نے اس کا گلا گھونٹ دیا یا اس پر حملہ کیا اور اس کو زخمی نہ کیا اور نہ اس کا کوئی عضو توڑا تو ظاہر روایت کی رو سے وہ حلال نہ ہوگا، مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حلال ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ:

یسئلونکو ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبت وماعلمتم من الجوارحمكلبين(۱)	(لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے۔ آپ کہہ دیجئے کہ سب پاکیزہ چیزیں تم پر حلال ہیں۔ اور وہ شکار بھی تم پر حلال ہے جو سدھائے ہوئے جانوروں نے پکڑا ہو)

کہ یہاں استعمال شدہ لفظ "الجوارح" جرح (زخم کرنے) سے مشتق ہے، لہذا یہ شکار میں زخم کے اعتبار کا متقاضی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کا رکن جسم سے خون کا اخراج ہے۔ اور ایسا حالت قدرت میں ذبح کرنے سے ہوتا ہے اور اس سے عاجز ہونے کے وقت زخم کے ذریعے خون نکالنا اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے اور یہ بات گلا گھونٹنے میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے بغیر پھل کے تیر (معراض) سے شکار کرنے کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر وہ جسم کو پھاڑ دے تو اس کو کھا لے اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ سے لگے تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

مارصبت بعرضه فلا تاكل فهو وقيذ وما اصبت بحد فكل	(جو شئی تو اس کی چوڑائی کے رخ سے اسے مارے تو تو اسے مت کھا س لئے وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور جو شئی تو اسے دھار کے رخ سے مارے تو تو اسے کھا)

---

۱. المائده : (۵:۴)

کہ نبی اکرم ﷺ نے حلت و حرمت کا مدار زخم لگانے اور نہ لگانے پر رکھا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے زخمی نہ ہونے والے جانور کو وقیذ (چوٹ لگا ہوا) قرار دیا ہے جو ارشاد خداوندی الموقوذہ (چوٹ لگا ہوا) کی بنا پر حرام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ گھلا گھونٹ کر ہلاک کیا ہوا ہے جو ارشاد باری تعالیٰ والمنخنقہ (اور گلا گھونٹ کر ہلاک کیا ہوا) کے تحت حرام ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو اس کو زخمی کیا اور نہ اس کا گلا گھونٹ بلکہ اس کا کوئی عضو توڑ دیا جس سے وہ مر گیا تو امام الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق صراحت سے کوئی شئی بھی مروی نہیں، البتہ امام محمد رحمہ اللہ نے الزیادات میں بیان کیا ہے اور اس کو مطلق چھوڑ دیا ہے کہ اگر اسے زخم نہ لگے تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ عضو ٹوٹنے کی صورت میں اسے نہ کھایا جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دانت یا پنجے کے ساتھ زخم لگایا یا اس نے کوئی عضو توڑ کر اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ تو انہوں نے عضو کے ٹوٹنے کو اندرونی زخم قرار دیا ہے جو حکم میں ظاہری زخم کے ساتھ ملحق ہوگا جو ضرورت اور مجبوری کے وقت قابل لحاظ ہوتا ہے۔ امام محمد سے مروی روایت ہی صحیح ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اصل شئی ذبح کرنا ہے اور زخم کو ہم نے اس کا خون نکالنے کا سبب بننے کی بنا پر اس کا قائم مقام قرار دیا ہے جبکہ کسی عضو کے ٹوٹنے کی صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی، لہذا وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔ جیسا کہ گلا گھونٹنا اس کے قائم مقام نہیں ہے اور فقہاء یہ فتویٰ دے چکے ہیں کہ اگر شکار کو تیر لگ کر اندر چلا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ اس کے گوشت تک پہنچ گیا ہو اور اس میں سے اس نے خون نکال دیا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ زخم کا اعتبار کرنے والی مذکورہ روایت پر تفریع ہے۔

اور اگر اس نے بکری کو ذبح کیا، مگر اس سے خون نہ بہا کہا جاتا ہے کہ ایسا اس بکری میں ہوتا ہے جو عناب کو نگل جائے تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ ابو القاسم الصفار فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

مافری الاوداج وانھرالدم فکل (جو شئی گردن کی رگوں کو کھول دے اور خون بہا دے تو تو اسے کھا)

کہ اس روایت میں خون بہانے کو حلت کی شرط قرار دیا گیا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی نیز اس لئے بھی کہ وہ اس میں موجود حرام خون کو نکالنے اور گوشت کی تطہیر کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں یہ بات نہیں پائی گئی جس کی بنا پر جانور حلال نہ ہوگا۔ ابو بکر الاسکاف اور ابو جعفر الھندوانی فقیہ دونوں فرماتے ہیں کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا پایا گیا ہے جو گردن کی رگوں کا کھول دینا ہے۔ جو عام طور پر خون نکلنے کا سبب بنتا ہے گو اس کا نکلنا سبب پائے جانے کے باوجود کسی اور وجہ سے رک گیا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ذبح کے بعد رگوں میں خون اپنی جگہ رک جاتا ہے جو اس کی حلت سے مانع تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر بکری کی مقعد (سرین) سے یا ران سے گوشت کا کچھ حصہ کاٹ لیا جائے تو خواہ اس کے بعد اسے ذبح کر دیا جائے وہ گوشت کا ٹکڑا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے اس کٹے ہوئے حصے میں کٹنے کے وقت تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا تھا، کیونکہ بکری کو اس وقت تک ذبح نہ کیا گیا تھا۔ اور وہ اس کے کاٹے جانے کے وقت زندہ تھی اور جب اس کی موت واقع ہوئی تو اس وقت وہ ٹکڑا الگ ہو چکا تھا اور الگ شدہ ٹکڑے میں تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا۔ اور مروی ہے کہ اہل جاہلیت بکری کی پیٹھ اور اونٹ کے کوہان سے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر اسے کھا لیتے تھے پھر جب نبی اکرم ﷺ کی بعثت ہوئی تو آپ نے انہیں اس سے روک دیا اور آپ ﷺ نے ان سے کہا:

ماابین من الحی فھو میت (جو شئی زندہ جانور سے الگ کی گئی ہو وہ مردار ہے)

اور الگ شدہ حصہ زندہ سے کاٹا اور اس سے الگ کیا گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی ٹکڑا شکار کے جسم سے کاٹ لیا گیا تو اس کٹے ہوئے حصے کو نہ کھایا جائے اگرچہ اس کے بعد شکار مرجائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی وجہ سے شکار مرجائے تو اسے کھالیا جائے۔ ہم انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب اس مسئلے کا ذکر کرینگے۔

اور اگر اس نے اس کے کسی عضو کو کاٹا، مگر وہ اس کی کھال کے ساتھ معلق رہا تو تب بھی اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ اس کے جسم سے اتنا تعلق غیر معتبر ہے لہذا اس کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہوگا اور اگر وہ گوشت کے ساتھ معلق ہو تو اس تمام حصے کو کھایا جائے اس لئے کہ گوشت کے ساتھ لٹکا ہوا حصہ جانور کے جسم کا حصہ ہے۔ اور جانور کی تطہیر اس سے لٹکے ہوئے حصے کی بھی تطہیر ہے۔

اور اگر کسی نے شکار کو تلوار ماری اور اسے دو حصوں میں کاٹ دیا تو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک اس کے دونوں حصے کھائے جائیں گے۔ یہی قول حضرت ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں حصے دل کے واسطے سے دماغ کے ساتھ متعلق تھے، لہذا یہ عمل ذبح کرنے کے مشابہہ ہوگا اور تمام حصے کو کھایا جائے گا۔ اور اگر اس نے نصف سے کم حصے کو کاٹا جس سے وہ مر گیا تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ پچھلا حصہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کو نہ کھالیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے کھالیا جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شکار کو کوئی ایسا زخم لگ جائے جس سے اس کی موت واقع ہوجائے تو وہ اس کی اضطراری حالت میں تطہیر ہے، جو ذبح کی طرح ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

مابين من الحي فهو ميت (جو حصہ کسی زندہ جانور سے الگ کردیا جائے وہ مردار ہے)

اور یہ کٹا ہوا حصہ زندہ جانور سے الگ کیا گیا ہے لہذا وہ مردار ہوگا۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس گوشت کے کاٹنے کے ساتھ شکار کی موت متصل طور پر واقع ہوجائے وہ شکار کی تطہیر ہے تو یہ بات صحیح ہے، بشرطیکہ ایسا اس وقت ہو جب اس کی زندگی کا خاتمہ ہوجائے، جبکہ یہاں جب اس حصے کو الگ کیا گیا تو وہ جانور زندہ تھا، لہذا اس کا یہ فعل جانور کی تطہیر نہ ہوگا اور جب اس جانور کی تطہیر ہوئی اس وقت یہ حصہ الگ ہوچکا تھا۔ لہذا تطہیر کے اس حکم میں اس سے الگ شدہ حصہ متعلق نہ ہوگا۔

اور اگر وہ حصہ سر سے متصل ہو تو دونوں حصوں کو کھالیا جائے۔ اس لئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے لہذا اس کا یہ فعل حقیقی طور پر اس کی زکواۃ ہوگا، جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اور اگر اس نے شکار کے سر پر تلوار مار کر اسے چوڑائی یا لمبائی کے رخ پر دو حصے کردیا تو امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف رحمھم اللہ کے پہلے قول کے مطابق تمام جانور حلال ہوگا۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے رجوع کرلیا اور کہا کہ اس کا نصف الگ شدہ حصہ نہ کھایا جائے اور شکار کا باقی حصہ کھالیا جائے۔ اس مسئلے میں بھی بنیادی اصول وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کہ گردن کی رگیں (اوداج) دماغ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں۔ لہذا سر کے کٹنے سے وہ سب کٹ جائیں گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ابتداء میں یہی مسلک تھا، لیکن انہوں نے گمان کیا کہ ایسا فقط سر سے متصل بدن ہی میں ہوتا ہے اور اگر کٹا ہوا حصہ نصف سے زیادہ ہو تو تب بھی تمام جانور کا کھانا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ جب اس نے تمام رگوں کو کاٹ دیا، تو یہ عمل ذبح کرنا نہ ہوگا، بلکہ زخم لگانا ہوگا، جس سے کٹا ہوا حصہ جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

تطہیر کے رکن کی شرائط

تطہیر کے رکن (ذبح) کی شرائط متعدد ہیں: ان میں بعض دونوں یعنی اختیاری اور اضطراری تطہیرات (ذبح) کو شامل ہیں اور ان میں سے بعض کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱) دونوں کو عام شرائط

ذبح کرنے والا عاقل ہو، لہذا مجنوں، بے سمجھ بچے اور ایسے مدہوش شخص کا، جس کو سمجھ نہ ہو، ذبیحہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا اور ذبح کی نیت کرنا شرط ہے اور بے سمجھ بچہ یا دیوانہ صحیح طرح اس کی ادائیگی نہیں کر سکتا ہے، لیکن اگر بچہ ذبح کرنے کی سمجھ بھی رکھتا ہو اور اس کو قوت بھی ہو، تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، اسی طرح مدہوش (سکران) کا بھی یہی حکم ہے۔

(۲) ذبح کرنے والے شخص کا مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا

لہذا مشرک، مجوسی، بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا، مشرکین کا ذبیحہ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وما احل لغیراللہ بہ(۱) اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے۔

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وما ذبح علی النصب(۲) اور جو جانور استھان پر ذبح کیا جائے۔

ای للنصب (یعنی بتوں کیلئے) اور نصب سے مراد وہ بت ہیں جن کی مشرک پوجا کرتے ہیں، رہا مجوسیوں کا ذبیحہ تو وہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

سنوابالمجوسیۃ اھل الکتاب غیر ناکحی نسائھم ولا اکلی ذبائحھم۔ا (مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسا رویہ رکھو۔ سوائے اس کے کہ ان کی عورتوں کی ساتھ نکاح نہ کرو اور نہ ان کے ہاتھ کا ذبیحہ کھاؤ)

نیز اس لئے بھی کہ ذبیحہ پر اللہ تعالی کا نام لینا ہمارے نزدیک شرط ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کرینگے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ رہا مرتد تو وہ اس لئے کہ وہ اسی دین کا اقرار کرنے والا ہے جس کی جانب وہ لوٹ گیا ہے، لہذا وہ اس بت پرست" کی طرح ہی ہوگا جو اپنے دین پر قائم نہ رہا ہو۔

اور اگر مرتد قریب البلوغ لڑکا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوگا، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ارتداد صحیح ہوتا ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا۔ اور اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

وطعام الذین اوتواالکتب حل لکم(۳) اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔

کہ اس سے مراد ان کا ذبیحہ ہے، اس لئے کہ اگر اس جگہ طعام (کھانے) سے مراد ان کا ذبیحہ نہ ہو تو اس کو اہل کتاب کے ساتھ مختص کئے جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ ذبائح کے سوا کافروں کا کھانا حلال ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ طعام کا لفظ مطلقاً استعمال ہو تو اس سے مراد ذبائح بھی ہوتے ہیں اور دوسری اشیا بھی مراد لی جاتی ہیں۔ اس لئے کہ یہ ان اشیاء کا نام ہے جنہیں کھایا جاتا ہے اور ذبیحہ کو بھی کھایا جاتا ہے، لہذا مطلق لفظ طعام کے تحت سب کھانے شامل ہونگے۔ جس کی بنا پر

۱۔ المائدہ (۳:۵)

۲۔ المائدہ (۳:۵)

۳۔ المائدہ (۵:۵)

ہمارے لئے ان کا کھانا حلال ہوگا۔ اس مسئلے میں حربی (جنگی) اور غیر حربی اور ہر طرح کے کتابی کافر یکساں ہیں۔ کیونکہ آیت کا مفہوم عام ہے اسی طرح اس میں بنو تغلب اور دوسرے قبائل کے عیسائی وغیرہ بھی شامل ہیں، کیونکہ وہ سب دین نصاریٰ کے ماننے والے ہیں البتہ وہ (بنو تغلب) عرب کے رہنے والے عیسائی ہیں، لہذا آیت کا عموم ان تمام لوگوں کو شامل ہوگا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

عرب کے عیسائیوں کا ذبیحہ نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہے۔ پھر انہوں نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

ومنهم اميون لايعلمون الكتاب الاامانى وان هم الا يظنون(۱) (اور ان میں سے بعض ان پڑھ ہیں۔ جو کتاب کو نہیں جانتے سوائے آرزوؤں کے)

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ ان کا ذبیحہ کھایا جائے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی:

ومن يتولهم منكم فانه منهم(۲) (جو شخص ان سے دوستی لگائے گا وہ انہی میں سے ہوگا)

اور جو آیت حضرت علیؓ نے تلاوت فرمائی تھی وہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اہل کتاب میں سے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ اور ان میں سے بعض امی (ان پڑھ) ہیں جو کتاب کو نہیں جانتے اور ان سے مراد اہل کتاب ہی ہیں۔ اور عربی لفظ من (سے) تبعیض کیلئے ہوتا ہے۔ البتہ وہ اپنے بعض معاملات میں دوسرے عیسائیوں سے اختلاف رکھتے ہیں اور یہ بات انہیں دوسرے نصاریٰ کی طرح ہونے سے خارج کرتی ہے۔ پھر اگر کوئی کتابی کافر اہل کتاب کا مذہب چھوڑ کر کوئی اور کافرانہ مذہب اختیار کرلے تو اس کا ذبیحہ بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اس مذہب کو اختیار کرلیتا تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ رہتا تو کتابی کا تو بدرجۂ اولیٰ حلال نہ رہے گا اور اگر کوئی غیر کتابی کافر اہل کتاب کا مذہب اختیار کرلے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اس کی موجودہ حالت اور اس کے موجودہ مذہب کو دیکھا جائے گا سابقہ دین اور مذہب کو نہیں۔ یہاں ہمارے ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ جو شخص کسی اور ملت کی جانب منتقل ہوجائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اصلاً اسی مذہب کا ماننے والا ہے، جیسا کہ ہم یہ اصول کتاب النکاح میں بیان کر آئے ہیں۔

اوراگر ماں باپ میں سے ایک "کتابی اور دوسرا غیر کتابی کافر ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، خواہ ماں باپ میں سے کوئی بھی (باپ یا ماں) کتابی ہو، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باپ کا کتابی ہونا معتبر ہوگا کہ اگر تو باپ "کتابی" ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، ورنہ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا ذبیحہ بالکل حلال نہ ہوگا۔ اس بارے میں ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ بچے کو ان دونوں میں سے کتابی (ماں یا باپ) کے تابع قرار دینا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ دوسرے فرد کے دین کی نسبت سے اس کا دین بہتر ہے، لہذا اس کو اسی کا تبع سمجھنا زیادہ بہتر ہوگا۔

رہے صابئی (ستارہ پرست) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا ذبیحہ حلال ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حلال نہیں۔ اس حکم میں اختلاف در حقیقت ان کے ہاں لفظ صابئی کی تشریح میں اختلاف پر مبنی ہے کہ یہ فرقہ کن لوگوں پر مشتمل ہے۔ ہم یہ مسئلہ کتاب النکاح میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر کتابی کا ذبیحہ اس صورت میں کھایا جاسکتا ہے کہ جب کوئی مسلمان وہاں موجود نہ ہو اور نہ ہی اس نے اس کی زبان سے کچھ سنا ہو۔ یا اگر سنا ہو تو اس نے اسے اللہ تعالیٰ کی شہادت دیتے ہوئے پایا ہو۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے کچھ

۱- البقرہ (۲:۷۸)

۲- المائدہ (۵:۵۳)

نہیں سنا تو اسے اس کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر اس بات پر محمول کیا جائے گا، کہ گویا اس نے اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے جیسے کہ مسلمان کے بارے میں یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے اللہ کا نام سنا، لیکن اس سے اس کی مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وہ حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس کا خدا کا نام لینا مسلمانوں ہی کی طرح ہے البتہ وہ اس کی صراحت کرے، مثلاً یوں کہے: "اس خدا کے نام پر جو تین میں سے ایک ہے۔" تو اس صورت میں اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اور مروی ہے کہ:

حضرت علیؓ سے اہل کتاب کے ذبیحوں کے متعلق پوچھا گیا، حالانکہ ان کے اقوال معروف ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ان کے ذبیحوں کو حلال قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ وہ کیا کہتے ہیں"

پھر اگر اس نے سنا کہ اس نے اکیلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا ہے یا اس نے اللہ تعالیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام دونوں کا نام لیا ہے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہی روایت حضرت علیؓ سے مروی ہے اور کسی اور صحابی سے اس کی مخالفت مروی نہیں لہذا یہ ان کا اجماع ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما اھل لغیر اللہ (۱) (اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے)

اور یہاں بھی غیر اللہ کے نام کی دہائی دینا پایا گیا ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔

پھر وہ لوگ جن کے بارے میں ہم نے اوپر ذکر کیا کہ ان کا ذبیحہ حلال ہے تو ان کا "شکار" بھی حلال ہوگا بشرطیکہ اس نے یہ شکار تیر یا شکاری جانوروں کے ساتھ کیا ہو اور جس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس کا شکار بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ تطہیر خواہ اضطراری ہو یا اختیاری دونوں حالتوں میں، ذبح کرنے والے کی اہلیت کی شرط یکساں ہے۔

(۳) یاد ہونے کی حالت میں بسم اللہ پڑھنا

یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بالکل شرط نہیں ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ یاد ہونے اور بھول جانے کی دونوں صورتوں میں شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کسی نے بھول کر بسم اللہ چھوڑ دی تو ان کے نزدیک اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ اصلاً صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے حسب ذیل آیت قرآنیہ سے استدلال کیا ہے:

قل لا اجد فیما اوحی الی محرماً علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ او دما مسفوحاً اولحم خنزیر (۲)

(کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا بہتا ہو لہو یا سور کا گوشت ہو)

کہ یہاں نبی اکرم ﷺ کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ لوگوں کو بتلادیں کہ میں خود پر نازل شدہ وحی میں ماسوائے ان تین اشیاء کے کسی شئی کو حرام نہیں پاتا اور جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ شئی اس میں داخل نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوگی۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اس وقت ان تین اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہ تھی اور اس کے بعد بسم اللہ جس پر چھوڑ دی گئی ہو اس کو حسب ذیل آیت کے ساتھ حرام کیا گیا ہے۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

۲۔ الانعام (۶:۱۴۶)

ولاتأكلوامما لم يذكراسم الله عليه(۱) (اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

کیونکہ کہا جاتا ہے کہ سورہ الانعام پوری کی پوری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی اور اگر وہ جانور جس پر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو حرام ہوتا تو اس کا یہاں ضرور ذکر ہوتا، لہذا ضروری تھا کہ اسے بھی اس سے مستثنی کیا جاتا جیسے کہ باقی تین اشیاء مستثنی کی گئی ہیں۔ہمارا استدلال ارشاد خداوندی سے ہے، کہ فرمایا:

ولاتأكلوامما لم يذكراسم الله عليه(۲) (اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

اس آیت سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ عمل کے حق میں مطلق نہی کسی شئی کو حرام ٹھہرانے کیلئے ہوتی ہے اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالی نے ایسی شئی کے کھانے کو جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو فسق (بد عملی) قرار دیا ہے (وانہ لفسق) اور فسق اسی وقت ہوتا ہے جب انسان کسی حرام فعل کا مرتکب ہوا ہو، لہذا اس آیت کو بعض مفسرین کے بیان کردہ شان نزول کے مطابق مردار اور اہل شرک کے ذبائح کے سوا کسی اور شئی پر محمول کیا جائے گا۔اس لئے کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کی بنا پر کوئی عام لفظ خاص نہیں ہوتا، بلکہ لفظ کے عموم پر ہی عمل کیا جاتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔علاوہ ازیں آیت کو مذکورہ مفہوم پر محمول کرنا اس کو مضمون کے تکرار و اعادے پر محمول کرنا ہے۔ اس لئے کہ مردار کی حرمت اور اہل کتاب کے ذبیحہ کی حرمت دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

حرمت عليكم الميتة(۳) (تم پر مردار حرام کیا گیا)

نیز ارشاد باری تعالی ہے:

وما احل لغيرالله به(۴) (اور وہ جانور جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا جائے (حرام ہے)

اور فرمایا:

وماذبح على النصب(۵) (اور جسے استھانوں پر ذبح کیا گیا ہو)

لہذا اس معنی پر محمول کرنا جو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے درحقیقت اسے ہمارے مؤقف پر محمول کرنا ہے اور اس پر محمول کرنے میں ایک نیا فائدہ بھی حاصل ہوگا لہذا یہی بہتر اور اولی ہے اور ارشاد باری تعالی ہے:

فاذكروااسم الله عليها صوافّ(۶) (تو قطار باندھ کران پر اللہ تعالی کا نام لو)

اور مطلق امر عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے اور اگر بسم اللہ پڑھنا شرط نہ ہوتا تو اسے واجب نہ قرار دیا جاتا۔امام شعبی حضرت عدی بن حاتم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے نبی اکرم ﷺ سے کتے کے شکار کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو وہ تیرے لئے چھوڑدے اور اس میں سے وہ خود نہ کھائے تو تو اسے کھا اور اگر اس نے اس کو پکڑ لیا تو یہی اس کی تطہیر (زکواۃ) ہے اور اگر تو اپنے کتے کے ساتھ کوئی اور کتا پائے اور تجھے خیال ہو کہ اس نے اس میں حصہ لیا ہوگا اور وہ جانور مرچکا ہو تو تو اسے مت کھا۔ اس لئے کہ تو نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی تھی دوسرے کتے پر نہیں"

۱۔ الانعام (۶:۱۲۲)

۲۔ الانعام (۶:۱۲۲)

۳۔ المائدہ (۵:۳)

۴۔ المائدہ (۵:۳)

۵۔ المائدہ (۵:۳)

۶۔ الحج: ۳۶

کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے اس (کا گوشت) کھانے سے روکا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس نے بسم اللہ چھوڑدی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے۔

رہی آیت کریمہ تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ جس وقت قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی شئی حرام نہ تھی تو اس جگہ یہ احتمال موجود ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد بسم اللہ چھوڑے ہوئے جانور کو حرام ٹھہرایا گیا ہو، جیسا کہ ہم نے قبل ازیں قرآن مجید کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ جیسے کہ اس آیت میں شکاری دانت مارنے والے درندوں اور پنجہ مارنے والے پرندوں کی حرمت کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح گدھے اور خچر کی حرمت بھی آیت کے نزول کے وقت تک نہ ہوئی تھی اور اس کے بعد "وحی" متلو (قرآن مجید) کے ساتھ یا "وحی غیر متلو (حدیث) کے ساتھ اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ رہی یہ روایت کہ سورہ الانعام ساری کی ساری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہے، تو یہ ایک خبر واحد ہے، لہذا یہ روایت کسی ایسی حرمت کو باطل کرنے کے لیے قبول نہ کی جائے گی جو قرآن مجید سے ثابت ہو۔ علاوہ ازیں اس میں جو اشیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں ان میں میتۃ (مردار) بھی ہے اور اس بات کی کیا دلیل ہے کہ جس جانور پر بسم اللہ چھوڑدی گئی ہو ایسا جانور میتۃ (مردار) نہیں ہے، بلکہ وہ تو ہمارے نزدیک میتۃ (مردار) ہی ہے، پھر مذکورہ آیت کی رو سے ان مذکورہ اشیا کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کسی اور شئی کو حرام نہیں پاتے تھے اور ہم بھی اس جانور پر جس پر بسم اللہ چھوڑدی جائے حرمت کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ شئی ہے جس کی حرمت کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو اور یہاں "مجتہد فیہ" ہونے کی بنا پر یہ بات نہیں پائی گئی اور جب اہل دیانت میں کسی مسئلے کے متعلق اختلاف ہو جائے تو اسے حرام کے بجائے ہم مکروہ قرار دیتے ہیں یا پھر اس کو اعتقادی اعتبار سے متعین طور پر حرام نہیں، بلکہ مبہم طور پر اس طرح حرام قرار دیتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالی کی جو مراد ہے وہ برحق ہے، لیکن ہم اس کے کھانے سے احتیاطاً اجتناب کرتے ہیں اور یہی عملی طور پر حرام" ہونے کی تشریح ہے۔

رہی امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث تو ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

ولاتأکلوامما لم یذکراسم اللہ علیہ(۱) (اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

کا عموم ہے کہ اس آیت میں جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑنے اور بھول کر چھوڑنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب حالت عمد میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے، تو اسی طرح حالت نسیان میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ نسیان کسی شئی کے وجوب اور حرام ہونے سے مانع نہیں ہوتا، جیسے کہ کسی کام سے چوک جانا (خطا) اس سے مانع نہیں حتی کہ چوک جانے والے (خاطی) اور بھول جانے والے (ناسی) دونوں قابل مؤاخذہ ہیں۔ اسی لئے نماز میں تکبیر اولی، طہارت اور دوسری شرائط کو بھول کر یا جان بوجھ کر چھوڑدینا یکساں ہے۔ اسی طرح نماز میں گفتگو کرنے کا خواہ وہ عمداً ہو یا سہواً حکم یکساں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت راشد بن سعد کی نبی اکرم ﷺ سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ذبیحۃ المسلم حلال سمی اولم یسم مالم یتعمدہ (مسلمان کا ذبیحہ خواہ وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے حلال ہے تاوقتیکہ وہ جان بوجھ کر ایسا نہ کرے۔

یہ روایت اس باب میں "نص" کا درجہ رکھتی ہے، رہی آیت مبارکہ تو وہ (بھول کر) بسم اللہ چھوڑنے

۱- الانعام (۶:۱۲۱)

والے کے بارے میں دو وجوہ سے قابل حجت نہیں ہے اولاً اس لئے کہ اللہ تعالی نے اسے "وانہ لفسق "کہا ہے، یعنی یہ کہ بسم اللہ کا ذبح کے وقت چھوڑ دینا فسق ہے، لہذا ذبح کے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا فسق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ شئی جس پر بھول کر بسم اللہ چھوٹ جائے اس پر فسق کا نام نہیں بولا جاسکتا، اس لئے کہ یہ مسئلہ اجتہادی (مجتہد فیہ) ہے۔ اس کے متعلق صحابہ کرام میں بھی اختلاف تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آیت کریمہ میں جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دینا مراد ہے، بھول کر چھوڑ دینا نہیں۔ ثانیاً اس لئے کہ بھولنے والے نے اللہ کا نام نہیں چھوڑا، اس لئے کہ اس نے اللہ عزوجل کو یاد کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذکر کبھی تو زبان کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی دل کے ساتھ، اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا (۵۹) (اور اس شخص کی اتباع مت کر جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے)

اور بھولنے والا اپنے دل میں خدا کو یاد کرنے والا ہے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے کوئی جانور ذبح کیا اور بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ہر مسلمان کے دل میں خداوند تعالی کا نام ہوتا ہے، لہذا اس کا ذبیحہ حلال ہے"

انہی سے دوسری روایت ہے کہ "مسلمان اپنے دل میں خدا کو یاد رکھتا ہے، (مزید فرمایا کہ) جس طرح حالت ترک میں زبان سے خدا کا نام لینا فائدہ نہیں دیتا اسی طرح حالت اسلام میں اس کو چھوڑ دینا بھی نقصان دہ نہیں ہے۔" انہی سے ایک اور روایت ہے کہ:

"مسلمان کے دل میں اللہ تعالی کا نام موجود ہوتا ہے، لہذا جب وہ کسی جانور کو ذبح کرے اور خدا تعالی کا نام لینا بھول جائے تو تو اسے کھا اور جب کوئی مجوسی ذبح کرے اور اس پر اللہ تعالی کا نام لے تو اسے مت کھا۔

اسی طرح سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس حکم کی یہی وجہ ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ بھولنے والا خدا کو یاد کرنے والا ہے، لہذا اس کی بسم اللہ مذکور تصور ہوگی۔ اسی لئے یہ آیت کریمہ اسے شامل نہ ہوگی، رہا ان کا یہ کہنا کہ بھولنا انسان کے مکلف ہونے اور کسی فعل کی حرمت سے مانع نہیں ہے، حتی کہ بعض موقعوں پر جیسا کہ انہوں نے مثالیں دی ہیں۔ اس (بھولنے) کو عذر نہیں سمجھا گیا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ان مقامات پر وہاں جہاں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہو نسیان کو مکلف اور قابل مواخذہ ہونے سے عذر تسلیم کیا گیا ہے۔ البتہ جہاں اس کا وقوع کم ہوتا ہو وہاں اس کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ جہاں اس کا اکثر وقوع ہوتا ہو، وہاں اگر اس کو عذر تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے لوگوں کو بڑی دشواری پیش آئے گی، حالانکہ حرج (دشواری) کو شریعت میں دور کیا گیا ہے۔ اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو کسی فعل کا عادی نہ بنائے تو اس کے ترک کر دینے میں وہ معذور ہوتا ہے۔ اور اس کا اس کی متضاد صورت کے ساتھ مشغول ہونا سہو کی بنا پر ہوتا ہے، اس لئے کہ نفس کو اس عادت سے روکنا جو انسان کی پانچویں طبیعت بن چکی ہو، ایک سخت مشکل امر اور کٹھن معاملہ ہے، لہذا اس میں اس کا بھولنا اکثر ہوگا اور اگر اس کو معذور نہ سمجھا جائے تو اس کو حرج لاحق ہو جائے گا اور اگر اس کا نفس اس کا عادی نہ ہوا ہو تو تب یہ حکم نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ روزہ دار کا سہواً (بھول کر) کچھ کھانا یا پینا شرع میں قابل معافی عذر ہے، حتی کہ اس سے روزہ بھی نہیں

۵۹۔ الکہف (۱۸: ۲۸)

ٹوٹتا۔ اس لئے کہ اس کا نفس اس (کھانے پینے) کا عادی ہے اور اس کے برخلاف (کھانے پینے سے رکنے) کا عادی نہیں ہے، لیکن نمازی کے لئے اس (نسیان) کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ اس نے ہروقت اپنے نفس کو کھانے کا عادی نہیں بنایا ہوا، بلکہ اس نے کسی خاص وقت میں اس کا عادی بنایا ہوا ہے اور یہ خاص وقت صبح یا رات کے کھانے کا وقت ہے۔ خصوصاً نماز کی حالت میں تو انسان ویسے ہی کھانے پینے کا عادی نہیں ہوتا جو کھانے پینے کے اوقات نہیں ہیں، لہذا نماز میں کھانا پینا شاذونادر ہی ہوگا، جس کی بنا پر اسے نماز میں عذر نہیں مانا گیا، جبکہ نماز میں بات چیت کرنا اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نماز کی حالت طبعاً اس سے روکتی ہے اور اس میں بھولنا شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا شریعت نے اس کو عذر نہیں مانا۔ اسی طرح تکبیر اولی کو بھول کر چھوڑ دینے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ نماز کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے اور نماز شروع کرنے کے عزم وارادے کے باجود اس کو چھوڑ دینا بہت کم ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ معذور نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز میں طہارت (پاکی) کے بھول جانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مسلمان وقت آنے پر طہارت سے نماز کی تیاری کرتا ہے تو چونکہ بغیر طہارت کے بھول کر نماز شروع کردینا انتہائی نادرالوقوع ہے لہذا وہ معذور نہ ہوگا اور اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔

جبکہ ذبح کے وقت اللہ تعالی کا نام لینے کا ذبح کرنے والا عام طور پر عادی نہیں ہوتا اس لئے کہ ذبح کرنا عام طور پر "قصابوں" کا عمل ہے۔ اسی طرح ان بچوں سے جو اللہ تعالی کا نام لینے کے عادی نہیں ہوتے، خدا کے نام کا سہواً چھوٹ جانا نادر الوقوع نہیں ہوتا، بلکہ بکثرت ہوتا ہے، لہذا اس حرج (تنگی) کو دور کرنے کیلئے اس کو عذر مانا گیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں فرق ہوا، واللہ سبحانہ هوا لموافق.

پھر جب یہ ثابت ہوگیا کہ بسم اللہ پڑھنا یاد ہونے کی حالت میں جانور کے حلال ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ تو اس کے بعد ہماری بحث بسم اللہ پڑھنے کے رکن اور اس کی شرائط اور بسم اللہ پڑھنے کے وقت سے متعلق ہوگی۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) بسم اللہ پڑھنے کا رکن

جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ اللہ تعالی عزوجل کا نام ہے، خواہ وہ جونسا بھی نام ہو، اس لئے ارشاد باری تعالی ہے:

فکلوا مما ذکراسم اللہ علیہ ان کنتم بایاتہ مؤمنین. ومالکم الاتاکلوا ممالم یذکراسم اللہ علیہ(۱) (تو جس چیز پر (ذبح کے وقت) خدا کا نام لیا جائے اگر تم اس کی آیتوں پر ایمان رکھتے ہو تو اسے کھالیا کرو اور سبب کیا ہے کہ جس چیز پر خدا کا نام لیا جائے۔ تم اسے نہ کھاؤ)

یہ اس جگہ اللہ تعالی کسی خاص نام اور دوسرے نام میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد خداوندی ہے:

ولاتاکلوا ممالم یذکراسم اللہ علیہ(۲) (اور نہ کھاؤ اس شئی کو جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

لہذا اگر اس نے اللہ تعالی کے ناموں میں سے کوئی نام بھی اس موقع پر لے لیا تو اس کا ذبیحہ ایسا نہ ہوگا جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوگا۔ پھر خواہ اس نے اللہ تعالی کے نام کے ساتھ اس کی کوئی صفت بھی ملائی ہو۔ مثلاً یوں کہا:

۱۔ الانعام (۶: ۱۲۰)

۲۔ الانعام (۶: ۱۲۴)

اللهاکبر،الله اجل، الله اعظم،الله الرحمان، الله سب سے بڑا ہے۔اللہ بزرگ ہے۔اللہ سب سے عظیم ہے۔
االله الر حیم۔ وغیرہ اللہ تعالیٰ نہایت رحم والا ہے، اللہ نہایت رحیم ہے۔

یااس نے یوں کہا "اللہ او الرحمان، یا الرحیم وغیرہ دونوں کا حکم یکساں ہے، اس لئے کہ مذکورہ آیت سے اللہ تعالیٰ عزشانہ کا نام لینا شرط معلوم ہوتا ہے، اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اسی طرح حضرت عد بن حاتم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت (جب تو اپنے تربیت یافتہ کتے کو چھوڑے اور تو اس پر
بسم الله علیه فکل اللہ تعالیٰ کا نام لے تو اسے کھا)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ کے ناموں میں فرق کئے بغیر یہ حکم دیا گیا ہے، اسی طرح تہلیل (اللہ اکبر) اور تحمید (الحمد اللہ) اور تسبیح (سبحان اللہ) وغیرہ سب کا یہی حکم ہے۔ خواہ وہ مسنون بسم اللہ کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے "تکبیر اولیٰ" کے بارے میں اصولی موقف کے مطابق ظاہر مذہب ہے، کیونکہ ان کے نزدیک لااله الاالله یا" الحمدالله"یا" سبحان الله" وغیرہ سے نمازی نماز شروع کرنے والا ہوجاتا ہے، لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر گو وہ ان الفاظ کے ساتھ نماز کو شروع کرنے والا تو نہیں ہوتا، البتہ ان کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ اس کا کیا ہوا ذبح درست ہوجاتا ہے۔ جس کی بنا پر ان کے اس مسلک پر دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی: فرق یہ ہے کہ وہاں شریعت میں "تکبیر اولیٰ" کیلئے صرف اللہ اکبر" کا لفظ ہی وارد ہوا ہے، جبکہ یہاں "اللہ تعالیٰ کے نام" کے ساتھ ذبیحہ کے جائز ہونے کا ذکر آیا ہے۔ یہ خواہ بسم اللہ عربی زبان میں پڑھی گئی ہو یا فارسی یا کسی اور زبان میں اور خواہ وہ عربی زبان اچھی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، بشر نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی شخص نے ذبیحہ پر رومی زبان میں یا فارسی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام لے لیا تو خواہ وہ عربی زبان جانتا ہو یا نہ جانتا ہو ذبیحہ کے جواز کیلئے یہ بسم اللہ کافی ہوگی۔ اس لئے کہ قرآن مجید اور سنت نبویہ میں اصل شرط اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے۔ جو عربیت یا فارسیت کی قید سے مطلق ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ظاہر مذہب ہے، کیونکہ وہ "تکبیر اولیٰ" میں مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، لفظ کا نہیں، لہذا ذبح کرنے میں تو عربی یا عجمی زبان میں لیا ہوا اللہ تعالیٰ کا نام بدرجہ اولیٰ اس حکم کا موجب ہوگا۔ البتہ صاحبین کے اصول پر "تکبیر" اور "بسم اللہ" میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی، کیونکہ صاحبین کا بھی یہاں یہی قول ہے کہ عجمی زبان میں بسم اللہ پڑھنا جائز ہے۔ خواہ اسے عربی میں بسم اللہ آتی ہو یا نہ آتی ہو اور تکبیر تحریمہ ان کے نزدیک عجمی زبان میں جائز نہیں ہے۔ ہاں البتہ اگر اسے عربی زبان میں تکبیر نہ آتی ہو دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں (ذبیحہ میں) اصل شرط اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے اور یہ نام زبان میں موجود ہے اور وہاں (نماز میں) اصل شرط لفظ تکبیر (اللہ اکبر) ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

لا نقبل صلاه امرء حتی یضع الطهور (کسی شخص کی نماز قبول نہیں ہوتی تاوقتیکہ وہ صحیح
مواضعه ویستقبل القبلة طریقے سے طہارت نہ کرے اور قبلے کی جانب منہ
ویقول اللهاکبر. نہ کرے اور یہ کہے اللہ اکبر)

نبی اکرم ﷺ نے اس حدیث میں لفظ تکبیر (اللہ اکبر) کہے بغیر نماز کی قبولیت کی نفی کی اور یہ تکبیر عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں نہیں پائی جاتی۔

(ب) رکن بسم اللہ پڑھنے) کی شرائط

رکن (بسم اللہ) کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ بسم اللہ پڑھنا ذبح کرنے والے کی طرف سے ہو حتیٰ کہ اگر اس موقع پر کسی اور نے بسم اللہ پڑھ دی اور ذبح کرنے والا بذات خود خاموش رہا حالانکہ اسے یاد ہو اور وہ بھولا نہ ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک:

ولاتاکلوا ممالم یذکراسم اللہ علیہ(۱) (اور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا، اس کو مت کھاؤ)

سے مراد یہ ہے کہ ذبح کرنے والا اللہ تعالیٰ کا نام نہ لے، لہذا اس کے متعلق یہ شرط ہو گی۔

(۲) ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کی نیت کرے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے محض کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی تو ذبیحہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی آیات کریمہ میں اس کا حکم دیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر ارادے اور نیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "الحمدللہ" مگر اس کے ذریعے اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کی نیت کی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھی یا اس نے تہلیل (لاالہ الا اللہ) یا تکبیر کہی اور اس کی نیت مذبوح جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہو، بلکہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی حقانیت اور صفات حدوث سے اس کی تنزیہ تقدیس بیان کرنا ہو تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

(۳) کسی اور کا نام شامل کیے بغیر صرف اللہ تعالیٰ کا نام لینا اگرچہ یہ دوسرا نام نبی اکرم ﷺ کا ہی ہو حتیٰ کہ اگر اس نے کہا بسم اللہ وبسم الرسول" تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما احل لغیراللہ بہ(۲) (اور جس پر اللہ کے سوا کسی کا نام لیا گیا ہو)

اور ارشاد نبوی ہے:

موطنان لاذکر فیھما عند العطاس وعندالذبح (دو جگہوں میں میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک آنے کے وقت اور ذبح کے وقت)

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لو۔ نیز اس لئے بھی کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسروں کا نام لیتے تھے، لہذا صرف اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ان کی مخالفت کرنا ضروری ہے۔

اگر اس نے کہا بسم اللہ ومحمد رسول اللہ۔ اگر تو اس نے "ومحمد" کی دال پر زیر پڑھی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اللہ تعالیٰ عزشانہ کے ساتھ کسی اور کا نام ملا دیا ہے اور اگر محمد کی دال پر پیش پڑھی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس جملے کا پہلے جملے پر عطف نہ ہوگا، بلکہ یہ نیا جملہ ہوگا۔ جس کی بنا پر شرک نہیں پایا گیا البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے صورۃً شرک پایا گیا ہے، تو چونکہ اس کی حرام صورت کے ساتھ ظاہراً مشابہت ہو گئی ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے "ومحمداً" کی دال پر زبر پڑھی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے عطف نہیں کیا بلکہ نیا جملہ کہا ہے، مگر اس نے اس پر اعراب غلط پڑھا ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر نصب (دو زبریں) حرف جر (زیر دینے والے حرف) کو ہٹا دینے کی بنا پر آئی ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے "ومحمد" جس کی بنا پر شرک ثابت ہو جائے گا اور ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے حرف واؤ کے ساتھ اس کو پڑھا اور اگر اس نے کہا: بسم اللہ محمد رسول اللہ" تو اس صورت میں جائز ہوگا، چاہے وہ جیسے بھی اسے پڑھے۔

۱۔ الانعام (۶:۱۲۱)

۲۔ المائدہ (۵:۳)

(۴) یہ کہ اللہ تعالی کے نام لینے کا مقصد خالص اللہ تعالی کی تعظیم ہو، لہذا وہ نہ تو دعا کے مشابہ ہو اور اس کے ساتھ مخلوط ہو حتی کہ اگر اس نے کہا اللھم اغفرلی۔ تو یہ اس کی جانب سے اللہ تعالی کا نام لینا نہ ہو گا، بلکہ یہ تو دعا ہے۔ اور دعا کا مقصد محض تعظیم و تکریم نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کہنا خدا ئے تعالی کا نام لینا نہ ہو گا، جیسے یہ جملہ نماز میں تکبیر نہیں ہوتا اور لفظ "اللھم" (اے اللہ) کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، جیسے کہ تکبیر کے بارے میں ہے۔

(ج) بسم اللہ پڑھنے کا وقت

بسم اللہ پڑھنے کا وقت اختیاری تطہیر (ذبح) میں ذبح کرنے کا وقت ہے لہذا اسے بہت پہلے سے پڑھنا جائز نہیں ہے۔ تھوڑی مدت پہلے کا جواز اس لئے ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے متعلق فرمان باری تعالی ہے:

ولاتاکلوامما لم یذکراسم اللہ علیہ(۱) (اور وہ جانور نہ کھاؤ جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو)

اس میں ذبح کا لفظ مضمر (پوشیدہ) ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے:
"اور نہ کھاؤ وہ ذبیحہ جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو۔"

اور "ذبیحہ" پر اللہ تعالی کا نام لینا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اسے "ذبح" کے وقت نہ لیا جائے، اسی طرح دوسری آیتوں کی تفسیر میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ ان میں بھی لفظ "ذبح" مضمر ہے اور مفہوم یہ ہے کہ:
"پس وہ ذبیحہ کھاؤ جو اللہ تعالی کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم وہ ذبیحہ نہیں کھاتے جسے اللہ تعالی کے نام پر ذبح کیا گیا ہو،" لہذا اختیاری تطہیر میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت ذبح کرنے کا وقت ہے۔

رہی اضطراری تطہیر تو اس کا وقت تیر کو پھینکنے یا شکاری جانور کو چھوڑنے کا وقت ہے نہ کہ شکار کو تیر لگنے یا جانور کے حملہ کرنے کا وقت۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے جب انہوں نے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانہ حصہ موٹا ہو) اور کتے سے شکار کے متعلق پوچھا تھا، فرمایا تھا:

اذارمیت بالمعراض وذکرت اسم اللہ علیہ فکل وان ارسلت کلبک وذکرت اسم اللہ علیہ فکل.

(جب تو تیر چلائے اور اس پر خدا کا نام لیلے تو تو اسے کھا اور جب تو اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لیلے تو تو اسے کھا)

یہاں علیہ (اس پر) کی ضمیرہ سے مراد معراض (تیر) یا کتا ہے اور تیر یا کتے پر بسم اللہ پڑھنا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک تیر چلاتے یا کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی جائے، لہذا اس (شکار) میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت تیر یا کتا چھوڑنے کا وقت ہی ہے اور عقلی قیاس بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے اور شرط کا وجود رکن پائے جانے کے وقت معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا ہونا "رکن" کو اس کی علت (وجہ) بنا دیتا ہے جیسے کہ تمام ارکان میں شرائط کا یہی حال ہے اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتب میں اپنے مقام پر اس کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

پھر اختیاری تطہیر میں "رکن" ذبح کرنا اور اضطراری میں "زخم لگانا" ہے، جو تیر چلانے اور کتا چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، تیر اور کتا تو محض زخم کرنے والے آلات ہیں اور فعل ہمیشہ آلہ استعمال کرنے والے کی جانب

۱۔ الانعام (۶:۱۲۴)

منسوب ہوتا ہے نہ کہ بذات خود آلے کی طرف، اسی لئے بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ذبح کرنے اور زخم لگانے کے وقت کیا جاتا ہے جو تیر چلانے یا کتا چھوڑنے کا وقت ہے، لہذا اضطراری تطہیر (ذبح) میں یہ دونوں اشیاء شکار کو لگنے کے وقت بسم اللہ پڑھنا معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ تیر کا شکار کو لگنا یا شکاری جانور کا شکار تک پہنچنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے: نہ اس کا ارتکاب اور نہ ہی اس کا سبب، بلکہ وہ تو محض اللہ تعالی کی مشیت کے تابع ہوتا ہے، یعنی یہ فعل اللہ تعالی ہی کا ہے۔ جیسا کہ یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ مولدات (انسانی افعال) کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ انسانی فعل کیلئے ضروری ہے کہ وہ انسانی بس میں ہو اور انسان کے بس میں وہ شئی ہوتی ہے جو اس کے محل قدرت، یعنی اس کے نفس کے ساتھ قائم ہو اور اس سے متصل قائم شئی اس کا شکار کرنے سے قبل تیر چلانا اور کتا چھوڑنا ہے، لہذا انہی دونوں افعال کے وقت بسم اللہ پڑھنا بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں تیر کا اور کتے کا حملہ کرنا یا شکار کو لگنا کبھی تو وقوع میں آتا ہے اور کبھی نہیں آتا، لہذا اس وقت بسم اللہ پڑھنا ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وہ قول مستنبط ہوتا ہے جو بشر نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنی بھیڑ یا بکری کو ذبح کیلئے نیچے لٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھ لی پھر اس کے دل میں کوئی خیال آیا اور اس نے اسے چھوڑ دیا اور دوسری بکری کو لٹالیا اور اسے اسی بسم اللہ کے ساتھ ذبح کر دیا تو اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوگا اور ذبیحہ پر ذبح کے وقت بسم اللہ نہ پڑھنے کے باعث اسے نہ کھایا جائے گا۔

اور اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی، مگر نشانہ چوک گیا اور وہ کسی اور جانور کو جا لگا اور اس نے اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کسی کتے کو شکار کیلئے چھوڑا اور وہ اپنے شکار سے چوک گیا، مگر اس نے کسی دوسرے شکار کو پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ تیر چلاتے اور کتا چھوڑتے وقت اس پر اس کا بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہے۔ الاصل میں ہے کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دو یا تین بکریوں کو ذبح کرے اور پہلی بکری پر بسم اللہ پڑھے اور دوسریوں پر دانستہ چھوڑ دے تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صرف اس بکری کو کھایا جائے گا جس پر بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور باقی بکریوں کو نہ کھایا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے کسی بھیڑ یا بکری کو ذبح کیلئے نیچے لٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی، پھر اس نے چھری پھینک دی اور دوسری چھری لے کر اس سے ذبح کر دیا تو حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ذکواۃ (ذبح) اختیاریہ میں بسم اللہ ذبح کی جانے والی شئی پر پڑھی جاتی ہے، آلہ ذبح پر نہیں اور چونکہ ذبیحہ (ذبح کیا جانے والا جانور) ایک ہی ہے، لہذا آلہ ذبح کے مختلف ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی تیر پر بسم اللہ پڑھی پھر اس نے کوئی دوسرا تیر چلا دیا کہ اس صورت میں اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ ذکواۃ (ذبح) اضطراریہ میں تیر پر بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، شکار پر نہیں۔ اور یہاں تیر بدل گیا ہے اور ایک تیر پر بسم اللہ پڑھنا دوسرے تیر پر بسم اللہ پڑھنا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے کوئی بکری ذبح کیلئے لٹائی اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر اس سے کسی دوسرے شخص نے کوئی بات کی اور اس نے اس کو جواب دیا یا اس نے پانی مانگا اور اس نے پیا یا اس نے چھری لی: اگر تو ان امور میں تھوڑا سا وقفہ آیا ہو اور زیادہ وقت صرف نہ ہوا ہو۔ اور پھر اس نے اسی بسم اللہ کے ساتھ اس کو ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگا۔ اور اگر اس نے بات چیت کی یا بات چیت کو لمبا کیا یا وہ کسی اور کام میں لگ گیا یا اس نے چھری کو تیز کیا یا بکری کھڑی تھی اس نے اس کو لٹایا۔ پھر ذبح کیا تو اسے نہ کھایا جائے اس لئے کہ بسم اللہ پڑھنے اور ذبح کرنے کے درمیان زیادہ وقت گزر گیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے بسم اللہ ایک دن پڑھی اور جانور او ذبح دوسرے دن کیا تو چونکہ بسم اللہ کا پڑھنا ذبح کرنے سے متصل نہیں پایا گیا اس لئے ذبیحہ حلال نہ ہوگا اور اگر اس نے

بسم اللہ پڑھی اور پھر جانور نے کروٹ لے لی اور وہ اٹھ کر کھڑا ہو گیا اور اس نے اس کو پھر لٹایا تو اس صورت میں بھی بسم اللہ پڑھنے میں انقطاع آ گیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی، مگر پھر اس کے بعد اس نے بسم اللہ پڑھ لی۔ یا اس نے کتے کو شکار پر چھوڑا اور جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دی۔ پھر جب کتا شکار کے پیچھے لگ گیا تو اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ بسم اللہ تیر چلاتے اور کتا چھوڑتے وقت نہیں پڑھی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کتا شکار کی طرف جا رہا ہو تو اس نے اس کو ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی اور کتا اس کے ڈانٹنے سے رک گیا تو تب بھی اس جانور کو نہ کھایا جائے۔ اس میں اور اس صورت میں جب کتا چھوڑنے کے بغیر خود ہی شکار کے پیچھے لگ گیا ہو، پھر اس نے اس کو ڈانٹا اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک گیا پھر اس نے اس شکار کو پکڑا کر مار دیا۔ تو اس کو کھایا جائے گا۔ اور اگر وہ نہ رکا تو نہ کھایا جائے کا فرق یہ ہے جسے ہم انشاء اللہ اس کے بعد بیان کریں گے۔

اور اگر جب اس نے تیر چلایا یا کتا چھوڑا اس وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہو گیا یا وہ حلت (عدم احرام) کی حالت میں تھا پھر اس نے شکار تک تیر یا کتا پہنچنے سے بیشتر احرام باندھ لیا تو وہ جانور حلال ہو گا۔ اور اگر وہ مرتد تھا اور پھر مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہاں تیر چلاتے اور کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کا پڑھنا معتبر ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہذا اس کی اہلیت کا اسی وقت اعتبار ہو گا۔

اسی اصول پر اختیاری زکواۃ (تطہیر) میں محل ذبح کو بسم اللہ کے ساتھ مختص کرنے کی شرط کا حکم مبنی ہے، جو ان شرائط کی دوسری قسم کے بیان پر مشتمل ہے جو ان دو میں سے ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کی آگے پھر کئی اقسام ہیں: ان میں سے بعض کا تعلق ذبح کرنے والے سے ہے اور بعض زکواۃ (ذبح) کی جگہ (جانور) کے ساتھ مختص (متعلق) ہیں اور ان میں سے بعض کا آلہ ذبح کے ساتھ تعلق ہے، تفصیل اس طرح ہے:

ذبح کنندہ کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ حلال ہو، یعنی محرم (حالت احرام میں) نہ ہو۔ یہ شرط صرف زکواۃ اضطراریہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اختیاریہ کے ساتھ نہیں، حتی کہ اگر محرم نے خشکی کے شکار کو مار ڈالا اور اس پر بسم اللہ پڑھی تو تب بھی وہ حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ احرام کی بنا پر اسے شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

یایھاالذین امنوالا تقتلو الصیدوانتم حرم (۱) (اے ایمان والو حالت احرام میں شکار نہ مارو)

یعنی جب تم حالت احرام میں ہو اسی طرح ارشاد باری تعالی ہے:

احلت لکم بھیمۃ الانعام الا ما یتلیٰ علیکم (تمہارے لئے جانور (جو چرنے والے ہیں) حلال کر دیئے گئے ہیں بجز ان **غیرمحلی الصید وانتمحرم (۲)** کے جو تمہیں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں مگر احرام (حج) میں شکار کو حلال نہ جاننا)

اس کا مفہوم (اللہ جل شانہ ہی اسے بہتر جانتے ہیں) یہ ہے کہ

"جان لے کہ چرنے والے جانور اور شکار تمہارے لئے حلال کر دیئے گئے ہیں۔ سوائے ان جانوروں کے جو ابھی تم پر تلاوت کیے جائیں گے۔ یعنی مردار، خون اور خنزیر پر، الا یہ کہ تم حالت احرام میں شکار کو حلال سمجھنے والے ہو، کیونکہ اس حالت

۱۔ المائدہ (۵:۹۵)

۲۔ المائدہ (۵:۹۵)

میں شکار کو اللہ تعالی نے یہ کہہ کر اس حکم سے مستثنی کردیا ہے کہ "غیر محلی الصید (نہ کہ شکار کو حلال سمجھنے والے)اور اس کے سوا نہیں کہ مذکورہ اشیاء میں سے ہی شئی کو مستثنی کیا جاتا ہے تو اس طرح گویا بطور ضمیر (مضمر) شکار کا پہلے ذکر موجود تھا اور حلال ہونے سے کسی شئی کو مستثنی کرنا اس کو حرام ٹھہرانا ہے،لہذا محرم کا شکار کرنا حرام اور مردار کی طرح ہوگا، جیسے کہ مجوسی کا شکار، خواہ اس نے خود شکار کیا ہو، یا اس کے حکم سے کسی دوسرے شخص نے اس کو شکار کیا ہو،اس لیے کہ جو جانور اس کے حکم سے شکار کیا جائے تو وہ معنوی طور پر اسی کا شکار ہوتا ہے۔تاہم محرم کا کسی پالتو جانور کو ذبح کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ حرمت صرف شکار کے ساتھ مختص ہے۔ لہذا دوسری اشیاء اپنی عام حالت یعنی حلت پر برقرار رہیں گی اور اس کے لئے سمندر کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

احل لکم صید البحر وطعامه(۱) (تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے)

اور ازیں قبل یہ مسئلہ بیان ہوچکا ہے۔

(ب) محل زکواۃ (جس شئی کو حلال کیا جارہا ہو) کی شرائط

۱۔ اختیاری تطہیر (ذبح) کی صورت میں اس پر بسم اللہ پڑھ کر جانور کو مخصوص کرلینا،البتہ زکواۃ اضطراریہ میں یہ شرط نہیں ہے، زکواۃ اضطراریہ سے مراد شکار کیلئے تیر چلانا اور شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنا ہے۔ کیونکہ اختیاری زکواۃ (تطہیر بذریعہ ذبح) کی شرط ذبح کئے جانے والے جانور پر اللہ تعالی کا مبارک نام لینا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل قرآن مجید کی آیت کے حوالے سے بحث کر آئے ہیں اور ایسا ہونا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مذبوح جانور کی بسم اللہ پڑھ کر تعین نہ کرلی جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب ذبح کے وقت اللہ تعالی کا ذکر کرنا واجب ٹھہرا تو ایسا کرنا ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس وقت وہ اس کی قدرت رکھتا ہو اور شکار میں شکار کی تعیین و تخصیص ہماری قدرت سے باہر ہے۔ اس لئے بھی کہ شکاری کبھی تو تیر چلاتا ہے اور کسی متعین شکار جانور پر اپنا شکاری جانور چھوڑتا ہے اور کبھی کبھار وہ محض شکار کو محسوس کر کے تیر چلاتا یا جانور چھوڑ دیتا ہے، لہذا اس پر شکار کی تعین ضروری نہ ہوگی، لیکن اگر کوئی شخص حالت امن میں ہو اور اسے قدرت حاصل ہو تو اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی ایک بکری کو ذبح کیا پھر یہ سمجھتے ہوئے کہ وہی بسم اللہ کافی ہے اس نے دوسری بکری ذبح کردی تو دوسری بکری کو نہ کھایا جائے، کیونکہ ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے ایک تیر چلایا جس نے دو شکار ماردیئے تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے شکاری کتے یا باز کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس نے دو شکار ماردیئے تو ان کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسم اللہ فعل، یعنی ذبح کے وقت ضروری ہے،لہذا اگر یہ فعل بار بار ہو تو بسم اللہ بھی بار بار پڑھنی چاہیئے، جبکہ تیر چلانا اور جانور کا چھوڑنا ایک ہی فعل ہے۔ اگرچہ وہ ایک فعل دو افعال کی طرف متعدی ہوجاتا ہے،لہذا اس میں ایک ہی بسم اللہ کافی ہوگی۔ پھر پالتو جانور اور شکار حکم میں مساوی ہیں، لہذا اگر اس نے دو بکریوں کو لٹایا اور دونوں پر ایک ساتھ چھری چلائی تو اس کیلئے ایک ہی بار بسم اللہ پڑھنا کافی ہوگا، جیسے کہ شکار میں یہی حکم ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس کے اس گمان کو کہ اس کی ایک ہی بسم اللہ دونوں ذبیحوں کیلئے کافی ہے، اس کے حق میں بسم اللہ بھول جانے کی طرح عذر کیوں نہیں سمجھا جاتا۔ تو اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ نسیان (بھول) کے ساتھ

۱۔ المائدہ (۵:۹۶)

متعلق نہیں ہے، بلکہ یہ مسئلہ امور شریعت میں جہالت سے متعلق ہے اور شریعت کے حکم سے جاہل ہونا عذر نہیں ہوتا، جبکہ نسیان عذر ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جس شخص کا یہ خیال ہو کہ کھانا کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور پھر وہ کھانا کھالے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن اگر وہ بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

اور اگر اس نے شکار کی ایک ٹولی کو دیکھا اور ان پر تیر چلادیا اور بسم اللہ پڑھ دی اور اس نے اس ٹولی کے شکار کی نیت کی ان میں سے کسی خاص شکار کی نہیں، پھر اگر تیر نے ان میں سے کوئی ایک شکار مار دیا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ یہی حکم شکاری کتے اور باز کا ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے ریوڑ کی طرف دیکھا اور کہا بسم اللہ، پھر اس نے ان میں سے کسی ایک کو پکڑ کر لٹایا اور اس کو ذبح کردیا اور دانستہ بسم اللہ چھوڑ دی اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ سابقہ بسم اللہ اس کیلئے کافی ہوگی تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ اس نے بسم اللہ عین ذبح کے وقت نہیں پڑھی، حالانکہ شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھے۔ لہذا ضروری تھا کہ وہ عین ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھتا نہ کہ ذبح کیلئے جانور کو دیکھتے وقت۔ پھر چونکہ یہاں ذبیحہ کو متعین کرنا ممکن ہے، لہذا یہاں اس کو شرط قرار دینا درست ہوگا، جبکہ شکار کو تیر چلاتے یا شکاری جانور چھوڑتے وقت متعین کرنا مشکل ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، لہذا وہاں اس کو شرط قرار دینا ممکن نہیں۔

اور اگر اس نے متعین طور پر کسی شکار پر تیر چلایا یا اس نے کسی شکاری کتے یا باز کو متعین کر کے کسی شکار پر چھوڑا مگر وہ اس سے چوک گیا اور اس کے سوا کسی اور شکار کو جالگا تو اسے کھایا جائے گا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ہرن وغیرہ پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی پرندے کے جالگا یا اس نے شکاری جانور کو ہرن پر چھوڑا اور اس نے کسی پرندے کو جاپکڑا۔ اس لئے کہ شکار کی صورت میں تعیین شرط نہیں ہے۔

(۲) ذبح کے وقت پالتو جانور میں تھوڑی یا زیادہ زندگی کا ہونا

یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک محض زندگی کا ہونا معتبر نہیں ہے، بلکہ اتنی زندگی کا ہونا ضروری ہے جس سے اس میں طاقت وقدرت کی موجودگی ثابت ہو، جیسے کہ بیمار بکری یا چوٹ یا سینگ لگی ہوئی بکری اور کسی درندے کا زخمی کردہ جانور کہ اگر اس میں تھوڑی سی زندگی باقی ہو جو اس کے چھینکنے سے یا کان یا آنکھ کی پتلی ہلانے سے یا سانس لینے سے ظاہر ہوتی ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زندگی کافی ہوگی رہا خون کا نکلنا تو وہ زندگی پر دلالت نہیں کرتا ماسوا اس کے کہ وہ اس سے اس طرح نکل رہا ہو جس طرح کسی جاندار جانور سے نکلتا ہے۔ پھر جب اس نے اس کو ذبح کردیا اور اس میں اس توجیہ کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا تھوڑی بہت زندگی موجود ہو تو اسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھایا جائے گا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایات مروی ہیں: ان سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اگر تو یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہ رہ سکے گا اور پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو اسے نہ کھایا جائے گا اور اگر یہ ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے باوجود بچ جائیگا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو سے کھایا جائے گا۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اس میں اتنی زندگی باقی ہو کہ جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ آدھے دن تک زندہ رہ سکے گا تو اس کھایا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں صرف اتنی سی جان ہو جتنی ذبح کیئے ہوئے جانور میں ذبح کے بعد ہوتی ہے یا اس سے بھی کم ہو پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو اسے نہ کھایا جائے اور اگر اس میں اس سے زیادہ زندگی باقی ہو تو اسے کھایا جائے۔ امام الطحاوی نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگر تو اس میں صرف اتنی سی زندگی باقی ہو جس میں وہ صرف مرنے کیلئے تڑپ سکتا ہو، پھر اس نے اس کو ذبح کردیا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے بعد کچھ مدت تک جی

سکتا ہو، مثلاً ایک یا نصف دن تو وہ حلال ہوگا۔ ان (صاحبین) کے قول کی دلیل ہے کہ اگر اس جانور میں اتنی زندگی نہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو وہ معنوی طور پر میت (مردار) ہوگا، لہذا مردہ جانور کی طرح اس میں، تطہیر کا عمل حقیقی نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت سے جس میں ہے:

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل لغیر اللہ بہ والمنخنقۃ الموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ وما اکل السبع الا ما ذکیتم (۱)

(تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور گلا گھٹنے، چوٹ لگنے، اونچائی سے گرنے اور سینگ لگنے سے مرا ہوا جانور اور وہ جانور جو کسی درندے نے کھا لیا ہو حرام کردیا گیا ہے، ماسوا اس کے کہ تم اس کو ذبح کرلو)

کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے حرام جانوروں میں سے ذبح کردہ جانور کو مستثنی کیا ہے۔ اور حرام شئی سے استثناء اباحت (جواز) ہے، چونکہ اس جانور میں زندگی موجود ہے، لہذا اس کی گردن کی رگیں کھل جانے کے باعث اس عمل سے وہ "مطہر" (مذبوح) ہوجائے گا۔ جس کی رو سے ایسا جانور مذکورہ نص کے تحت داخل ہے۔

رہا شکار تو اگر اسے تیر یا شکاری کتے نے زخمی کردیا ہو اور پھر شکاری اس تک پہنچ گیا۔ پھر اگر تو اس نے اس کو ذبح کر لیا تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے اس کا گوشت حلال ہے۔ خواہ اس میں دیرپا زندگی باقی ہو یا نہ ہو اور زخم اس کے حق میں زکاۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہوگیا اور اس کو دیرپا زندگی میں ذبح کرنا اس کی مطلق زکواۃ (تطہیر) بن گیا جس کی بنا پر وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگا اور اگر اس میں دیرپا زندگی باقی نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر یہ عمل اس کی تطہیر ذبح کرنا ہے اور یہاں زندگی موجود ہونے کے باعث یہ شرط پائی گئی ہے، لہذا وہ جانور مذبوح (تطہیر شدہ) تصور ہوگا۔

صاحبین کے اصول پر ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ زخم لگنے کے باعث اس کی تطہیر ہوگئی ہے، لہذا ان کے نزدیک اس حالت میں ذبح کرنا جس طرح فائدہ نہیں دیتا، اسی طرح نقصان وہ بھی نہیں ہے اور اگر اس نے قدرت کے باوجود اس کو ذبح کر کے اس کی تطہیر نہ کی، تا آنکہ وہ مرگیا تو اگر تو اس میں دیرپا زندگی موجود ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تطہیر زخم کے بجائے ذبح کرنا تھی تو چونکہ اس نے اس کو ذبح نہیں کیا، لہذا وہ مردار شمار ہوگا۔ اور اگر اس میں زندگی بالکل ہی موجود نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا بغیر تطہیر کے جائز ہوگا، بخلاف ان کے نزدیک پالتو جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تیر چلانا اور جانور کا شکار کیلئے چھوڑنا بشرطیکہ اس کے ساتھ زخم متصل ہوجائے، شکار کی تطہیر ہے، لہذا اس کی تطہیر ہوجانے کے بعد اس کی زندگی کا اعتبار نہ ہوگا اور پالتو جانور کی تطہیر کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، لہذا تھوڑی مقدار میں بھی زندگی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کی تطہیر ثابت ہوسکے، یہاں صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کے ہاں دیرپا اور غیر دیرپا زندگی کی تشریح میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب الستامن میں بیان کر آئے ہیں۔

یہ مسئلہ اکثر مشائخ نے اسی طرح لکھا ہے، مگر الجصاص رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول شکار میں وہی ہو جو ان کا پالتو جانوروں میں ہے، جبکہ ان کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں ذبح کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر کوئی جانور حلال نہ ہوگا خواہ اس میں زندگی دیرپا ہو یا غیر دیرپا اور ہم اکثر مشائخ کے قول کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق بیان کر آئے ہیں۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

اور اگر وقت کی تنگی یا آلہ ذبح موجود نہ ہونے کے باعث ذبح کرنے سے قبل وہ جانور مر گیا تو القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک ایسے جانور کو نہ کھایا جائے، مگر محمد بن شجاع البلخی رحمہ اللہ اور محمد بن مقاتل الرازی رحمہما اللہ کے نزدیک استحسان کی رو سے یہ جانور حلال ہے۔ القدوری نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی حرمت کا قول "قیاس" ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے "استحسان" سے اخذ کردہ حکم ہی کو صحیح مسلک قرار دیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس پر اس کا قبضہ ثابت ہو گیا تو وہ شکار ہونے سے خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں شکار ہونے کا مفہوم یعنی توحش اور انسانوں سے دور دور رہنا معدوم ہو گیا ہے، لہذا وہ حکم جو شکار کے ساتھ مختص تھا نہیں رہا جو اس کو اس کی تطہیر (ذبح) قرار دینے کا ہے۔ اور وہ جانور ایسے ہو گیا ہے، جیسے کہ کوئی بکری اگر بیمار ہو جائے اور مرجائے اور وقت کی تنگی کی بنا پر اس کو ذبح کرنے کی گنجائش موجود نہ ہو۔ تو اسے نہیں کھایا جاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ زکواۃ (تطہیر) میں جانور کو ذبح کرنا ہی اصل حکم ہے اور زخم کو اس (ذبح) کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، جبکہ یہاں اس کے برخلاف شرط پائی گئی ہے۔ جو اس کا اصل صورت (ذبح) سے عاجز ہونا ہے، لہذا اس کی دوسری صورت کو اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ جیسے کہ تمام قائم مقام صورتوں کا اپنی اصل صورتوں کے ساتھ یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس کو تیر یا شکاری کتے نے زخمی کیا ہو پھر اس نے اس کو جا لیا لیکن اس نے اس کو نہ پکڑا تا آنکہ وہ مر گیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں ذبح کرنا اس کے بس میں تھا جس کی بنا پر اس کا زخم اس کی زکاۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہو گیا، لیکن اگر اس وقت اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہو گا اس لئے کہ وہ اس کو نہیں پکڑ سکا اور اگر وہ پکڑ بھی لیتا تو اس کو ذبح کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا، لہذا اس کا سابقہ زخم بدستور اس کی تطہیر رہا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سابق مسئلے میں استحسان سے اخذ شدہ حکم ہی ہمارے تمام ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں۔ ماسوا اس کے وہاں اس نے جانور کو پکڑ لیا تھا اور یہاں اس نے اس کو نہیں پکڑا اور اس پکڑنے کا کیا فائدہ جس سے وہ اس کو ذبح کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس جگہ قیاس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی قدرت کا یہاں کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس بارے میں لوگ ایک جیسے نہیں۔ بعض لوگ تو تھوڑے سے وقت میں جانور کو ذبح کر دیتے ہیں۔ اس لئے کہ انہیں اس کی مہارت ہوتی ہے اور بعض لوگ کم مہارت کی بنا پر اس میں کافی وقت لگاتے ہیں تو چونکہ یہاں حقیقی قدرت اور حقیقی تمکن پر حکم کی اساس رکھنا ممکن نہیں، لہذا ظاہری سبب، یعنی تعیین قبضہ کا ہونا اس کے قائم مقام ہو گا، جیسے کہ سفر میں مشقت کی جگہ محض سفر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور محمد بن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے بکرے کو دو حصوں میں کاٹ دیا پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کی گردن کی رگوں کو کھول دے اور ابھی اس کا سر متحرک ہو یا اس نے اس کے پیٹ کو کاٹ دیا اور اس کے پیٹ میں سے سب کچھ نکال دیا پھر دوسرے شخص نے اس کی شہ رگوں کو کاٹ دیا تو بیشک اسے نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ پہلے شخص نے ہی اس کو مار دیا تھا۔ القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تو اسے چوٹ دم کی جانب ماری گئی ہو تو بکرے کو نہ کھایا جائے گا اور اگر اسے چوٹ سر کی جانب لگی ہو تو وہ حلال گا، کیونکہ وہ رگیں جن کا کاٹنا ذبح میں شرط ہے وہ دل کے ذریعے دماغ سے متصل ہیں، لہذا اگر تو اس نے مذکورہ چوٹ اسے سر کے قریب ماری ہو تو اس نے گویا ان رگوں کو کاٹ دیا ہے جس کی بنا پر وہ جانور حلال ہو گا اور اگر وہ چوٹ دم کی جانب لگی ہو تو وہ جانور حلال نہ ہو گا۔

پھر کیاایسے جانوروں میں جوذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتے ذبح کے بعد خون کا نکلنا حلال ہونے کی شرط ہے اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس کے متعلق اختلاف ہے۔ اسی طرح کیاذبح کے بعد جانور کا حرکت کرنا حلال ہونے کے ثبوت کیلئے شرط ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں ملتی اور بعض فتاوی میں مذکور ہے کہ دو باتوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے یا تو حرکت کا اور یا پھر خون نکلنے کا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو وہ جانور حلال نہ ہوگا، گویا کہ ان دو میں سے ایک بات کا پایاجاناذبح کے وقت اس کی زندگی کی علامت سمجھا گیا ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو اس کی زندگی کا پتہ نہ چلے گا، اس لئے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر ذبح کے وقت حرکت کے بغیر اس کی زندگی کا پتا چلتا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا اور اگر وہ حرکت نہ کرے تو حلال نہ ہوگا۔ بلکہ مردار ہوگا۔ واللہ علم۔

(۳) شکار کا حرم میں نہ ہونا

ایک اور شرط جو اضطراری تطہیر (ذبح) کے ساتھ مختص ہے یہ ہے کہ وہ شکار "حرم" میں نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور وہ مردار تصور ہوگا خواہ اس کی تطہیر کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اس لیے کہ حرم کے علاقے میں اس کا اس کو ہلاک کر کے تعرض کرنا یا کسی دوسرے شخص کو اس کی طرف رہنمائی کرنا یا اشارہ کرنا اللہ تعالی کے حق کی بنا پر حرام ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

اولم یروا اناجعلناحرما امناًویتخطف الناس من حولھم(۱)	(کیا انہوں نے دیکھا کہ ہم نے حرم کو مقام امن بنایا ہے۔ اور لوگ اس کے گردو نواح سے اچک لئے جاتے ہیں)

اور حرم کے متعلق فرمان نبوی ہے:

ولا ینفرصیدہ	(اور اس کے شکار کو نہ بھگایا جائے)

اور کسی حرام فعل کے مرتکب ہونے سے شرعاً جانور کی تطہیر (ذبح) نہیں ہوتی۔ خواہ اس شکار کی پیدائش کا مقام حرم" کا علاقہ ہو یا وہ علاقہ حل سے وہاں آیا ہو، کیونکہ دونوں صورتوں میں وہ "حرم" ہی کی جانب منسوب ہوگا۔ لہذا وہ دونوں صورتوں میں "حرم" کا شکار تصور کیا جائے گا۔

(ب) شکاری جانور سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا شکاری جانور ہونا

یعنی جس جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا ہو وہ شکاری جانور ہو، یعنی درندوں میں سے شکاری دانت والا یا پرندوں میں سے پنجہ مارنے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

قل احل لکم الطیبات وما علمتم من الجوارح(۲)	(آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لیے تمام پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں۔ اور وہ شکار بھی جو تم سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے کرو)

یعنی جن شکاری جانوروں کو تم نے شکار کرنا سکھا دیا ہو۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ ان کیلئے کن شکاری جانوروں کا کیا ہوا شکار حلال ہے، تو اس کا جواب دیا گیا، نیز جیسا کہ

۱۔ العنکبوت (۲۹: ۶۷)

۲۔ المائدہ (۵: ۴)

بعض اوقات اس کے شان نزول میں بیان کیا جاتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب کتوں کو مارنے کا حکم دیا تو آپ کی خدمت میں کچھ لوگ آئے اور عرض کیا کہ ان جانوروں میں سے جن کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے ہمارے لئے کیا کچھ حلال ہے؟ تو اس موقع پر یہ آیت یسئلونک (الی آخرہ) نازل ہوئی۔ اس آیت میں دو باتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔ جن میں سے ایک "زخم" لگانا (الجوارح) اور دوسرا جانور کو سکھانا اور "تعلیم" دینا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وماعلمتم من الجوارح (۱) (اور وہ شکار جو تم سکھائے ہوئے شکاری جانوروں کے ساتھ کرو)

"الجوارح" کا لفظ "جرح" (زخم کرنے) سے مشتق ہے۔ جس سے مراد وہ جانور ہے جو شکار میں "زخم" کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ "الجوارح" سے مراد "کمانے والے" ہیں، قرآن مجید میں ہے:

ویعلم ماجرحتم بالنہار (۲) (اور وہ جانتا ہے جو تم نے دن میں کمایا ہے)

تاہم پہلی توجیہ پر اسے محمول کرنا بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ لفظ دونوں معنوں پر محمول ہو جاتا ہے، گویا یہ جانور "زخم" لگا کر کماتے "ہیں اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

مکلبین اسے خفض (زیر) اور نصب (زبر) دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کسرہ (زیر) کے ساتھ مکلبین سے مراد "کتے کا مالک" ہے، کہا جاتا ہے کلاب ومکلب اور اس پر زبر کے ساتھ مکلبین سے مراد تربیت یافتہ کتا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ زیر کے ساتھ مکلبین سے مراد وہ کتے ہیں جو شکار کو سختی کے ساتھ پکڑتے ہیں اس لیے کہ "کلب" سے مراد سختی کے ساتھ پکڑنا ہے اور اس سے لفظ "کلوب" ہے یعنی وہ آلہ جس سے لوہے کو پکڑا جاتا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ تعلمونہن (تم ان کو سکھاتے ہو)، یعنی کہ تم انہیں سکھاتے ہو کہ وہ شکار کو کیسے پکڑیں، مگر خود نہ کھائیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ یہ بات کتے کو دی جانے والی تعلیم میں سے ایک ہے۔ تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ شکار کی حلت کیلئے کتے کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے، لہذا غیر تربیت یافتہ کتے کا شکار حلال نہ ہوگا۔

جب شکاری کتے کے متعلق نص کے ذریعے یہ شرط ثابت ہو گئی تو دلالۃ النص سے یہ شرط ہر اس جانور میں ضروری ہوگی جو اس کے مفہوم میں ہو، یعنی شکاری داڑھ والے درندے، مثلاً چیتا وغیرہ میں جو تربیت پانے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ کتے کا شکار اس کی تربیت کی بنا پر اس کے بھیجنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، کیونکہ تربیت یافتہ جانور وہ ہے جو اپنے مالک کیلئے کام کرے، یعنی وہ اپنے مالک کیلئے جانور کو پکڑے اور اسے روکے رکھے۔ جس کی بنا پر اس کا فعل اس کے مالک کی طرف منسوب ہوگا، جبکہ غیر تربیت کتا اپنے لئے شکار کرتا ہے اپنے مالک کیلئے نہیں، جس کی بنا پر اس کا فعل خود اس کی جانب منسوب ہوگا اس کو بھیجنے والے کی جانب نہیں، اسی لئے اس کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے۔

پھر شکاری جانوروں میں تربیت پانے کی حد کا جاننا بھی ضروری ہے۔ خواہ وہ شکاری داڑھ والا (درندہ) ہو جیسے کتا اور خواہ وہ پنجہ مارنے والا پرندہ ہو جیسے باز وغیرہ، جہاں تک کتے کی تربیت کا تعلق ہے تو وہ اتنی ہونی چاہیے کہ اگر اسے شکار کیلئے بھیجا جائے تو وہ شکار کے پیچھے لگ جائے۔ اور جب وہ اس کو پکڑ لے تو اپنے مالک کیلئے روک لے اور اس میں سے خود کچھ نہ کھائے، یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کی حد یہ ہے کہ جب اسے بھیجا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرے اور جب اسے بلایا جائے تو وہ فوراً لپک کر آئے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے

---

۱ المائدہ (۵:۴)

۲- المائدہ (۵:۴)

اقوال میں سے ایک قول ہے، حتی کہ اگر اس نے کوئی شکار پکڑلیا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو ہمارے نزدیک وہ حلال نہ ہوگا اور ان کے نزدیک حلال ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ تربیت یافتہ ہونا محض شکار کرنے کیلئے شرط ہے، لہذا اس کا حالت شکار میں اعتبار ہوگا، یعنی اس وقت جب وہ شکار کا پیچھا کر رہا ہو۔ رہا شکار سے فراغت کے بعد اپنے مالک کیلئے اسے روک رکھنا اور خود نہ کھانا تو حد تعلیم میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا، ہمارا استدلال قرآن مجید، سنت نبویہ اور قیاس سے ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

تعلمونهن مماعلمكم اللهفكلوا مماامسكن عليكم(۱) (تم ان کو سدھاتے ہو جس طریق سے اللہ تعالی نے تمہیں سکھا رکھا ہے۔ پس کھاؤ اس میں سے جو انہوں نے تمہارے لئے پکڑ رکھا ہو)

کہ اس آیت میں کتے کو تربیت دینے کی حد کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یعنی کہ اس کا اپنے مالک کیلئے شکار کو پکڑنا اور خود نہ کھانا۔ اس لئے کہ یہی اس کو تربیت کی شرط ہے۔ یوں اس آیت میں اس جانور کا کھانا جو وہ ہمارے لئے روک رکھے۔ حلال قرار دیا گیا ہے۔ جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی تربیت کی حد یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے شکار کو پکڑے اور اس میں سے خود نہ کھائے۔ جس کی مزید توثیق اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالی نے اس تربیت یافتہ شکاری جانور کا کیا ہوا شکار حلال قرار دیا ہے جو اپنے مالک کیلئے اسے پکڑنے والا ہو اور اگر جانور کا شکار کو کھانے سے رکنا اس کی تعلیم و تربیت کی حد نہ ہوتا اور جس جانور کو اس نے کھالیا ہو وہ بھی حلال ہوتا تو اس میں تربیت یافتہ اور غیر تربیت یافتہ اور اپنے مالک کیلئے شکار پکڑنے والا اور اپنے لئے شکار کرنے والا دونوں طرح کے جانور برابر ہوتے، اس لئے کہ ہر کتے کو، اگر شکار پر بھیجا جائے اور اس کو ابھارا جائے تو وہ شکار کو تلاش کرتا ہے اور اسے اپنے لئے پکڑتا ہے تا آنکہ وہ مر نہ جائے، سوائے تربیت یافتہ کتے کے۔

رہا سنت نبویہ ﷺ سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ تو حضرت عدی بن حاتم ؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ کی خدمت میں عرض کیا:

"یارسول اللہ ﷺ ہم ایسے لوگ ہیں جو کتے اور باز کے ساتھ شکار کھیلتے ہیں۔ تو ان میں سے ہمارے لئے کونسا جانور حلال ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تمہارے لئے ان کتوں کا شکار حلال ہے جو تربیت یافتہ ہوں۔ جنہیں تم اللہ تعالی کے دیئے ہوئے علم کے مطابق سکھاؤ، لہذا جس کتے یا باز کو تم سکھا دو اور تم اس پر اللہ تعالی کا نام لے لو تو جس جانور کو وہ تمہارے لئے پکڑ رکھے اسے کھاؤ۔ میں نے عرض کیا: اگر اس نے اسے مار ڈالا تو؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر اس نے اسے مار ڈالا اور خود اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو تو تو اسے کھا۔ اس لئے کہ اس نے اسے تیرے لئے چھوڑا ہے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اسے نہ کھا۔ اس لئے کہ اس نے یہ شکار اپنے لئے کیا ہے۔ میں نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ اگر ہمارے کتے کے ساتھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں تو اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تیرے کتے کے ساتھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں۔ تو تو اسے مت کھا۔ اس لئے کہ تو نے اپنے کتے پر اللہ تعالی کا نام لیا ہے دوسرے کتوں پر نہیں"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کتے نے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو وہ تربیت یافتہ نہیں ہے"

۱۔ المائدہ (۵:۴)

اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

"اگر کتا شکار کو کھالے تو تو اسے مت کھا اور اگر باز اس میں سے کچھ کھالے تو تو کھا اس لئے کہ کتا اسے مار سکتا ہے اور باز نہیں مار سکتا"

اسی طرح حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کتا شکار میں سے کچھ کھالے تو تو اسے مت کھا اور تو اسے مار"

رہا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ شکار کا پکڑنا اور اس کا مارنا بھیجنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور کتا تو پکڑنے اور اسے مارنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مالک کےلئے اسے پکڑ رکھے نہ کہ اپنے لئے، اس لئے کہ جو کوئی اپنے لئے کوئی کام کرتا ہے تو اس کا وہ کام اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں اور اپنے مالک کیلئے پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس میں سے خود نہ کھائے اور یہی اس کی تربیت کی حد ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ کتے وغیرہ کو تربیت دینا اس کی فطرت کو تبدیل کرنا اور اس کی مروجہ عادت کو لگام ڈالنا ہے اور یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک وہ شکار کو اپنے مالک کیلئے نہ پکڑ رکھے اور اس میں سے خود نہ کھائے، کیونکہ کتا اور جو دوسرے درندے ہیں ان کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جب وہ شکار پکڑتے ہیں تو اپنے لئے پکڑتے ہیں اور اس میں سے کچھ کھانے سے رک نہیں سکتے۔ پھر جب ان میں سے کسی ایک نے کوئی شکار کیا اور اس میں سے خود نہ کھایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنی عادت کو چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اپنے مالک کیلئے اسے روک لیا ہے اور خود اس میں سے نہیں کھایا پھر جب اس نے اس میں سے کھالیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی پرانی عادت پر ہے، خواہ جب وہ اسے شکار پر ابھارے تو وہ شکار کا پیچھا کرتا ہو اور جب وہ اسے واپس بلائے تو وہ واپس آجاتا ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ عادت تو اس کی فطرت ہے کہ جب اسے بلایا جائے تو وہ آتا ہے اور جب اسے شکار پر ابھارا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرتا ہے، لہذا یہ اس کی تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تربیت یافتہ ہونے کا مفہوم ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے سوا ثابت نہیں ہو سکتا جو یہ ہے کہ وہ شکار کو اپنے مالک کیلئے روک لے اور خود نہ کھائے۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت میں اس کے تربیت یافتہ ہونے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا کہ آیا جب وہ شکار کو پکڑلے اور اس میں سے خود نہ کھائے تو وہ تربیت یافتہ ہو جاتا ہے یا اسے اس کی اعادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ امام صاحب کہا کرتے تھے کہ اگر وہ تربیت یافتہ ہو تو کھا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور بشر بن الولید نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کتے کے تربیت یافتہ ہونے کی حد کیا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ جسے اہل فن دیکھ کر تربیت یافتہ کہیں۔ اور الحسن بن زیاد نے المجرد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اسی طریقے سے کیا ہوا اس کا پہلا اور دوسرا شکار نہ کھایا جائے۔ البتہ تیسرے اور اس کے بعد کے شکار کو کھالیا جائے"۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس کیلئے اس کے تین شکاروں کی مقدار مقرر کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے شکار کو پکڑلیا پھر اس نے اس میں سے نہ کھایا پھر اس نے دوسری بار شکار کیا تو نہ کھایا، پھر تیسری مرتبہ شکار کیا تو نہ کھایا تو ایسا کتا تربیت یافتہ ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مشہور روایت کی رو سے، اس بارے میں اہل فن کی طرف رجوع کے قائل ہیں اور انہوں نے اس مقصد کیلئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا۔ اس لئے کہ کتوں کی جانور کو پکڑ رکھنے اور چھوڑنے میں عادات مختلف ہوتی ہیں: کبھی تو وہ اسے

تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں کھاتا اور کبھی وہ پیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے نہیں کھاتا تو اس مسئلے کو "اہل فن" کی رائے پر تفویض کیا جانا چاہیئے۔ ان سے دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کے اعادے اور تکرار کو اس کے تربیت یافتہ ہونے کی بنیاد کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اس لئے کہ ہر بار شکم سیر ہونے کی بنا پر ایسا اتفاق نہیں ہوتا۔ تو اس کا تکرار اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا شکار کو چھوڑنا تربیت کی بنا پر ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ نے "تکرار کا اندازہ "تین" بار شکار کرنے سے مقرر کیا ہے۔ اس لئے کہ تین کا عدد" معذور " سمجھے جانے کیلئے مقرر ہے۔ جس کی بنیاد قرآن مجید میں مذکور حضرت موسیٰؑ اور ایک عبد صالح (حضرت خضر علیہ السلام) کے واقعے پر ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے "عبد صالح" سے فرمایا تھا:

ان سالتک عن شئی بعد ھا فلا تصاحبنی قد بلغت من لدنی عذراً (۱)

(اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) نے کہا: اگر میں اس کے بعد کوئی بات پوچھوں تو آپ مجھے اپنے ساتھ نہ رکھیے کہ آپ میری طرف سے عذر قبول کرنے میں غایت کو پہنچ گئے ہیں)

اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جو شخص کسی شئی کی تین مرتبہ تجارت کرے اور اسے اس میں نفع نہ ہو تو اسے کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو جانا چاہیئے"

پھر جب وہ مختلف اختلافی اقوال کے مطابق تربیت یافتہ ہو گیا اور اس کے ساتھ اس کے مالک نے کوئی جانور شکار کیا۔ پھر اس نے اس کے بعد کسی شکار کو کھالیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے سابقہ شکار میں سے اگر کچھ بچا ہوا ہو تو وہ اور موجودہ شکار حرام ہو گیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ کے نزدیک یہ تمام حلال ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا کھانا احتمال رکھتا ہے؛ کہ اس کے تربیت یافتہ نہ ہونے کی بنا پر ہو اور یہ بھی کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کے باوجود زیادہ بھوک کی بنا پر ہو۔ یا پھر اس کے بھول جانے کے باعث ہو۔ اس لئے کہ تربیت یافتہ جانور کبھی بھول بھی جاتا ہے، لہذا اس شک اور احتمال کی بنا پر اس کے سابقہ شکار حرام تصور نہ ہونگے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت اس کا شکار کو نہ کھانا ٹھہرا، تو جب اس نے اس کے بعد اسے کھالیا تو اس سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ جانور نہ تھا اور یہ کہ اس کا جانور کو نہ کھانا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے اس وقت پیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا، کیونکہ غیر تربیت یافتہ جانور پیٹ بھرا ہوا ہونے کیوجہ سے شکار کئے ہوئے جانور کو ضرورت کے قوت کیلئے بچا رکھتا ہے، لہذا اس کے بعد اس کے شکار کو کھالینے سے یہ استدلال کرنا درست ہو گا کہ اس کا اس سے پہلے جانور کو نہ کھانا تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہ تھا۔ یا پھر کم از کم اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا اس احتمال کے ساتھ احتیاطاً یہ شکار حلال نہ رہے گا۔

ہمارے بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب اس کے شکار پر منہ مارنے کا واقعہ اس کی تربیت کے زمانے کے قریب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ واقعہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اس بات پر بھی کہ اس کا از یں قبل شکار کو نہ کھانا پیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا۔ تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، کیونکہ کم مدت میں اس طرح کے نسیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر اس پر زیادہ مدت گزر جائے تو اس صورت میں اس کے سابقہ کئے ہوئے شکاروں کو جائز قرار دے دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ اس کا کھانا بھول جانے کی بنا پر تھا نہ کہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر۔ اس لیے کہ اتنی مدت میں نسیان کا ہونا

۱- الکہف (۷۶:۱۸)

نادر نہیں ہوتا۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور روایت کا اطلاق (مطلق ہونا) اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے کسی صورت میں بھی نہ کھایا جائے۔ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ رہا ان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ اس طرح کی طویل مدت میں بھول کا ہونا نادر نہیں ہوتا۔ تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی فن بتمام و کمال سیکھ لیا ہو، تو اس کے بعد اس کے بھول جانے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس فن کے استعمال میں کتنا ہی وقت گزر جائے، گو کبھی کبھار اس میں خلل ضرور آسکتا ہے، جیسے کہ کتابت، کپڑے سینے اور تیر اندازی کے فنون وغیرہ میں یہی حکم ہے کہ اگر ان کا حامل شخص انہیں ایک مدت تک چھوڑ دے تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے۔ بنا بریں جب اس نے اس (شکار) کو کھالیا اور اس کو پھاڑ دیا۔ تو اس کو نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس سے یہ پتہ چلا کہ اس کا اس فن کو سیکھنا درست نہیں تھا اور اس سے قبل اس نے جو جانور کو نہ کھایا تھا تو اس کی وجہ اس کی تربیت نہ تھی، بلکہ اس کا وقتی طور پر پیٹ بھرا ہوا ہونا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کے سابقہ کیے ہوئے شکار حلال نہ ہونگے۔ اس کے آئندہ کے شکار تو بغیر کسی اختلاف کے، از سر نو اس کی تربیت کے بغیر حلال نہ ہونگے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اس لئے کہ اس کے جانور کو کھالینے سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ نہ تھا اور یہ کہ اس کا شکار کو نہ کھانا تعلیم و تربیت کی بنا پر نہیں، بلکہ وقتی طور پر اس کے شکم سیر ہونے کی وجہ سے تھا، جبکہ صاحبینؒ کے قول پر اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ابھی تک تربیت یافتہ نہ ہوا ہو۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ بھول گیا ہو۔ بہر حال جیسے بھی ہو اس کے آئندہ کیے ہوئے شکار کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ پھر نئے سرے سے اس کی تربیت کی جائے یا دوسری بار اسے وہی کچھ سکھایا جائے جو پہلی بار سکھایا گیا تھا تھا، تو درست ہوگا۔ ہم نے اس بارے میں اختلاف آراء اوپر بیان کردیا ہے۔

اور اگر کتے نے شکار کو زخمی کردیا اور اس نے اس کے خون میں منہ مارا تو شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ اس نے یہ شکار اپنے مالک کیلئے پکڑا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ اس جانور کے گوشت میں منہ مارتا تو تب اس کا مالک اسے نہ کھاتا اور یہ بات تو اس کے اعلیٰ درجے کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ کہ اس نے گھٹیا شئی میں منہ مارا اور اچھی شئی اپنے مالک کیلئے رکھ چھوڑی۔

الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنا تربیت یافتہ کتا کسی شکار کیلئے چھوڑا پھر اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ کھالیا پھر اس نے دوسرے شکار کا تعاقب کیا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ نہ کھایا تو دونوں میں سے کسی کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ جب اس نے شکار کو کھایا تو یہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے یا بھول جانے کی دلیل ہوگا، لہذا اس کے بعد اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔

پھر اگر تربیت یافتہ کتے نے کوئی شکار پکڑا اور اس کو اس کے مالک نے اس سے لے لیا پھر کتے کے مالک نے شکار کا ایک ٹکڑا لے کر اس کو ڈال دیا اور کتے نے اسے کھالیا تو وہ اپنی تربیت پر بحال سمجھا جائے گا، کیونکہ شکار کو کھانا اس وقت کا معتبر ہوتا ہے جب وہ شکار کر رہا ہو، جبکہ اس وقت اس نے شکار کرنے کے بعد اس کے مالک کے کہنے پر اس کو کھایا ہے۔ جس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ علاوہ ازیں شکاری کتے کے ذریعے شکار کرنے والوں کی عادت ہوتی ہے کہ جب کتا شکار کرلیتا ہے تو وہ اسے اس میں سے کھلاتے ہیں تاکہ اسے شکار کی رغبت ہو۔ جس کی بنا پر اس شکاری جانور کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کتے کے مالک نے کتے سے شکار لے لیا پھر کتا شکار پر آپڑا۔ اور اس میں سے کوئی ٹکڑا لے کر کھا گیا، بشرطیکہ وہ شکار مالک کے ہاتھ میں آگیا ہو تو تب بھی وہ اپنی تربیت پر قائم سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ انسان کے

ہاتھ میں آنے کے بعد اس کا کھانا ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی اور جگہ سے اس کا کھانا، جس کی بنا پر اس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ اس طرح فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کتے نے شکار اپنے مالک کو دینے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ چرا لیا تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ایسا وہ بھوک کی بنا پر کرتا ہے اور ایسا کھانا اس کی تربیت میں شامل نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے تربیت یافتہ کتے کو شکار کے پیچھے چھوڑا اور وہ اس کے پیچھے لگ گیا۔ پھر اس نے شکار کو اگلے دانتوں سے نوچا اور اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھا لیا پھر اس کے بعد اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا۔ تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ دوران شکار اس میں سے کچھ کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس نے اس کو نوچا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا نیچے گر گیا اور شکار ابھی زندہ ہو اور پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔ اس نے تو اس کا صرف ایک ٹکڑا کاٹا ہے۔ تاکہ وہ اسے ہلاک کر سکے اور اس کے ذریعے اسے پکڑ سکے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے شکار کو زخمی کرنا۔ اور اگر کتے کے مالک نے کتے کے ایک حصے کو الگ کر دینے اور شکار کو مار دینے یا اس کا حصہ قطع کرنے کے بعد شکار کتے سے لے لیا۔ پھر کتا اس کے بعد اس ٹکڑے کے پاس سے گزرا جو اس نے دوران شکار کاٹ اتھا اور اسے کھا لیا تو شکار حلال رہے گا۔ اس لئے کہ اس حالت میں اگر وہ بذات خود شکار سے بھی کھا لیتا تو نقصان دہ نہ ہوتا تو اگر اس نے وہ حصہ جو اس سے الگ ہو چکا ہے کھا لیا ہے تو وہ بدرجہ اولی مضر نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے شکار کا پیچھا کیا، اسے نوچا اور اس نے اس میں سے اس وقت جب وہ زندہ تھا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھا لیا پھر شکار اس سے چھوٹ کر بھاگ گیا۔ پھر کتے نے فوراً ہی کوئی اور شکار پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو الاصل میں مذکور ہے کہ اسے نہ کھایا جائے اور یہ بھی لکھا ہے کہ "میں اس پورے شکار کو مکروہ جانتا ہوں" اس لیے کہ شکار کی حالت میں اس کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا اس کے بعد کا شکار اس کیلئے حلال نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

شکاری پرندوں کی تربیت کے احکام

رہا شکاری پرندوں کی تربیت کا معاملہ، جیسے باز وغیرہ تو ان کی تربیت کی حد یہ ہے کہ جب ان کا مالک انہیں بلائے تو وہ چلے آئیں۔ ان جانوروں میں اپنے مالک کیلئے شکار کو روک رکھنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے شکار کو پکڑا اور اس میں سے کچھ کھا لیا تو اس کے شکار کو کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بخلاف کتے وغیرہ کے۔ دونوں میں کئی باتوں کا فرق ہے: اولاً یہ کہ تربیت عادت چھوڑنے کا نام ہے۔ اور باز کی عادت لوگوں سے الگ تھلگ رہنے کی ہے، لہذا اس کا لوگوں سے مانوس ہو جانا اور اپنے مالک کے بلانے پر چلا آنا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ بخلاف کتے کے کہ وہ تو طبعاً لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور الگ تھلگ نہیں رہتا، لہذا یہ بات، اس کی تربیت کیلئے کافی نہ ہوگی اور اس میں ایک اضافی امر یعنی شکار کو نہ کھانا ضروری ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ باز کی تربیت تو اسے کھلانے ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں یہ احتمال نہیں ہے کہ وہ گوشت کھا لینے کی بنا پر تربیت یافتہ ہونے کی حد سے خارج ہو گیا ہے۔

ثالثاً یہ کہ کتے کو مار کر شکار نہ کھانے کی تربیت دینا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کا جسم مار برداشت کر سکتا ہے، مگر باز اس کی قدرت نہیں رکھتا، کیونکہ اس کا جسم (Body) مار کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "اگر باز نے کچھ کھا لیا ہو تو تو اسے کھا اور اگر کتا کھائے تو مت کھا"

(۲) دوسری شرط اس کو (۱) شکار پر چھوڑنا اور نہ چھوڑنے کی صورت میں اس کا روکنے یا ڈانٹنے سے اس کا ڈانٹ ماننا ہے (اس کا رک جانا ہے)، اس طریقے سے کہ وہ ڈانٹنے سے ڈانٹ مان لے اور رک جائے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال ہو اور یہ احتمال کتے اور اس جیسے جانوروں میں پایا جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ خود بخود چل دیا اور اس کے مالک نے اس کو ڈانٹ کر نہ روکا جہاں ڈانٹ کو روکنے سے اس کے رکنے کا احتمال ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شکاری جانوروں میں چھوڑنا "ارسال اصل" ہے تاکہ اس جانور کا مارنا اور اسے زخمی کرنا اس کو بھیجنے والے کی جانب منسوب ہو تاہم اس کی عدم موجودگی میں ڈانٹنا اور اس کا ڈانٹ ماننا اس کا قائم مقام ہوگا جہاں اس کا احتمال ہو تو جب یہاں یہ بات نہ پائی گئی تو اس کے چھوڑنے کی مالک کی جانب نسبت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔

اور اگر کسی مسلمان نے اپنے کتے کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس کو کسی مجوسی نے ڈانٹا تو وہ رک گیا (اور پھر حملہ کیا) تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔ اور اگر کسی مجوسی نے کتا چھوڑا اور اسے کسی مسلمان نے ڈانٹا تو وہ رک گیا تو اس کا شکار حرام رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کتا چھوڑا اور اس پر جان بوجھ کر "بسم اللہ" نہ پڑھی۔ پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا، بعد ازاں اس نے اس کو ڈانٹا تو وہ رک گیا اور پھر حملہ کیا تو اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔ اور اگر اسے کسی شخص نے شکار پر نہ چھوڑا، بلکہ وہ خود بخود چل دیا اور اس نے شکار کا پیچھا کیا پھر اس کو کسی "مسلمان" نے ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی تو وہ رک گیا اور پھر اس نے شکار کیا تو اس کا شکار حلال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ڈانٹنے سے متاثر نہ ہوا تو اس کا شکار نہ کھایا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کو جانور پر چھوڑنا اصل ہے۔ اور "ڈانٹنا" اس کا قائم مقام ہے اور اصل کی غیر موجودگی میں قائم مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کی موجودگی میں پھر چونکہ تینوں مذکورہ مسائل میں اصل موجود ہے لہذا یہاں شکار حلال نہ ہوگا۔ اور چوتھے مسئلے میں "اصل صورت" موجود نہیں، لہذا اس کے قائم مقام کا اعتبار ہوگا اور اس کا شکار حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے ڈانٹ مان لیا اور اگر ایسا نہ ہوا تو اس کا شکار نہ کھایا جائے۔ اس لیئے کہ ڈانٹ ماننے بغیر اس کو ڈانٹنا "اس کو چھوڑنے" کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ کسی کے چھوڑنے اور ڈانٹنے کے بغیر خود ہی چل پڑا ہو اور اگر اس کو کسی مسلمان نے چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر کسی اور شخص نے ڈانٹا اور اس نے ڈانٹتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی۔ پھر اس نے کوئی شکار کیا اور اسے مار ڈالا تو اس کا شکار کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصل اعتبار "بھیجے جانے" کا ہے، لہذا اسی وقت کی بسم اللہ معتبر ہوگی۔

ان مسائل کی تخریج کیلئے ایک دوسرا اصول، جس کا ہمارے بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی "صریح" حکم موجود ہو تو اس کی موجودگی میں "دلالت" (ضمنی طور پر دریافت شدہ حکم) کا اعتبار نہیں ہوتا۔ البتہ صریح حکم کی غیر موجودگی میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو ان تینوں مسائل میں کتے کی جانب سے، اس کو چھوڑے جانے کے وقت، صریح اطاعت پائی گئی ہے۔ اس طرح کہ وہ اس کے چھوٹنے پر شکار کے پیچھے بھاگا ہے، جبکہ ڈانٹنے والے کی ڈانٹ ماننا اس کی دلالۃً اطاعت ہے، لہذا صریح کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور چوتھے مسئلہ میں صریح حکم موجود نہ تھا، جس کی بنا پر وہاں دلالت معتبر ہوگی۔ اسی اصول پر دوسرے مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

۱۔ یہاں ایک لفظ بار بار آرہا ہے اور وہ "زجر" اور "انزجار" ہے "زجر" سے مراد کتے یا کسی شکاری جانور کو حملہ کرنے کی ترغیب دینے کے لیے ڈانٹنا یا شکار کیلئے ابھارنا مراد ہے، جس سے متاثر ہو کر وہ شکار پر حملہ کرے، اور اس کو پکڑ لائے۔ اردو زبان میں اس کا صحیح مترادف لفظ موجود نہ ہونے کے باعث لغوی ترجمہ مناسب سمجھا گیا ہے۔

(۴) بقاء الارسال (اس کو چھوڑا ہوا رہنے دینا) یعنی کتے یا باز کا چھوڑنے کے متصل بعد شکار کو پکڑلینا نہ کہ درمیان میں وقفہ کرنے کے بعد شکار کو مارنا۔ چنانچہ اگر اس نے کتے یا باز کو کسی شکار پر چھوڑا اور اس نے اس پر "بسم اللہ" پڑھ لی۔ پھر اس نے شکار پکڑا یا اس کو مار دیا پھر اس نے اس کے فوراً بعد دوسرا شکار پکڑلیا اور اسے مار دیا تو یہ دونوں شکار حلال ہونگے۔ اس لئے کہ یہاں جانور کو چھوڑنے کے بعد وقفہ نہیں ہوا، لہٰذا دوسرا شکار پہلے شکار ہی کی مانند ہوگا۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شکار میں تعیین شرط نہیں ہے، کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے، جس کی بنا پر کتے یا باز کا انہیں چھوڑے جانے کے متصل بعد شکار کو پکڑلینا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک تیر کا دو شکاروں کو بیک وقت لگ جانا۔

اگر کسی شخص نے شکار پر کتا چھوڑا اور اس نے اس پر کافی دیر تک حملہ جاری رکھا۔ بعد ازاں اس کے قریب سے کوئی دوسرا شکار گزرا۔ تو اس نے اس کو پکڑلیا اور مار دیا تو اس کو نہ کھایا جائے تاوقتیکہ وہ ازسر نو شکار پر نہ چھوڑا جائے یا ڈانٹ کر اور بسم اللہ پڑھ کر نہ بھیجا جائے۔ اس طرح کہ وہ ڈانٹنے کا اثر قبول کرلے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال موجود ہو۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں اتصال ختم ہوچکا ہے (اور درمیان میں وقفہ آگیا ہے)۔

اسی طرح اگر اس نے اپنا "کتا" یا باز کسی شکار پر چھوڑا، مگر وہ شکار دائیں یا بائیں نکل گیا اور وہ شکار کی تلاش کے علاوہ ادھر ادھر پھرتا رہا اور اس کی تلاش میں وقفہ آگیا۔ بعدازاں اس نے دوسرے شکار کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اسے از سر نو بھیجے جانے کی بغیر نہ کھایا جائے گا۔ یا پھر اس کا مالک اسے ڈانٹے اور بسم اللہ پڑھے اور وہ اس کے ڈانٹنے کا اثر قبول کرے، جہاں اس کا احتمال موجود ہو، اس لئے کہ جب وہ شکار کی تلاش کے بغیر ادھر ادھر پھرتا رہا تو اس کو بھیجے جانے میں وقفہ آگیا ہے تو اس کے بعد جو اس نے شکار کیا ہے وہ اس نے از خود شکار کیا ہے جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، ہاں البتہ اس کا مالک اس کو ڈانٹے اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک جائے۔ جہاں اس کا احتمال ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو چونکہ حملہ کرنے اور بھاگنے کے درمیان میں وقفہ نہیں آیا۔ اور ایسا کرنا شکار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے تصور ہوگا۔ اور اگر اس کا چھوڑا ہوا جانور چیتا ہو اور چیتے کو جب چھوڑا جاتا ہے تو وہ چھپ جاتا ہے اور اس وقت تک شکار کا پیچھا نہیں کرتا، تاآنکہ وہ پوری طرح اس کی زد میں نہ آجائے۔ پھر وہ اچانک اس پر حملہ کرتا ہے۔ اور شکار کو پکڑ کر مارڈالتا ہے، لہٰذا اس کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اسی طرح شکار کرتا ہے تو گویا ایسا کرنا شکار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے ہے۔ علی ہذالقیاس اگر اس نے کتے کو شکار پر چھوڑا پھر اس نے بھی چیتے کی طرح کیا تو اس کے شکار کو کھانے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس کے چھوڑے جانے کا حکم اس کے چھپ جانے سے ختم نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو یہ اس لئے کرتا ہے تاکہ اس کو شکار پر قدرت حاصل ہو جائے۔ جس کی بنا پر اس پر حملہ کرنے اور بھاگنے کی طرح اس فعل سے بھی اس کے بھیجے جانے میں وقفہ تصور نہ ہوگا۔ اسی طرح باز کو اگر چھوڑا جائے اور وہ کسی شئی پر گرے پھر اٹھ جائے اور پھر شکار کو پکڑلائے تو یہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ کسی شئی پر اس لئے گرتا ہے تاکہ شکار اس کی زد میں آجائے تو اس کا گرنا یا بیٹھنا چیتے کے حملے سے قبل چھپنے کی طرح ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی تیرانداز نے تیر سے شکار کو مارا تو اس کیلئے جو طریقہ اور عادت ہو اس کے اپنانے کی صورت میں شکار کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر وہ اپنے طریقے پر چلا ہو تو اس سے تیر چلانے کا حکم منقطع نہ ہوگا، لہٰذا تیر کا شکار کو لگنا تیرانداز کی قوت کے ساتھ ہی شمار ہوگا اور اس کا شکار کو مارنا اسی کی طرف منسوب ہوگا جس کی بنا پر وہ شکار حلال ہوگا۔ پھر اگر وہ (تیر) ایک شکار مارنے کے بعد دوسرے اور تیسرے شکار کے جالگا۔ تو وہ سب شکار کھائے جائیں گے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ شکار میں جانور کی تعیین شرط نہیں ہے۔

تیر سے شکار کے احکام

اور اگر ہوا تیر کو کسی اور جانب مثلاً دائیں یا بائیں لے گئی اور وہ کسی اور شکار کے جالگا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب تیر اپنے راستے سے ہٹ گیا تو اس کو "چلانے" کا حکم ختم ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کوئی تیر تیر انداز کے فعل کے بغیر کسی شکار کے جالگے، لہٰذا وہ حلال نہ ہوگا، جیسے کہ اگر پہاڑ کی چوٹی پر کوئی تلوار ہو اور اسے ہوا اڑا کر کسی شکار پر گرادے اور اس سے وہ شکار مرجائے تو وہ بلاشبہ نہ کھایا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ہوا اس کو اس کی سیدھی سمت سے نہ ہٹا سکے تو اس شکار کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ سیدھا چلتا چلا گیا ہے تو ایسی صورت میں اس کا شکار کو لگنا تیر انداز کی قوت کی بنا پر ہی ہوگا اور ہوا نے تو اس کی مدد کی ہے اور ہوا کا تیر کی مدد کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ہوا کا مدد کرنا کالعدم تصور ہوگا۔

پھر اگر ہوا تیر کو لگی اور وہ ہوا سخت (آندھی) تھی اور وہ اس کو دور لے گئی، لیکن اس سے اس کی جہت نہیں بدلی اور پھر تیر شکار کو جالگا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ سیدھا چلتا گیا ہے نیز چونکہ ہوا کی اعانت نے جب تیر کو اس کی جہت سے ادھر ادھر نہیں کیا تو یہ ایک ایسی بات ہوگی جس سے بچنا ممکن نہیں۔ اس لیے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر تیر کسی دیوار کو یا چٹان کو جالگا اور پھر وہ پلٹا اور شکار کو جالگا تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا، کیونکہ یہاں تیر انداز کا فعل ختم ہو چکا ہے اور اس کا لگنا اس کو پھینکے جانے کی جہت میں نہیں ہے۔

اور اگر تیر درخت کے درمیان سے گزر گیا اور درخت کو سیدھی جانب سے لگا، لیکن تیر اپنی سیدھ میں رہا پھر وہ کسی شکار کو جالگا اور اس کو مار دیا تو اس کو کھایا جائے گا، لیکن اگر درخت کے کسی حصے نے اسے دائیں یا بائیں پھیر دیا تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر تیر کسی دیوار کے پاس سے گزرا اور اس نے اس کو موڑ دیا مگر وہ اپنے جہت پر رہا اور پھر وہ شکار کو جالگا تو شکار حلال ہوگا، کیونکہ تیر "انداز" کا فعل ختم نہیں ہوا اور وہ تیر شکار اور دیوار دونوں کو لگا ہے اور یہ بات اس کے حلال ہونے کے منافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس (تیر) کو چھوڑنے کا حکم اس کے اپنے راستے سے دائیں یا بائیں ہٹنے کے باوجود تبدیل نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ واپس نہ لوٹ جائے۔

دو افراد کے شکار کا حکم

اور اگر کسی شخص نے کوئی تیر چلایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر دوسرے شخص نے تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی۔ پھر شکار کو لگنے سے قبل پہلے شخص کا تیر دوسرے شخص کے تیر کو جالگا اور اسے اس کی جہت سے پھیر دیا۔ بعد ازاں وہ شکار کو جالگا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ جب دوسرے شخص کے تیر نے اسے صحیح سمت سے پھیر دیا تو اس کو چلانے کا حکم ختم ہو گیا ہے، لہٰذا اس سے حلال ہونے کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے کہ جب دوسرے "تیر انداز" نے شکار کی نیت نہ کی ہو تو چونکہ شکار کا قتل اسی کے فعل سے ہوا ہے اور اس نے اس کی نیت نہ کی تھی، لہٰذا یہ شکار حلال نہ ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے شخص نے بھی شکار کیلئے تیر چلایا ہو تو شکار حلال ہوگا اور وہ دوسرے تیر انداز کا ہوگا، کیونکہ وہ اسی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے۔ اگرچہ اس نے اس کو نشانہ لگانے کی نیت نہ کی۔ اس لئے کہ نشانے کی تعیین کرنا شرط نہیں ہے۔

اور اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے شکار کو نشانہ بنایا پھر دونوں کے تیر بیک وقت اسے جا لگے اور ایک ساتھ شکار کے جسم میں جا گھسے جس سے وہ شکار مر گیا تو وہ دونوں کیلئے ہوگا اور حلال ہوگا۔ اس کا حلال ہونا تو ظاہر ہے۔ جہاں تک اس کا دونوں کیلئے ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس کے شکار میں وہ دونوں شریک اور مساوی ہیں، لہذا دونوں کا استحقاق ایک جیسا ہوگا۔

پھر اگر پہلے شخص کا تیر اسے جا لگا اور اس نے اس کو کچل دیا۔ پھر اسے دوسرے شخص کا تیر جا لگا اور اس نے اس کو مار دیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا شکار حلال ہوگا اور وہ پہلے شخص کیلئے ہوگا، مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے مابین اس اختلاف کی فرع ہے کہ "تیر اندازی" میں اصل اعتبار تیر چلانے کا ہوتا ہے یا شکار کو لگنے کا۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہ اللہ کے نزدیک تیر چلانے کا اعتبار ہوتا ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شکار کو لگنے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس اصول پر اس حکم کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہمارے نزدیک تیر پھینکنے کا اعتبار ہوتا ہے تو چونکہ یہاں ان دونوں کی جانب سے تیر چلایا گیا ہے اور "شکار" ممتنع "(محفوظ) تھا جس کی بنا پر دوسرے شخص کا تیر اسے آزاد حالت میں نہیں لگا، کیونکہ وہ پہلے شخص کی ملکیت ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ اس کے تیر نے اس کو حد امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دیا تھا یہ ایسے ہوگا جیسے گویا دوسرے شخص کا تیر کسی کی مملوکہ شئی کو جا لگا ہو، لہذا وہ اس کی بنا پر کسی شئی کا مستحق نہ ہوگا۔ اس طرح حلال ہونے اور ملکیت کے حق میں اس کو لگنے کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ حلت کا فعل سے او ملکیت کا محل (جگہ) سے تعلق ہوتا ہے۔ تو چونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تیر لگنے کا اعتبار ہوتا ہے اور اسے دوسرے شخص کا تیر لگا ہے جبکہ شکار اس وقت تک غیر ممتنع (غیر محفوظ) تھا، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کسی بکری کو تیر مارا اور اسے ہلاک کر دیا ہو۔

امام زفر رحمہ اللہ کے اس قول کی وجہ کہ اصل اعتبار شکار کو تیر لگنے کا ہوتا ہے یہ ہے کہ ملکیت کا ثبوت اس کو تیر لگنے پر موقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ تیر اس کو نہ لگتا تو وہ اس کا مالک نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار تیر لگنے کے وقت کا ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ تیر پھینکنے کا وقت دراصل اس کے فعل کا وقت ہے۔ اور بسم اللہ پڑھنے کا فعل کے وقت اعتبار ہوتا ہے، لہذا اصل اعتبار تیر پھینکنے کے وقت کا ہی ہوگا۔

اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کے بعد، مگر پہلے شکاری کے تیر لگنے سے قبل تیر چلایا ہو تو یہ دونوں اقوال کے مطابق ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلایا ہو، کیونکہ یہاں دوسرے کا اس وقت تیر چلانا پایا گیا ہے، جبکہ شکار ممتنع (غیر محفوظ) تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلائے ہوں۔ پھر اگر اس کو پہلے شخص کا تیر لگا، مگر اس نے اسے حالت امتناع سے نہ نکالا۔ پھر اسے دوسرے شکاری کا تیر لگا اور اس نے اسے مار دیا تو وہ شکار دوسرے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے شکاری کے تیر نے اسے حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نہیں نکالا تھا۔ لہذا شکار کرنے کا فعل دوسرے شخص کی جانب سے پایا گیا ہے، البتہ پہلے شخص نے شکار کرنے کا سبب پیدا کر دیا ہے تھا تو ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے شکار پر حملہ کیا مگر پکڑ نہ سکا اور دوسرے نے اسے پکڑ لیا تو اس صورت میں وہ شکار پکڑنے والے کا ہوگا نہ کہ حملہ کرنے والے کا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر پہلے شخص کے تیر نے اس کو چوٹ ماری اور وہ حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نکل گیا پھر اسے دوسرے شکاری کا تیر لگ گیا تو یہ کئی طرح ہوگا: اگر تو وہ پہلے شخص کے تیر سے مرا ہو تو اس صورت میں اسے کھایا جائے گا۔ اور دوسرے شخص کے زخم لگانے سے جانور کو جو نقصان ہوا ہے دوسرے شکاری پر، اس کے مطابق پر ضمان ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے شخص کا تیر اسے غیر محفوظ حالت میں لگا ہے۔ تو جب اس نے اسے مار دیا تو وہ شکار حلال ہوگیا اور پہلا شخص اسے زخم لگا دینے کے

باعث اس کا مالک ہو گیا ہے ، تو چونکہ دوسرے شخص کے لگائے ہوئے زخم نے پہلے شخص کی مملوکہ شئی کو نقصان پہنچایا ہے، لہذا دوسرا شخص ضامن ہوگا۔ اور اگر دو شکار دوسرے شخص کے زخم کی بنا پر مرا ہو تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اسے اس وقت تیر مارا جب وہ غیر ممتنع (محفوظ) تھا لہذا یہ بھیڑ یا بکری پر تیر چلانے کی طرح ہوگا۔ اور دوسرا شخص اس کے زخم لگانے پر نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے فعل کی بنا پر دوسرے کی ملکیت کو نقصان پہنچا ہے سو وہ ایک ایسے جانور کی قیمت کا ضامن ٹھیرایا جائے گا جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو۔ اس لئے کہ اس جانور کو اس کے فعل سے نقصان پہنچا ہے، پھر چونکہ وہ دوسرے زخم کے نقصان کا ضامن ٹھیرایا جاچکا ہے، لہذا وہ دوسری مرتبہ ضامن نہ ہوگا اور پہلا زخم تو شکار کے مالک کے فعل سے اسے پہنچا ہے، لہذا دوسرا شخص اس زخم کا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ شکار دونوں کے زخموں سے مرا ہو تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک کا تیر مارنا ناجائز ہے اور دوسرے کا جائز ہے، لہذا احتیاطاً حکم کا مدار یہاں حرام قرار دینے والے سبب پر ہوگا اور شکار پہلے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کے سبب کے ساتھ منفرد ہے، جو اسے ایسا زخم لگانا ہے جو اسے حد امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دے اور دوسرے شکاری کو پہلے شکاری کیلئے ایک ایسے جانور کی نصف قیمت ادا کرنا ضروری ہوگی۔ جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو اور وہ اس کے نصف نقصان کا ضامن ہوگا جو دوسرے زخم نے اس کو نقصان پہنچایا ہے، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے فعل کے ساتھ مرا ہے۔ جس کی بنا پر اس سے نصف ضمان ساقط ہوجائے گی، اور نصف ضمان واجب الادا ہوگی۔ جبکہ دوسرے زخم کا دوسرا شکاری ضامن ہوگا، کیونکہ یہ زخم دوسرے کی ملکیت میں اس کے آنے کے بعد لگا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے اپنے حصہ دار کے حصے کو جب اس نے اس کی شئی کو "اباحت" سے حرمت (حفاظت) کی طرف نکال دیا تھا، تلف کردیا ہے، لہذا اس پر ضمانت لازم ہوگی اور اگر یہ پتہ نہ چلے کہ اس کی موت دونوں میں سے کس کے زخم سے واقع ہوئی ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہے جب یہ پتہ چلے کہ وہ دونوں زخموں سے مرا ہے۔ اس لئے کہ بظاہر دونوں میں سے ہر ایک زخم اس کی موت کا سبب ہے۔ واللہ اجل اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے کتے کو شکار پر چھوڑا اور بسم اللہ پڑھی، پھر کتے نے شکار کو جالیا اور اس کو مارا اور اس کو زخمی کردیا۔ پھر اس نے دوسری بار مارا اور اسے ہلاک کردیا تو اسے کھایا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے دو کتوں کو شکار پر چھوڑا۔ ان میں سے ایک نے اس کو مارا جس سے اسے چوٹ لگی پھر دوسرے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کردیا تو اسے کھایا جائے گا ، کیونکہ یہ بات کتے کی تربیت میں شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ اسے یہ سکھایا جائے کہ وہ شکار کو ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ نہ مارے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا کہ اس نے اس کو ایک ہی زخم کے ذریعے مارا ہے۔

اور اگر دو افراد میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ پھر ان میں سے ایک کے کتے نے اسے مارا اور اسے پچھاڑ دیا پھر دوسرے کے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کردیا تو اسے کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ کہ ایک زخم کے بعد دوسرے زخم سے شکار کو بچانا ممکن نہیں ہے لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔ اور یہ شکار "پہلے شخص کا ہوگا ، اس لئے کہ اسی کے کتے کے زخم نے اس کو حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نکالا ہے جس کی بنا پر وہ اسی کی ملکیت ہوگا، اور دوسرے شکاری کے کتے کا زخم اس پر سے اس کی ملکیت کو ختم نہ کرے گا۔

(۴) ایک اور شرط یہ ہے کہ کتے کا چھوڑنا اور تیر کا چلانا شکار پر ہی ہو۔ حتی کہ اگر اس نے اپنا کتا غیر شکار پر چھوڑا یا غیر شکار پر تیر چلایا مگر وہ کسی شکار کو جالگا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر شکار کی جانب کتا چھوڑنا یا تیر چلانا شکار کرنا نہیں ہے، لہذا اس صورت میں شکار کا مارنا یا اس کا زخمی کرنا کتے کو چھوڑنے اور تیر چلانے والے کی جانب منسوب نہ ہوگا، جس

کی بنا پر اس کے ساتھ اباحت (جواز) متعلق نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی آواز سنی اور اس نے سمجھا کہ یہ شکار ہے تو اس نے اپنا کتا یا باز چھوڑ دیا یا اس پر تیر چلادیا اور وہ کسی شکار کو جا لگا۔ یا اس کو پتہ چل گیا کہ اس نے جو آواز سنی تھی وہ تو شکار کی نہ تھی۔ وہ تو بکری یا گائے یا کسی آدمی کی آہٹ تھی تو تمام ائمہ کے قول کے مطابق وہ شکار، جسے وہ جانور پکڑلائے یا جسے تیر جا لگے، حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ واضح ہوگیا ہے کہ اس نے جس شئی پر اپنا جانور چھوڑا تھا وہ شکار نہ تھا اور اس نے تیر شکار پر نہ چلایا تھا، لہٰذا اس کے ساتھ "حلت" متعلق نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اس کا قیاس (گفتہ) بیان کیا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے جان بوجھ کر کسی آدمی یا بکری یا گائے پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی شکار کو جا لگا تو ایسا شکار حلال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ آواز کسی شکار کی ہو اور وہ تیر کسی شکار کو جا لگے تو اسے کھایا جائے گا، خواہ یہ آواز کسی حلال شکار کی ہو یا حرام شکار کی، بشرطیکہ اس کا جانور یا اس کا تیر کسی حلال شکار کو جا لگا ہو۔ یہ قول ہمارے تینوں ائمہ کرام کا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ آہٹ کسی ایسے شکار کی ہو جو حلال نہیں، جیسے درندے وغیرہ کی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر بھو کی آہٹ ہو تو شکار حلال ہوگا اور اگر وہ آہٹ کسی خنزیر کی ہو تو شکار حلال نہ ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ درندے حرام ہیں تو ان کی طرف تیر چلانا کسی حلال جانور کے شکار کو جائز نہیں کرتا، جیسے کہ اگر اس نے کسی انسان کی آہٹ سنی اور اس کی طرف تیر چلادیا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ شکار کی طرف جانور چھوڑنا ایک مباح اور جائز شکار کرنا ہے، خواہ وہ جانور حلال ہو یا حرام، لہٰذا اس کے ساتھ حلال شکار کی حلت متعلق ہوگی کیونکہ حلال شکار کا حلال ہونا اس پر جانور چھوڑنے سے متعلق ہوتا ہے۔ تو جب اس نے شکاری جانور کو حلال طریقے پر چھوڑا تو اس سے شکار کی حلت ثابت ہوگئی، الا یہ کہ جانور چھوڑنے کی حلت سے اس جانور کی جس کی طرف جانور چھوڑا گیا ہے حلت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حرمت ایک ایسے مفہوم کی وجہ سے ہے جو اس محل (شکار) کے اندر موجود ہے۔ لہٰذا یہ مفہوم اس کے فعل کی بنا پر تبدیل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ جانور چھوڑنے میں اصل اعتبار شکار کرنے کے قصد وارادے کا ہوتا ہے، البتہ تعیین شرط نہیں۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور یہاں اس نے شکار کا قصد کیا ہے۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام، بخلاف اس صورت کے جب یہ آہٹ کسی انسان کی ہو، کیونکہ کسی انسان پر شکاری جانور چھوڑنا شکار نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ حلال ہو۔ کیونکہ جو محل بذات خود شکار نہ ہو، اس کے ساتھ شکار کی حلت کا حکم متعلق نہیں ہوسکتا اور دوسری صورت میں اس کی جانب سے شکار کا ارادہ ہی نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر اس سے حلت کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل جس میں انہوں نے خنزیر اور باقی درندوں میں فرق کیا ہے۔ یہ ہے کہ خنزیر نجس العین ہے، حتیٰ کہ اس سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے شکاری جانور چھوڑنے کا اعتبار ساقط الاعتبار اور کالعدم ہوگا، جبکہ باقی درندوں سے کھانے کے سوا اور جہات سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے، لہٰذا ان کیلئے شکاری جانور کا چھوڑنا معتبر ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی آہٹ سنی مگر اسے یہ پتا نہ چلا کہ یہ آہٹ شکار کی ہے یا غیر شکار کی۔ پھر اس نے اپنے شکاری جانور کو اس پر چھوڑ دیا اور وہ کسی شکار کو پکڑلایا تو وہ نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ جب اسے علم نہ ہو تو اس میں حلت وحرمت دونوں صورتیں یکساں ہیں، تو ازروئے احتیاط حرمت کا حکم غالب ہوگا۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے پالتو خنزیر

پر تیر چلایا اور وہ کسی شکار کو جالگا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ پالتو خنزیر شکار نہیں ہے، کیونکہ اس میں لوگوں سے توحش اور علیحدہ رہنے کا جذبہ نہیں پایا جاتا، جس کی بنا پر اس کی جانب تیر چلانا ایسے ہی ہے جیسے بکری کی طرف تیر چلانا، لہذا اس کے ساتھ شکار کی حلت متعلق نہ ہوگی، اگرچہ وہ تیر کسی حلال جانور کو ہی جالگا ہو۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کہہ چکے ہیں جس نے کوئی آہٹ سنی تو اسے انسان سمجھا اور اس پر تیر چلادیا جو اسی آہٹ والی شئی کو جالگا۔ بعد میں پتہ چلا کہ وہ تو کوئی حلال جانور تھا، تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک محسوس اور معین شئی کو نشانہ بنایا ہے۔ جو ایک شکار ہے، تو اس کا تیر چلانا درست ہوگا۔ اس کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کر کے کہا" یہ کتیا۔ طلاق پانے والی ہے" تو طلاق ہوجائے گی اور نام (کتیا) باطل ہوجائے گا۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی اڑتے ہوئے جانور پر تیر چلایا، مگر وہ کسی اور شکار کو جالگا اور جس کی طرف اس نے تیر چلایا تھا وہ وہاں سے چلا گیا اور یہ معلوم نہ ہوا کہ آیا وہ کوئی جنگلی پرندہ تھا یا کوئی پالتو پرندہ تھا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ پرندے کی اصل فطرت جنگلی پن ہے، لہذا اس وقت تک "اصل" پر عمل کرنا ہی ضروری ہے جب تک یہ پتہ نہ چل جائے کہ وہ واقعی پالتو پرندہ تھا۔

اور اگر معلوم ہوا کہ وہ ایسا کبوتر تھا جو عموماً گھروں میں رہتا ہے تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ کبوتر عموماً گھروں میں رہتے ہیں اور ان پر قبضہ ثابت ہوتا ہے، لہذا ان کی طرف تیر چلانا ایسی ہی ہے، جیسے کسی بکری کی طرف تیر چلانا ہے، ایسی صورت میں شکار حلال نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی اونٹ پر تیر چلایا، مگر وہ کسی شکار کو جالگا اور وہ اونٹ وہاں سے چلا گیا اور یہ علم نہ ہوا کہ آیا وہ اونٹ پالتو تھا۔ یا آوارہ تھا تو شکار حلال نہ ہوگا تاوقتیکہ یہ پتہ نہ چلے کہ وہ اونٹ واقعی آوارہ تھا۔ اس لئے کہ اونٹ میں اصل اس کا "پالتو" ہونا ہے، لہذا جب تک اس کے برخلاف ثابت نہ ہوجائے اسی اصل پر عمل کیا جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مختلف روایات ہیں جس نے مچھلی یا ٹڈی پر تیر چلایا، مگر وہ تیر کسی شکار کو جالگا۔ ایک روایت کی رو سے یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ مچھلی اور ٹڈی کو تطہیر (ذبح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے جس شئی کو نشانہ لگایا گیا ہے وہ من جملہ شکار ہے، گو اس میں ذبح کرنے (زکواۃ) کا حکم نہیں ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی باندھے ہوئے ہرن پر تیر چلایا اور وہ کسی دوسرے شکار کو جالگا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ بندھا ہوا ہرن شکار نہیں ہے، کیونکہ اس میں شکار کا مفہوم یعنی اس کا کھلا ہوا ہونا نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر وہ بھیڑ یا بکری کے مشابہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے ہرن پر اپنا باز چھوڑا، مگر وہ باز ہرن کا شکار نہ کرسکتا ہو پھر وہ کسی اور شکار پر جا پڑا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی شئی کی جانب اس کو چھوڑتا ہے جس کو شکار کرنا اس کا مقصد نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے اپنے کتے کو کسی انسان کو مارنے کیلئے بھیجا اور وہ کوئی شکار مار لایا۔

۵ شکاری جانور کا حرام العین نہ ہونا

پھر جس شکاری دانت والے جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا جو ذاتی طور پر حرام جانوروں یعنی حرام العین (مثلاً خنزیر وغیرہ) میں سے نہ ہو اور اگر ایسا ہو، یعنی خنزیر ہو، تو اس کا کیا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جو جانور حرام العین (ذاتی طور پر حرام) ہو اس سے کسی قسم کا نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور چونکہ شکار کرنا بھی اس سے نفع اٹھانا ہے، لہذا وہ حلال نہ ہوگا۔ البتہ خنزیر کے علاوہ جو شکاری دانت والے درندے ہیں ہمارے تمام ائمہ کرام کے مطابق ہر شکاری

دانت (ذوناب) والا درندہ، یا پنجہ مارنے والا شکاری پرندہ، جو سدھائے جانے سے سدھایا جائے اور وہ ذاتی طور پر حرام بھی نہ ہو، تو اس کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد: وما علمتم من الجوارح (اور جنھیں تم شکاری جانوروں میں سے سکھالو) عام ہے اور فقہاء فرماتے ہیں کہ شیر اور بھیڑیئے کے ساتھ شکار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے نہیں کہ ان میں کوئی (حرمت کا) مفہوم پایا جاتا ہے، بلکہ اس لئے کہ ان میں سدھائے جانے کا احتمال نہیں ہوتا، کیونکہ سدھایا جانا اپنی عادت کو چھوڑ دینا ہے اور عادت چھوڑ دینے سے مراد جانور کو نہ کھانا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان دونوں جانوروں کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی کوئی شکار کرتے ہیں تو وہ اسی وقت اسے ضرور کھاتے ہیں، جس کی بنا پر تربیت سے ان کے کھانے کی عادت کو چھوڑنے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، تاہم اگر ان کو تربیت دینا ممکن ہو تو جائز ہوگا۔

ہشام نے بیان کیا ہے کہ "میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے بھیڑیئے کے متعلق پوچھا کہ اگر اسے تربیت دی جائے اور وہ اس کے مطابق شکار کرے تو انہوں فرمایا کہ میری رائے میں ایسا نہ ہوگا اور اگر ایسا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں اور فرمایا "میں نے نیولے کے ساتھ شکار کرنے کے متعلق پوچھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا "اگر وہ تربیت دیا جائے اور سیکھ جائے تو اس کا شکار کھا" اس سے وہی اصول ثابت ہوا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ اگر شکاری جانور ذاتی طور پر حرام (حرم العین) نہ ہو اور اسے جب سکھایا جائے تو وہ سیکھ جائے تو اس کا شکار کھایا جائے گا۔ واللہ جل شانہ اعلم۔

ب شکار کی ہلاکت کا شکاری جانور (وغیرہ) کے ذریعے ہونا

پھر اس بات کا ظاہراً معلوم ہونا کہ شکار کی ہلاکت ظاہری طور پر جانور کے چھوڑنے یا تیر چلانے کی بنا پر ہوئی ہے ضروری ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ کوئی اور مفہوم یا ایسا سبب شامل ہو جائے جس کے ساتھ اس کی ہلاکت متوقع ہو یا اس کا ہلاک ہونا ایسے سبب کی بنا پر ہو، جو اس کی حلت کیلئے مفید نہ ہو تو اس جانور کو نہ کھایا جائے گا۔ البتہ اگر وہ بات ایسی ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ جب شکار کی ہلاکت ایسے سبب سے ثابت ہو جو حلت کا فائدہ نہ دیتا ہو تو اس میں حلت اور حرمت دونوں احتمال پیدا ہو گئے ہیں، لہذا از روئے احتیاط "حرمت" کی جانب کو راجح قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے کھایا تو ممکن ہے کہ وہ "حرام شئی کو کھانے والا ہو اور گناہ گار ہو جائے۔ اور اگر اس نے اسے نہ کھایا تو اس پر کوئی گناہ اور وبال نہ ہوگا جبکہ عقلاً اور شرعاً نقصان سے بچنا ضروری ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے حضرت رابعہ بن معبد سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبینھما امور مشتبہات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک

(حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان بہت سی باتیں مشتبہ ہیں بس تو شک والی باتیں چھوڑ کر ایسی باتوں پر عمل کر جو تجھے شک میں نہ ڈالیں)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ:

"کسی ایک شئی میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے، مگر اس پر حرام غالب آجاتا ہے"

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی شکار یعنی پرندے کو تیر مارا جبکہ وہ ہوا میں اڑ رہا ہو اور وہ تیر اسے لگا، مگر وہ کسی پہاڑ پر گر گیا اور پھر پہاڑ سے زمین پر گر کر مر گیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ المتردی (گر کر ہلاک ہونے والے جانور) کی یہی تشریح ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ پہاڑ پر سے گرنے کی بنا پر ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ پہاڑ پر ہو اور اسے وہ تیر جا لگے تو وہ پہلے پہاڑ کے کسی حصے پر اور پھر زمین پر گرے اور مرجائے یا وہ کسی میدانی علاقے میں ہو اور اسے تیر لگے تو وہ گرجائے، مگر وہ زمین پر کسی دیوار کو جا لگے اور پھر زمین پر گرے اور مرجائے یا کسی کھجور کے درخت پر یا کسی اور درخت پر ہو تو وہاں سے وہ درخت کے کسی تنے یا کسی ٹہنی پر گرے اور پھر زمین پر گرے اور مرجائے یا وہ کسی ایسے نیزے پر گرے جو زمین میں پیوست ہو اور اس میں دندانے ہوں تو وہ دندانوں کو جا لگے اور پھر زمین پر گرجائے اور مرجائے یا اس میں اس کے دندانے پیوست ہوجائیں اور وہ اسی پر مرجائے یا اس کا تیر کسی شکار کو جا لگے اور وہ پانی میں جا گرے اور مرجائے تو ان تمام صورتوں میں شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے بعد موجود اسباب کی بنا پر مرا ہو، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان وقع فی الماء فلا تاکل فلعل الماء قتله (اور شکار پانی میں گرجائے تو تو اسے مت کھا ہوسکتا ہے کہ اسے پانی نے مارا ہو) یعنی پانی میں مرجائے اور جو حکم کسی علت (وجہ) کے ساتھ بیان کیا گیا ہو اس کی علت عام ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے وہی حکم اور اس کی وہی علت (وجہ) بیان کیا ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر اس کو تیر لگا پھر وہ زمین پر گرا اور مرگیا تو قیاس یہ ہے کہ اس کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس کی موت زمین پر گرنے کی بنا پر واقع ہوئی ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ جس جانور کو تیر مارا جائے اس کو زمین پر گرنے سے بچانا ممکن نہیں اور اگر دوسرے احتمال کا اعتبار کیا جائے تو لوگ تکلیف اور حرج میں پڑجائیں گے۔ المنتقی میں ہے کہ اگر وہ کسی چٹان پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا اس کا سر جدا ہوجائے تو اسے نہ کھایا جائے۔ الحاکم الجلیل الشہید المروزی فرماتے ہیں کہ یہ حکم الاصل میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے۔ القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحاکم رحمہ اللہ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم الاصل کے حکم میں موجود عموم کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ الاصل میں ہے کہ اگر وہ کسی زمین میں نصب کسی اینٹ پر گرا اور مرگیا، تو وہ حلال ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں اسے کھایا جائے۔ اور وہاں انہوں نے پیٹ کے پھٹنے میں کوئی فرق نہیں کیا، تو اس مسئلے میں دو روایتیں قرار دینا درست ہے۔ اور دونوں میں اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس کا پیٹ پھٹ جائے اور اس کا سر جدا ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت کا سبب یہی ہے، تیر کا لگنا نہیں۔ لہذا تیر لگنے سے اس کی موت کا احتمال ظاہر کے خلاف ہوگا، جس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور اگر پیٹ نہ پھٹے یا سر جدا نہ ہو تو اس کی موت دونوں اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ساتھ یکساں طور پر قابل لحاظ ہوگی، لیکن چونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی موت کا اعتبار کرنا اس عارضی (حادثے) کی بنا پر ساقط ہوجائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ المنتقی میں جو روایت مذکور ہے وہ الاصل میں مذکور روایت کی تشریح ہو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر اس کا پیٹ نہ پھٹا ہو اور اس کا سر جدا نہ ہوا ہو تو اسے کھایا جائے گا لہذا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور "مقید" کو مطلق کا "بیان" قرار دیا جائے گا، جبکہ اس پر عمل کرنا مشکل ہو۔

اگر وہ کسی اینٹ کی نوک یا پتھر کی نوک پر لگے، پھر زمین پر جا گرے اور مرجائے تو اسے نہ کھایا جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ زمین پر بچھی ہوئی ہو اور وہ اس پر گرا اور پھر مرگیا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ زمین پر بچھی ہوئی اینٹ زمین ہی کی طرح ہے اس لئے اس پر گرنا زمین پر گرنا ہی ہے۔ اور اگر وہ کسی پہاڑ پر گرے اور اسی پر مرجائے تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس کا پہاڑ پر ٹکنا ایسے ہی ہے جیسے زمین ٹکنا۔

المنتقی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسے شکار کو جو پہاڑ کی چوٹی پر ہو پتھر مار کر زخمی اور نڈھال کردیا یہاں تک کہ اس میں حرکت کرنے کی طاقت نہ رہی، مگر وہ اس کو پکڑنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پھر

اس نے دوبارہ تیر چلایا اور اس کو مار ڈالا اور وہ نیچے گر گیا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ پہلے تیر لگنے کی بنا پر وہ اب شکار نہیں رہا۔ کیونکہ وہ حد امتناع سے نکل گیا تھا تو دوسرا تیر شکار کو نہیں لگا، جس کی بنا پر وہ اس کی زکاۃ (تطہیر) نہ ہوگی لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی شکار پر دو جانور ایک تربیت یافتہ اور دوسرا غیر تربیت یافتہ یا ایک بسم اللہ پڑھا ہوا اور دوسرا بسم اللہ نہ پڑھا ہوا اکٹھے ہو جائیں تو ایسا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں دو اسباب ایک حرمت کا اور دوسرا اباحت کا اکھٹے ہو گئے ہیں اور یہ پتہ نہیں چلا کہ ان میں سے کونسے سبب نے اسے مارا ہے۔

اور اگر اس نے اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑا تو اس کے پیچھے ایک اور غیر تربیت یافتہ کتا لگ گیا لیکن اسے کسی نے نہ بھیجا ہو اور اس کے پیچھے لگنے کے بعد اس کو کسی نے "زجر" بھی نہ کیا ہو، یا درندوں میں سے کوئی ایسا درندہ یا پنجے والا شکاری پرندہ اس کے پیچھے لگ گیا جس کو تربیت دینا اور جس سے شکار کرنا درست ہو پھر شکار اس کی طرف پلٹ پڑا تو اس نے اسے نوچ ڈالا یا اس نے تربیت یافتہ کتے کی مدد کیلئے کوئی کام کیا۔ پھر اسے بھیجے ہوئے کتے نے پکڑلیا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے اس کے شکار میں دوسرے کتے کا پھاڑنا اور نوچنا شامل ہو گیا ہے تو ایسے ہی ہو گا جیسے کسی تربیت یافتہ کتے کے ساتھ کوئی غیر تربیت یافتہ کتا شامل ہو جائے یا بسم اللہ پڑھے ہوئے کتے کے ساتھ "بغیر بسم اللہ کے" کوئی کتا شریک ہو جائے، بخلاف اس صورت کے جب اسے کسی انسان یا گائے یا گدھے یا گھوڑے یا بجو نے زخمی کر دیا۔ اس لئے کہ ان جانداروں کا یہ عمل شکار کرنا" نہیں ہے جس کی بنا پر یہ فعل اباحت (جواز) میں شکار کرنے کے مزاحم نہ ہوگا، لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا اور اگر پہلے کتے کے پیچھے کوئی ایسا کتا پیچھے لگ گیا جو غیر تربیت یافتہ تھا، مگر اس نے شکار پر نہ تو حملہ کیا نہ اسے ڈرایا، لیکن اس نے اس کا گھیراؤ کیا اور اس کو پکڑنا اور مارنا تربیت یافتہ کتے ہی کا فعل ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں کتے شکار کرنے میں شامل نہیں ہوئے وجہ یہ کہ یہاں معاونت نہیں پائی گئی، لہذا اس کا کھانا حلال ہوگا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

۲ شکار کے آنکھوں سے اوجھل یا اس کی تلاش ختم ہونے سے قبل شکاری جانور یا تیر کا شکار کو یا جو اس کے قائم مقام ہو، جالینا

بشرطیکہ اس کو ذبح کرنے کا موقعہ نہ ملے اور اگر وہ آنکھوں سے اوجھل ہو گیا اور وہ اس کو تلاش کرنے سے تھک کر بیٹھ گیا پھر اس نے اس کو پایا اور اسے مار ڈالا تو اسے نہ کھایا جائے گا، لیکن اگر وہ اس سے اوجھل نہ ہوا ہو یا اوجھل تو ہو گیا ہو، لیکن وہ اس کی تلاش سے تھک نہ بیٹھا ہو تا آنکہ اس نے اس کو پالیا تو اسے استحسان کی رو سے کھا یا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ اسے نہ کھایا جائے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ احتمال ہے کہ یہ جانور کتے یا تیر کے زخم سے مرا ہو یا کسی اور سبب سے مرا ہو، لہذا شک کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا گزر "مقام الروحاء" میں ایک وحشی گدھے (گورخر) پر سے ہوا تو صحابہ کرام علیہم اس کی جانب لپکے تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو چھوڑو اس کا مالک خود ہی آجائے گا اسی وقت بنو فہر کا ایک آدمی آیا، اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شکار ہے اور میں اس کی تلاش میں ہوں۔ اس نے کہا یا رسول اللہ یہ گورخر میں نے آپ کو دیا اس پر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکر کو حکم دیا تو انہوں نے اسے لوگوں میں تقسیم کر دیا"

نیز اس لئے بھی کہ ضرورت اس کو جائز قرار دیتی ہے۔ وہ اس طرح کہ شکار میں اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عام طور پر جب شکار پر تیر چلایا جاتا ہے تو وہ بھاگ اٹھتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے اور جب کتا چھوڑا جاتا ہے تو شکار خوف کی

بنا پر اس سے غائب ہوجاتا ہے تو اگر ہم اس کا اعتبار کرنے لگیں تو اس سے شکار کا دروازہ بند ہوجائے گا اور شکاری تکلیف اور حرج میں مبتلا ہوجائیں گے، لہذا جانور کےلیے "غائب ہونے" کا اعتبار ساقط ہوجائے گا جس سے بچنا ممکن نہ ہو۔ اس لئے کہ شکاری کی جانب سے اس کی تلاش میں کوتاہی نہیں پائی گئی اور اس لئے بھی کہ یہ ضرورت اور حرج کی جگہ ہے اور اگر وہ شکار کی تلاش سے تھک کر بیٹھ جائے تو وہاں اس خیال کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر قیاس پر عمل کیا جائیگا اور مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کو ایک شکار ہدیہ کیا تو آنحضرت ﷺ نے پوچھا، تجھے یہ کہاں سے ملا ہے؟ اس نے کہا میں نے کل اس کو تیر مارا تھا اور میں اس کی تلاش میں رہا تا آنکہ رات ہوگئی تو اس سے تلاش رک گئی۔ پھر میں نے اگلے دن اس کو پالیا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: وہ تیری آنکھوں سے اوجھل ہوگیا تھا ہوسکتا ہے بعض حشرات نے اس پر تیری مدد کی ہو، مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے"

کہ اس روایت میں نبی اکرم ﷺ نے اس حکم اور اس کی وجہ (علت) بیان کی ہے اور وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ یہ احتمال کہ اس کی موت کا کوئی اور سبب بھی ہوسکتا ہے، جبکہ یہ مفہوم اس صورت میں نہیں پایا جاتا جب اس نے تلاش نہ چھوڑی ہو اور مروی ہے کہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

کل مااصمیت ودع ما انمیت (جو تجھے نظر آتا ہے، تو اسے کھا، اور جو آنکھ سے اوجھل ہوجائے، تو اسے مت کھا)

امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت میں مذکور لفظ اصماء سے مراد وہ شکار ہے جو تجھے نظر آئے اور انماء کا مطلب ہے جو آنکھ سے اوجھل ہوجائے، مگر ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ "اصماء" اس وقت تک ہے جب تک وہ تیری نگاہ سے اوجھل نہ ہو اور "انماء" اس وقت ہے جب وہ تیری نگاہ سے اوجھل ہوجائے۔ ماسوا اس کے کہ یہاں دیکھنے کو تلاش (طلب) کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ اور تلاش نہ ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ نیز اس سے بھی کہ جب وہ اس کی تلاش کو چھوڑ بیٹھا ہے، تو عین ممکن ہے کہ اگر وہ اس کو تلاش کرتا تو اس کو زندہ پالیتا تو اس "زخم" کے ذریعہ زکاۃ (ذبح) ہونے کا سوال باقی نہ رہتا، لہذا وہ اس شک کی بنا پر حلال نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس کی تلاش سے وہ تھک کر نہ بیٹھا ہو اس لئے کہ اگر اس نے اس کو زندہ نہیں پایا۔ تو "زخم" اس کی ذریعہ زکاۃ (تطہیر) باقی نہ رہا۔ واللہ تعالی عز وجل اعلم۔

زکاۃ (ذبح) کے مستحبات اور مکروہات

(الف) مستحبات:

(۱) جانور کو ذبح کرنا دن کے وقت ہو، لہذا رات کو ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے رات کو قربانی (ذبح) کرنے سے منع فرمایا۔ نیز رات کو شکار کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ یہ کراہت تنزیہی ہے اور کراہت کا مفہوم حسب ذیل وجوہ کی بنا پر محتمل ہے:

(الف) رات امن اور سکون کا وقت ہوتا ہے، لہذا رات کے وقت کسی جاندار کو تکلیف پہنچانا زیادہ اذیت کا باعث ہے۔

(ب) رات کے وقت غلطی کرنے اور خود اپنا ہاتھ کاٹ لینے کا امکان ہوتا ہے، اسی لئے رات کے وقت شکار کرنا بھی منع ہے۔

(ج) ذبح میں جن رگوں کا کاٹنا شرط ہے وہ رات کو اچھی طرح واضح طور پر نظر نہیں آتیں، اس لئے ممکن ہے کہ وہ پوری طرح نہ کٹیں۔

(۲) ذبح میں دوسرا مستحب امر یہ ہے کہ حالت اختیار میں لوہے کا تیز دھار والا آلہ استعمال کیا جائے جیسے چھری اور تلوار وغیرہ، لہذا لوہے کے سوا کسی اور شئی نیز لوہے کی کسی دندانے دار شئی سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حیوان کو ذبح کرنے میں وہ شئی استعمال کرنا سنت ہے جو جانور کیلئے باعث سہولت اور باعث راحت ہو۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان اللّٰہتعالی عزشانه کتب الاحسان علی کل شئی فاذا قتلتم فاحسنواالقتلة واذا ذبحتم فاحسنواالذبح ولیحد شفرته ولیرح ذبیحته وفی بعض الروایات) ولیشد قوائمه ولیلقه علی شقه الایسرولیوجه نحو القبله ولیسم اللّٰہعلیه.

(اللہ تعالی نے ہر شئی کے ساتھ نیکی کرنا فرض کر دیا ہے، لہذا جب تم کسی کو مارو تو اچھی طرح مارو اور جب تم کسی کو ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو اور چھری کی دھار تیز کرلو اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچاؤ (بعض روایات میں ہے) اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ لو اسے بائیں کروٹ پر لٹالو اور اسے قبلہ رخ کرلو اور اس پر بسم اللہ پڑھو)

اور جس طریقے کا ہم نے ذکر کیا ہے اسی کے مطابق اسے ذبح کرنا جانور کیلئے باعث سہولت وراحت ہے۔

(۳) رگیں کاٹنے میں جلدی کرنا اس میں دیر کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نبی اکرم ﷺ کا فرمان ولیرح ذبیحتہ (اور وہ اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچائے) نقل کر آئے ہیں۔ اور جلدی کرنا ایک طرح کی اس کو راحت پہنچانا ہے۔

(۴) بکری / بھیڑ اور گائے کو ذبح اور اونٹ کو نحر کرنا مستحب ہے۔ اس کے برعکس صورت مکروہ ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم.

(۵) ذبح اور نحر حلق کی جانب سے ہو، گدی کی جانب سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۶) تمام رگوں (عروق) کو کاٹنا، لہذا کچھ رگوں کو کاٹنا اور کچھ کو نہ کاٹنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی زندگی کو ختم کرنے میں تاخیر ہوتی ہے۔

(۷) صرف رگیں کاٹنے پر اکتفا کرنا اور حرام مغز تک نہ پہنچنا۔ حرام مغز وہ سفید گودا ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتا ہے۔ اور نہ ہی سر کو الگ کیا جائے اور اگر اس نے ایسے کیا تو یہ مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں بلاضرورت جانور کو زیادہ ایذا پہنچانا ہے۔ اور حدیث میں ہے:

الالاتنخعوا الذبیحة (اور ذبیحہ کو سختی کے ساتھ قتل نہ کرو)

اور النخع سے مراد ایسا سخت قتل ہے جو نخاع (حرام مغز) تک پہنچ جائے۔

(۸) ذبح کنندہ ہو اور ذبیحہ دونوں کا قبلہ رو ہونا، جیسا کہ ہم روایت بیان کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ صحابہ کرام جب جانور ذبح کرتے تھے تو قبلہ رو کر کے ذبح کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت شعبی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"وہ لوگ ذبیحے کو قبلہ رو رخ لٹانا پسند کرتے تھے"

یہاں ان کا اشارہ صحابہ کرام ؓ کی طرف ہے اور ان جیسا شخص جھوٹ نہیں بول سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ مشرکین اپنے ذبیحوں کو بتوں کی طرف منہ کر کے ذبح کرتے تھے، لہذا قبلہ کی جانب منہ کر کے جو اللہ تعالی کی کیلئے عبادت وطاعت کی جہت ہے، ان کی مخالفت کرنا مستحب ہوگا۔

(۸ ب) ذبح کے مکروہات

(۱) مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت وہ یہ کہے "اے اللہ اسے فلاں کی جانب سے قبول فرما" یہ جملہ کہنا ہو تو ذبح سے فراغت کے بعد یا اس سے پہلے کہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے انہوں نے حضرت حماد رحمہ اللہ سے اور انہوں نے حضرت ابراہیم رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبولیت کی دعا اگر تو چاہے تو ذبح سے پہلے یا اس کے بعد مانگ لے۔ ہم اوپر نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

موطنان الا اذکر فیهما عند العطاس وعندالذبح (دو موقعوں پر میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک کے وقت اور ذبح کے وقت) اور ہم اوپر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لیا کرو"

لیکن اگر کسی نے ایسا کہہ دیا تو اس سے ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے بر سبیل اشتراک خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی (غیر اللہ) کا نام نہیں لیا، البتہ ایسا کہنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ظاہری طور پر توحید (صرف خدا کا نام لینے) کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی اکرم ﷺ سے مروی نہیں کہ:

"آنحضرت ﷺ نے دو پلے ہوئے مینڈھے ذبح کیے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کی جانب سے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے انہیں ذبح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کے ساتھ اپنا یا اپنی امت کا نام لیا تھا، لہذا یہ احتمال ہے کہ ان میں سے ایک آپ نے ذبح کیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی اپنی طرف سے ہے اور پھر دوسرا ذبح کیا ہو اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی امت کی طرف سے ہے اور ایسا کرنا باعث کراہت نہیں۔

(۲) ذبح کے بعد ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کا حرام مغز نکالنا: یہ بھی مکروہ ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ذبیحے کی گردن اتنی کاٹ دے جائے کہ جس سے چھری نخاع (حرام مغز) تک پہنچ جائے۔ یا اس کی کھال ٹھنڈا ہونے سے قبل اتار دے۔ اس لئے کہ اس میں بلاضرورت جانور کو زیادہ اذیت پہنچانا ہے۔ پھر اگر اس نے اس کا حرام مغز نکالا یا اس کی کھال ٹھنڈی ہونے سے قبل اتار دی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا تمام شرائط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

(۳) اسے اس کے پاؤں کے ساتھ (رسی باندھ کر) مذبح کی جانب گھسیٹنا بھی مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت زیادہ تکلیف دینا پایا جاتا ہے اور ابن سیرین حضرت عمر فاروقؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری کو ذبح کرنے کیلئے بڑی سختی کے ساتھ ہانک رہا تھا تو انہوں نے اسے ایک درہ مارا اور پھر اسے کہا تیری ماں نہ رہے ذبح کیلئے اسے احسن طریقے پر کھینچ کر لے جاؤ۔

(۴) اس کو چت لٹانا یا اس کی آنکھوں کے سامنے چھری تیز کرنا:

اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ:

"آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے اپنی بکری کو لٹایا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا جبکہ بکری اسے دیکھ رہی تھی۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کیا تو یہ چاہتا ہے کہ تو اسے کئی دفعہ مارے، تو نے کیوں نہ اس کو لٹانے سے قبل چھری تیز کر لی۔ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے ایک بکری کو لٹا رکھا تھا اور ہاتھ اس کے چہرے پر رکھا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا تو انہوں نے اسے درہ مارا تو وہ شخص بھاگ اٹھا اور بکری بھی چھوٹ گئی"

نیز اس لئے بھی کہ بے زبان جانور ذبح کرنے والے آلے کو پہنچانتا ہے جیسے کہ وہ دوسری ہلاکت خیز باتوں کو پہنچانتا ہے، لہذا اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور اگر اس نے اس کو لٹا کر چھری تیز کی تو اس سے اس کی اذیت میں اضافہ ہوگا، مگر ان تمام باتوں سے ذبیحہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان باتوں سے روکنا "نفس ذبیحہ" میں موجود کسی مفہوم کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ جانور کو "بلاضرورت" "زیادہ اذیت پہنچانے کی بنا پر ہے، لہذا اس سے روکنا" خارجی اسباب" کی بنا پر ہے، جس سے فساد لازم نہیں آتا، جیسے کہ غصب کردہ چھری سے کسی جانور کو ذبح کرنا اور کسی غصب کردہ تیر کمان سے جانور کا شکار کرنا وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

فصل: حلال جانوروں کے حرام اجزاء کا بیان

جو اشیاء حلال جانور میں حرام ہیں وہ سات ہیں: یعنی

(۱) بہنے والا خون، (۲) آلۂ تناسل، (۳) خصیتین، (۴) قبل (مادہ کی پیشاب والی جگہ)، (۵) غدہ (غدود) (۶) مثانہ (۷) پتا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث (۱) (اور پیغمبر ان کیلئے پاکیزہ اشیاء حلال کرتا ہے اور گندی چیزیں حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ ساتوں اشیاء ایسی ہیں جن کو فطرت سلیمہ خبیث سمجھتی ہے، لہذا یہ حرام ہوں گی، اور حضرات صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے بکرے سے آلۂ تناسل، خصیتین، مادہ کا اگلا حصہ، غدود، مثانے اور خون کو مکروہ قرار دیا ہے"

اس میں مذکورہ مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان تمام اشیاء اور خون کی کراہت کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حالانکہ بہنے والا خون حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی اشیاء کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں، کہ یہاں مکروہ "کا لفظ مطلق طور پر استعمال کیا گیا ہے اور خون کے سوا باقی اشیاء کو مکروہ کہا ہے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور بہنے والے خون کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور وہ ایک ایسی نص سے ثابت ہوتی ہے۔ جس کی خود قرآن مجید میں تفسیر کردی گئی ہے اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

قل لااجد فیمااوحی الی محرماً علی طاعم یطعمه الاان یکون میتة اودماًمسفوحاً اولحم خنزیر (۲) (آپ کہہ دیجئے کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا بہتا ہوا لہو، یا سور کا گوشت)

اور اس کی حرمت پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے، جبکہ اس کے علاوہ جو دوسری چھ اشیاء ہیں تو ان کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوئی۔ بلکہ اجتہاد یا ظاہر کتاب کے ذریعے ثابت ہوئی ہے۔ جس میں تاویل کا احتمال ہے یا پھر حدیث کے ساتھ ثابت ہوئی ہے۔ اسی لئے ان کے نام میں بھی فرق ہے سے حرام اور باقی اشیاء کو مکروہ کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ الاعراف (۷:۱۵۷)

۲۔ الانعام (۶:۱۴۵)

کتاب الاصطیاد

شکار کرنے کا بیان

کتاب الذبائح والصیود"میں ہم کھائے جانے والے حلال وحرام اور مکروہ جانوروں کاذکر کر آئے ہیں۔ اب ہم ان جانوروں کاذکر کریں گے جن کا شکار کرنا جائز ہےاوران کا بھی جن کا شکارجائز نہیں ہے۔

جن جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے ان میں سمندری اور خشکی کے ایسے جانور شامل ہیں جن کا شکار بھی جائز ہے،اوران کاکھانا بھی اوروہ بھی جن کاشکارجائز ہے،کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جن کاکھانا جائز ہے ان کا شکار گوشت سے فائدہ اٹھانے کیلئےہےاور جن کاکھانا جائز نہیں ہے ان کا شکار ان کی کھال، ان کے بالوں اور ان کی ہڈیوں سے استفادے کیلئے ہوتا ہے، یا پھر ان کی اذیت سے بچنے کیلئے ماسوائے "حرم" کے شکار کے۔ اس لئے کہ اس کا شکار ماسوائے موذی جانوروں کے جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

اولم یروانا جعلنا حرماً آمناً ویتخطف الناس من حولھم (۱) (کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو مقام امن بنایا ہے۔ اور لوگ ان کے ارد گرد سے اچک جاتے ہیں کیا یہ باطل پر اعتقاد رکھتے ہیں اور خدا کی نعمتوں کی ناشکری کرتے ہیں۔

ایک حدیث میں حرم کے شکار کے متعلق طویل مضمون ہے۔ جس میں یہ جملہ بھی ہے ولا ینفر صیدہ (اوراس کا شکار نہ بھگایا جائے)

البتہ اس میں سے موذی جانور مستثنی ہیں اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم (پانچ جانور فاسق ہیں انہیں حل اور حرم دونوں میں قتل کرو)

سمندری مخلوق کااحرام کے ساتھ، اور بغیر احرام دونوں حالتوں شکار حلال ہےاور محرم کیلئے خاص طور پر حالت احرام میں خشکی کے جانوروں کا شکار حلال نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وحرم علیکم صیدالبرمادمتم حرماً (۲) (اور تم پر خشکی کا شکار حرام ہے۔ جب تک تم حالت احرام میں ہو)

اور خشکی اور سمندر کے شکار میں جو فرق ہے اسے ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزشانہ الموفق۔

۱۔ العنکبوت ۲۹:۶۷)

۲۔ المائدہ (۵:۹۶)

کتاب التضحیه

قربانی کا بیان

اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے

قربانی کی صفت

آیا وہ واجب ہے یا نہیں

اور واجب ہونے کی صورت میں

شرائط وجوب

وجوب کا وقت

کیفیت وجوب

واجب کو قائم کرنے کے مواقع

قیام واجب کی شرائط

قربانی کے وقت اور اس سے پہلے کے مستحبات نیز اس کے مکروہات تحریمی و تنزیہی وغیرہ کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) قربانی کی صفت کا بیان

قربانی دو قسم کی ہوتی ہے: واجب اور نفلی۔ واجب کیکئی اقسام ہیں:

(۱) ایک وہ ہے جو ہر مالدار اور فقیر پر ضروری ہے۔

(۲) دوسری وہ ہے جو فقیر پر واجب ہے اور مالدار پر واجب نہیں

(۳) تیسری وہ ہے جو مالدار پر واجب ہے، فقیر پر نہیں۔

مزید تفصیل یہ ہے

(۱) وہ قربانی جو امیر و غریب دونوں پر واجب ہے۔ یہ قربانی "نذر" کی ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ کہے "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر ایک بکری یا اونٹ یا یہ بکری یا یہ اونٹ قربانی کرنا ضروری ہے":

یا وہ کہے:

"میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے وقف کردیا"

تو خواہ وہ امیر ہو یا غریب اس پر قربانی ضروری ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ایک عبادت (قربت) ہے جس کی جنس سے واجب الادا عبادات موجود ہیں، تمتع، قران اور احصار (محصور ہونے کی صورت) میں ھدی (قربانی کا جانور) ہے، اسی طرح وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا فدیہ ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسی تمام عبادتوں کی طرح یہ عبادت بھی نذر کے ساتھ واجب ہو جاتی ہے۔ جو اپنی جنس سے وجوب (فرضیت) رکھتی ہیں، مثلاً نماز، روزہ، وغیرہ، اور جس شئی کا وجوب نذر کی بنا پر ہو اس میں فقیر اور مالدار سب برابر ہوتے ہیں۔

اور اگر واجب کا تعلق مال سے ہو جیسے حج کی نذر ماننا تو ایسی نذر ہر امیر اور فقیر کی جانب سے صحیح ہے۔

۲۔ فقیر پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو فقیر پر واجب ہوتی ہے، مالدار پر نہیں یہ وہ قربانی ہے جو خریداری کی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ اگر قربانی خریدنے والا فقیر ہو تو اس پر قربانی ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر اگر کوئی فقیر بکرا اس نیت کے ساتھ خریدے کہ وہ اس کی قربانی کرے گا تو اس کی قربانی اس پر ضروری ہوجاتی ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔ یہی قول ہمارے ائمہ کرام میں سے الزعفرانی کا ہے اور اگر وہ مالدار ہو تو بالاتفاق "خریداری" کی بنا پر اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بندے کی جانب سے وجوب ایسے الفاظ کی بنا پر ہوتا ہے جو وجوب پر دلالت کرتے ہوں اور کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ اس کی جانب سے خود پر کسی شئی کا وجوب نہ ہوگا جیسے کہ یہ مالدار کی جانب سے اس پر وجوب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر قربانی واجب نہ ہو اس کا کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا ایجاب (خود پر کسی شئی کو واجب کرنے) کے قائم مقام ہے، جیسے قربانی کی نذر ماننا۔ اس لئے کہ جب اس نے اپنے فقر کے باوجود کوئی جانور خریدا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کو ذبح کرے گا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے (مقرر) کیا"، بخلاف مالدار کے کیونکہ شریعت کے وجوب کی بنا پر اس پر ابتدا سے ہی قربانی واجب ہے۔ لہذا اس کا کسی جانور کو قربانی کیلئے خریدنا خود پر اس کا واجب کرنا نہ ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ موجود فرض ادا کرنے کے ارادے کیلئے ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کے پاس کوئی مینڈھا یا بکرا موجود ہو اور وہ اس کو قربان کرنے کی نیت کرے۔ یا اس نے کوئی مینڈھا یا بکرا خریدا اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت نہ کی پھر اس کے بعد اس کو قربانی کرنے کی نیت کی، تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو، اس لئے کہ اس کی قربانی کی نیت خریداری سے متصل نہیں ہے، جس کی وجہ سے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) مالدار پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو مالدار پر ضروری ہے فقیر پر نہیں، یہ وہ قربانی ہے جو (عید الضحیٰ کے دن) اس پر نذر اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت کے بغیر واجب ہوتی ہے جو زندگی کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرنے کیلئے ہے۔ وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالی نے انہیں، ان ایام میں، اپنے بیٹے کے بدلے میں، مینڈھا ذبح کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح یہ قربانی پل "صراط" کی سواری، گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ اور غلطیوں کے کفارے کا وسیلہ ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ میں یہی مذکور ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ، امام محمد، حسن بن زیاد اور امام ابو یوسف رحمھم اللہ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب نہیں۔ یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں ان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثلث کتبت علی ولم تکتب علیکم الوتروالضحی (تین باتیں مجھ پر فرض ہیں، تم پر نہیں۔ وتر، چاشت کی نماز اور قربانی۔ دوسری روایت میں ہے کہ تین باتیں مجھ پر فرض ہیں اور تم پر سنت ہیں اور اس میں آپ نے قربانی کا ذکر فرمایا) والاضحی (وروی) ثلاث کتبت علی وھی لکم سنۃ وذکر علیہ السلام الاضحیۃ:

اور از روئے عرف سنت غیر واجب شئی کا نام ہے اور مروی ہے کہ

"حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ ایک ایک سال اور دو دو سال تک قربانی نہ کرتے تھے"

اور حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:۔

"کبھی کبھار میرے پاس ایک ہزار بکریاں رہی ہیں، مگر میں نے ان میں سے کسی ایک کو بھی ذبح نہیں کیا" مبادا کہ میرا ہمسایہ یہ نہ سمجھ لے کہ وہ واجب ہے"

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ واجب ہو تو اس بارے میں مقیم اور مسافر میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ جیسے کہ ان میں دوسرے مالی حقوق مثلاً زکواۃ اور صدقہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہ ہوگی، ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فصل لربک وانحر(۱) (پس تو نماز پڑھ اپنے رب کیلئے اور قربانی کر)

سے ہے کہ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ "عید کی نماز پڑھ اور اونٹ وغیرہ کی قربانی کر"

"اور دوسرا قول یہ ہے کہ صبح کے وقت مجمع کے ساتھ نماز پڑھ اور منی میں قربانی کر"

اور مطلق حکم عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے تو جب یہ قربانی نبی اکرم ﷺ پر فرض ہوئی تو امت پر بھی فرض ہوگی، کیونکہ آپ امت کے "قائد" ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بعض تفسیروں میں آیت مذکورہ کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ وانحر کا مطلب ہے کہ تو اپنے ہاتھ نماز میں سینے پر باندھ "ایک اور قول یہ ہے کہ نماز میں اپنا سینہ قبلے کی طرف کر" تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان کردہ تفسیر پر اس کو محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ایسا کرنا لفظ کو ایک نئے فائدے پر محمول کرنا ہے۔ جبکہ دوسرے مفہوم پر اسے محمول کرنا "تکرار" والے مفہوم پر محمول کرنا ہے، اس لئے کہ سینے پر ہاتھ باندھنا نماز کے افعال میں سے ہے کہ تمہارے نزدیک اس سے نماز کی تکمیل وابستہ ہے اور قبلے کے جانب منہ کرنا نماز کی شرائط میں سے ہے کہ شرعاً اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی لہذا یہ دونوں باتیں نماز کے حکم کے تحت داخل ہیں۔ تو چونکہ نماز کا حکم دینا ان دونوں باتوں کا حکم دینا ہے، لہذا ارشاد ربانی "وانحر" کو اس مفہوم پر محمول کرنا "تکرار" پر محمول کرنا ہوگا اور ہمارے بیان کردہ مفہوم پر اسے محمول کرنا ایک نئے فائدے پر محمول کرنا ہے لہذا یہی بہتر ہوگا اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

ضحوا فانهاسنة بيكم ابراهيم عليه الصلواة والسلام (قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی کرنے کا حکم دیا ہے اور جو امر (Order) قرینہ کے بغیر ہو وہ عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

على اهل كل بيت في كل عام اضحاة وعتيرة (ہر گھر کے مالک پر ہر سال قربانی اور عتیرہ ہے)

اور لفظ "علی" (پر) وجوب کیلئے ہوتا ہے، پھر "عتیرہ" کا حکم منسوخ ہوگیا اور اضحاۃ" (قربانی) کا حکم باقی رہا۔ اور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من لم يضح فلا يقربن مصلانا (جو شخص قربانی نہ کرے وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے)

یہ حدیث مبارکہ قربانی چھوڑنے پر "وعید" کے طور پر صادر ہوئی ہے اور وعید" تو ترک واجب پر ہوتی ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

۱۔ الکوثر (۱۰۸:۲)

من ذبح قبل الصلواة فلیعد اضحیته (جس شخص نے نماز عید سے قبل قربانی کی وہ اپنی قربانی لوٹائے
ومن لم یذبح فلیذبح بسم اللہ اور جس شخص نے نہ کی وہ اللہ کے نام کے ساتھ ذبح کرے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی ذبح کرنے کا حکم دیا اور نماز سے قبل قربانی کرنے کی صورت میں اس کے اعادے کا حکم دیا اور یہ تمام باتیں وجوب کی دلیل ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ خون کا بہانا عبادت ہے اور وجوب عبادتوں میں سے ایک عبادت ہے۔ رہی حدیث تو ہم اس کے مصداق کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ہم پر فرض نہیں ہے، لیکن وہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں جو فرق ہے وہ زمین و آسمان کے فرق کی طرح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اور آپ کا یہ فرمانا کہ "یہ تمہارے لئے سنت ہے" اگر ثابت ہوجائے تو اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ سنت آنحضور ﷺ کے طریقے یا سیرت سے عبارت ہے اور یہ تمام باتیں وجوب کی نفی نہیں کرتیں۔

رہی حضرت ابوبکر و عمرؓ والی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ دونوں صحابیؓ استطاعت نہ ہونے کی بنا پر ہر سال دو سال تک قربانی نہ کرسکے ہوں۔ اس لئے کہ ان کو بیت المال سے جو وظیفہ ملتا تھا وہ ان کی کفایت سے زیادہ نہ تھا اور اس طرح کے احکام میں غنی (مالدار) کا ہونا وجوب کی شرط ہے۔ جبکہ حضرت ابومسعود انصاریؓ کا قول قرآن مجید اور سنت نبویہ کا معارضہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ بایں ہمہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ ان پر قرض تھا تو انہیں یہ اندیشہ ہوا کہ اگر انہوں نے قربانی کی تو ان کا ہمسایہ قرض کے باوجود قربانی کی فرضیت کا قائل ہوجائے گا تو انہوں نے قربانی نہ کرکے اسے اس غلط اعتقاد سے بچایا، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کا قول حجت نہ ہوگا۔ یا پھر یہ روایت ہمارے بیان کردہ احتمال پر محمول ہوگی، تاکہ مختلف دلائل (روایات) کو تناقض سے بچایا جاسکے۔ اور مسافر کے مسئلے سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں ایسی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو مقیم کو نہیں ہوتی، جیسا کہ انشاء اللہ تعالی شرائط وجوب کے ضمن میں بیان کرینگے۔

اور اگر اس نے یہ نذر مانی کہ وہ کسی بکری کو ذبح کرے گا۔ اس وقت ایام نحر (قربانی کے دن) ہوں، جبکہ وہ مالدار ہو تو ہمارے نزدیک اس پر دو قربانیاں ضروری ہونگی۔

ایک قربانی نذر کی بنا پر اور دوسری شریعت کی جانب سے واجب ہونے کی بنا پر، ہاں البتہ اگر اس نے شریعت کے واجب کردہ حکم کو ادا کرنے کی نیت ہو، تو اس صورت میں اس پر ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں ان الفاظ سے صرف ایک ہی جانور کی قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے کہ یہ صیغہ (Tense) خبر دینے کیلئے ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے شریعت میں واجب کردہ شئی کی خبر دینا ہوگا، جس کی بنا پر اس پر صرف ایک ہی قربانی ضروری ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ عرف شریعت میں نیا حکم بیان کرنے کیلئے ہے۔ جیسے کہ "طلاق اور آزادی" کیلئے استعمال کیا گیا، اسی قسم کا جملہ لیکن اس میں خبر دینے کا احتمال بھی ہے، لہذا اسے اس کے اور خدا کے مابین سچا سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے قربانی کے ایام سے قبل مذکورہ جملہ کہا تو بغیر اختلاف کے اس پر دو قربانیاں ضروری ہوں گی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ "جملہ" واجب کو خبر بنا دینے کا متحمل نہ ہوگا، کیونکہ قبل از وقت کوئی وجوب نہیں ہوتا اور اگر کسی واجب کی خبر دی جائے اور کوئی واجب موجود نہ ہو تو ایسا کہنا جھوٹ ہوگا۔ لہذا اس سے مراد کے طور پر جملہ انشائیہ متعین ہوگیا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ بات کہی ہو اور اس وقت وہ تنگدست ہو پھر وہ "قربانی کے ایام" میں امیر ہوگیا تو اس پر دو قربانیاں دینا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کے وقت اس پر کوئی قربانی واجب نہ تھی، لہذا اس کی جانب سے خبر دینے کا احتمال نہ ہوگا۔ اور اسے شرعی حیثیت پر محمول کیا جائے گا۔ جو انشاء ہے، لہذا اس پر اس کی نذر کی

بنا پر قربانی کرنا ضروری ہوگا اور دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب کی بنا پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ وجوب کی شرط یعنی "مالداری (غنا) پائی گئی ہے۔

(۴) نفلی قربانی

ایسا مسافر اور ایسا فقیر جس کی جانب سے قربانی کی نذر نہ پائی گئی ہو اور نہ قربانی کی نیت سے جانور کی خریداری پائی گئی ہو اس کی قربانی نفلی ہوگی، اس لئے کہ یہاں وجوب کا سبب اور اس کی شرط موجود نہیں ہے۔

فصل (دوم) شرائط وجوب

رہی وجوب کی شرائط تو مذکورہ بالا ابتدائی دو اقسام میں اس کی اہلیت کی شرط "نذر کا ہونا" ہے۔ ہم "کتاب النذر" میں اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں، جبکہ آخری قسم میں اہلیت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اسلام کا ہونا

لہذا قربانی کسی کافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، اور اسلام کا ہونا قربانی کے دنوں میں اول سے لے کر آخر تک کیلئے ضروری نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں کافر ہو پھر آخری وقت میں اسلام لے آئے، تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے وجوب کا وقت ادائیگی واجب کے باوجود بچ رہتا ہے، لہذا اس کے وجوب کیلئے قربانی کے وقت میں کچھ وقت کا ہونا کافی ہے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔

(۲) آزادی کا ہونا

لہذا قربانی کسی غلام پر واجب نہ ہوگی، خواہ اسے تجارت کرنے کی اجازت ہو یا وہ مکاتب ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے جس کا مال کی ملکیت سے تعلق ہے، اسی لئے غلام اس پر نہ تو زکواۃ فرض ہے اور نہ ہی صدقہ فطر، تاہم وجوب کیلئے اول سے لے کر آخر وقت تک آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ آخری وقت کے کسی بھی حصے میں اس کی آزادی کا ہونا وجوب کیلئے کافی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس کو آخری وقت میں آزادی ملی اور وہ "نصاب" کا مالک ہو گیا تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اسلام کی شرط کے تحت بیان کیا۔

(۳) اقامت

لہذا قربانی کسی مسافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ یہ قربانی تمام مال کے ساتھ ادا ہوتی ہے اور نہ ہر وقت۔ بلکہ صرف ایک خاص جانور کے ساتھ ایک مقررہ وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اور مسافر بعض اوقات دوران سفر قربانی کے وقت میں اس پر قادر نہیں ہوتا، اگر ہم اس پر واجب کر دیں تو وہ جانور اپنے ساتھ اٹھا لے جانے پر مجبور ہوگا جس میں حرج ہے جو کسی سے مخفی نہیں۔ یا پھر وہ سفر چھوڑنے پر مجبور ہوگا، جس میں اسے نقصان ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر قربانی واجب نہ ہو، بخلاف زکاۃ کے۔ اس لئے کہ "زکاۃ" کے وجوب کا کسی خاص وقت سے تعلق نہیں ہے، بلکہ تمام عمر ہی اس کا وقت ہے، لہذا تمام وقت ہی اس کی ادائیگی کا وقت ہوگا۔ چنانچہ اگر اس وقت اس کے قبضے میں کچھ نہ ہو تو جب وہ اپنے مال کے پاس پہنچ جائے تو اس وقت جاکر ادا کر دے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی کل مال میں سے ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب اسے حرج میں نہ ڈالے گا۔

اسی طرح صدقہ فطر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ زکاۃ کی طرح اس کے وجوب میں بھی بڑی وسعت ہے اور یہی قول

صحیح ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اگرچہ اس کا وجوب "یوم فطر" پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اسے کل مال میں سے ادا کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کے وجوب سے میں اس پر کوئی حرج نہ ہوگا۔

الاصل میں ہے کہ "قربانی حاجی پر واجب نہیں ہے۔ اس جگہ حاجی سے مراد مسافر حجاج ہیں، رہے اہل مکہ، تو اگر وہ حج کریں تو ان پر قربانی واجب ہے اس لئے کہ حضرت نافع رحمہ اللہ حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

"وہ اپنے گھر والوں کیلئے، جو حج کرنے ان کا ساتھ نہ جاتے تھے، قربانی کی قیمت چھوڑ کے جاتے تھے تاکہ وہ ان کی جانب سے نفل قربانی ادا کرسکیں"

اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرتے ہوں، نہ کہ ان کی جانب سے، لہذا اس احتمال کے ساتھ اس روایت سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔

پھر مقیم کیلئے تمام وقت میں مقیم ہونا شرط نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مسافر ہو اور آخری وقت میں مقیم ہوجائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم آزادی اور اسلام کی شرائط کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر وہ اول وقت میں مقیم ہو اور آخری وقت میں مسافر ہوجائے تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ قربانی کی خریداری سے قبل سفر پر روانہ ہوجائے اور اگر اس نے قربانی کیلئے جانور (بکرا وغیرہ) خرید لیا اور پھر اس نے سفر شروع کیا تو المنتقیٰ میں ہے کہ وہ اس کو فروخت کردے اور قربانی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایسی ہی روایت منقول ہے کہ وہ اس کو فروخت کردے۔ بعض مشائخ نے تنگ دست اور کشادہ دست میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر تو وہ کشادہ دست ہو تو حکم وہی ہے۔ اس لئے کہ اس نے اس خریداری کے ذریعے خود پر کوئی شئی واجب نہیں کی۔ اس نے تو اس کے ذریعے خود سے واجب کو ادا کرنے کی نیت کی تھی تو جب وہ سفر پر چلا گیا تو یہ واضح ہوگیا کہ اس پر کوئی وجوب نہ تھا تو اسے اس کو فروخت کرنے کی اجازت ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس گمان پر عبادت شروع کی کہ وہ اس پر واجب ہے پھر یہ پتہ چلا کہ وہ تو اس پر واجب نہیں ہے، تو اس پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی، اور اگر وہ تنگدست ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس پر واجب ہو اور اس پر سے سفر کی بنا پر اس کا وجوب ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ "فقیر" کی جانب سے خود پر کسی عمل کا واجب کرنا ہے۔ جو بمنزلہ نذر کے ہے، لہذا یہ عمل سفر کی بنا پر ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی تو اس کی تکمیل اس پر واجب ہوجاتی ہے اور اس کو فاسد کرنے کی صورت میں اس پر قضا ضروری ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے قربانی کا وقت آنے کے بعد سفر شروع کیا تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مناسب یہی ہے کہ یہی حکم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

(۴) غناء (تونگری) کا ہونا

جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔

من وجدسعۃً فلیضح (جو شخص استطاعت رکھتا ہو وہ قربانی کرے)

کہ اس فرمان نبوی میں آپ ﷺ نے السعۃ یعنی غنا (مالداری) کو قربانی کیلئے شرط قرار دیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی ملکیت میں دو سو درہم یا بیس دینار یا مکان یا گھریلو سامان یا کپڑوں، خدام، گھوڑوں جنگی ہتھیاروں اور ضروری سازوسامان کے علاوہ اس کے پاس کوئی ایسی شئی موجود ہو جس کی قیمت دو سو درہم یا بیس دینار ہو۔ یہی صدقہ فطر کا نصاب

ہے، جس کو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اسی طرح صدقۂ فطر سے متعلق مسائل کا بھی "صدقۂ فطر" کی ضمن میں بیان ہوچکا ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہو کہ اگر اس پر نصاب کا کچھ حصہ صرف کردیا جائے تو اس سے اس کا نصاب پورا نہ رہے گا تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قرض کا ہونا جب وجوب زکواۃ سے مانع ہے تو قربانی کے وجوب سے تو بدرجہ اولی مانع ہوگا، کیونکہ زکواۃ فرض ہے اور قربانی واجب ہے اور فرض واجب سے برتر ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کا مال غائب ہو اور وہ اس تک قربانی کے دنوں تک نہ پہنچا تو تب بھی قربانی ضروری نہ ہوگی، کیونکہ مال کی عدم موجودگی (غیب) میں وہ فقیر ہے، حتی کہ اس کیلئے صدقہ بھی حلال ہے۔ بخلاف زکواۃ کے کہ وہ اس پر واجب ہے کیونکہ زکواۃ کا وقت تمام عمر ہے، جبکہ یہ ایک مخصوص وقت کی عبادت ہے، لہذا اس کے وقت میں غناء (مالداری) کا اعتبار ہوگا اور یہ شرط نہ ہوگی کہ وہ پورے وقت میں مالدار ہو حتی کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مفلس ہو اور آخری وقت میں مالدار ہوجائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس کے پاس دوسو درہم ہوں پھر اس پر سال گزر گیا۔ تو اس نے پانچ درہم زکواۃ کے طور پر ادا کردیئے۔ پھر قربانی کے دن آگئے اور اس کے پاس ۱۹۵ درہم ہوں تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے۔

الزعفرانی فرماتے ہیں کہ اس پر قربانی واجب ہے، اس لئے کہ اگرچہ نصاب کم ہوگیا ہے، لیکن وہ ایک ایسی مد میں خرچ کر دینے کی بنا پر ہوا ہے جو بذات خود ایک عبادت ہے، لہذا وہ نصاب معنوی طور پر موجود تصور ہوگا، حتی کہ اگر اس نے پانچ روپے کسی ذاتی معاملے میں خرچ کر لئے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی، اس لئے کہ یہاں عبادت کے کام میں خرچ کرنا نہیں پایا گیا، لہذا اب یہ نصاب تقدیری اور حقیقی طور پر ناقص ہے۔ جس کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔

اور اگر کسی امیر آدمی نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر وہ ہلاک ہوگیا۔ یہاں تک کہ اس کا نصاب کم ہوگیا اور وہ فقیر ہوگیا۔ پھر قربانی کے دن آگئے تو اس پر دوسرے جانور کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وجوب کے وقت نصاب ناقص تھا جس کی بنا پر وجوب کی شرط، یعنی تونگری، نہیں پائی گئی، پھر اگر اس نے اس جانور کو ایام نحر (قربانی کے دنوں) میں پالیا تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اس کی قربانی کرے، کیونکہ وہ وجوب کے وقت تنگدست ہوگیا تھا۔

اور اگر وہ جانور گم ہوگیا ہو پھر اس نے دوسرا جانور خریدا اور وہ اس وقت خوشحال ہو اور اس نے اس کی قربانی کی پھر اس کو پہلے والا جانور مل گیا، مگر اس وقت وہ تنگدست ہو تو اس پر کسی شئی کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی۔

پھر جو شرائط ہم نے بیان کی ہیں ان میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔ اس لیے کہ دلائل دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ رہا متعلقہ فرد کا عاقل یا بالغ ہونا تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کی شرائط میں سے نہیں ہے، مگر امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ دونوں امر وجوب کی شرائط میں سے ہیں۔ حتی کہ بچے اور دیوانے کے مال میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قربانی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ کشادہ دست ہوں، حتی کہ اگر ان کے والد (۱) یا وصی نے ان کے مال میں سے قربانی کردی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا۔ مگر امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، اس بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے کتاب الحج اور صدقۂ فطر میں ذکر کیا ہے۔

۱۔ یہاں لفظ الصبی ہے، جس کے معنی بچہ کے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، بلکہ یہاں لفظ وصی ہونا چاہیئے، اس لئے کہ ضمان وصی پر ہوتی ہے بچے پر نہیں، اس لیے ہم نے یہاں ترجمہ "وصی" سے کیا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان قربانی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اس کے مال میں واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ قربانی میں اصل عبادت "خون بہانا" ہے جو ظاہری طور پر مال کا ضیاع ہے۔ اور بچے کے مال کو ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا نفل ہے اور بچے کے مال میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور بچہ عام طور پر تمام گوشت خود نہیں کھاسکتا اور اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہاں اس کے وجوب کی اصلاً کوئی صورت موجود نہیں ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مال میں سے قربانی ضروری ہے، البتہ قربانی کے گوشت کو صدقہ نہ کیا جائے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی اور اسے بچہ خود کھائے اور باقی گوشت بقدر ضرورت اس کیلئے ذخیرہ کردیا جائے نیز باقی گوشت سے وہ کوئی ایسی شئی کے خرید سکتا ہے جس سے فی نفسہ استفادہ ممکن ہو اور وہ شخص جس پر کبھی تو دیوانگی کے دورے پڑتے ہوں اور کبھی افاقہ ہو جاتا ہو تو اس کے دیوانے پن یا اس کے افاقہ کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ یعنی اگر وہ تو صحیح حالت میں ہو تو اس پر بغیر کسی اختلاف کے قربانی ضروری ہوگی، ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا حکم صحیح آدمی جیسا ہے، خواہ وہ جس حالت میں بھی ہو۔

اور جو بچہ قربانی کے دنوں میں بالغ ہو جائے اور وہ اس وقت کشادہ دست ہو تو اس پر ہمارے ائمہ کرام کے اجماع کے ساتھ قربانی ضروری ہے، اس لئے کہ آزاد شخص کی اہلیت کا آخری وقت میں اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ اس کے ابتدائی وقت میں جیسے کہ ابتدائی وقت میں اس کا اسلام لانا اور اس کی آزادی کا ہونا اور اس کا مقیم ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور مرد پر اپنے غلام کی طرف سے اور باپ پر اپنے بیٹے کی طرف سے قربانی کرنا ضروری نہیں ہے جبکہ بچے کے مال میں سے اس کے والد پر قربانی کے وجوب میں دو روایات ہیں۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، مگر القاضی (الاسبیجابی) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے اس پر قربانی واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا کرے، جبکہ امام الطحاوی رحمہ اللہ نے ایسی عبارت لکھی ہے، جو اس کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ مرد پر ضروری ہے کہ وہ اپنی چھوٹی اولاد کی جانب سے قربانی کرے۔ وجوب کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا بیٹا اس کا جزو (حصہ) ہے تو جب اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرے تو اسی طرح اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے بیٹے کی جانب سے بھی قربانی کرے۔ اسی لئے اس پر اس کی طرف سے صدقۂ فطر کی ادائیگی واجب ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اپنے نابالغ (چھوٹے) بیٹے پر مکمل ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا صدقۂ فطر کی طرح قربانی بھی واجب ہوگی۔ بخلاف بڑے لڑکے کے، کیونکہ اس پر باپ کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "اصولاً" تو کسی دوسرے کی جانب سے کسی شخص پر کوئی شئی واجب نہیں ہو سکتی، خصوصاً عبادات میں اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وان لیس للانسان الا ماسعٰی(١) (اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے)

نیز دوسری جگہ ارشاد ہے:

لہاماکسبت وعلیہا مااکتسبت(٢) (اچھے کام کا فائدہ اسی کو ہے اور برے کام کا نقصان اسی کو پہنچے گا)

١۔ النجم (٥٣:٣٩)

٢۔ البقرہ (٢:٢٨٦)

اسی لیے اسی پر اس کے غلام اور اس کے بڑے بیٹے کی جانب سے قربانی واجب نہیں، تاہم ان نصوص سے "صدقہ فطر" مستثنی ہے، لہذا قربانی عموم کے تحت باقی رہے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ وہاں وجوب کا سبب اس کا وہ سر (HEAD) ہے جس کا وہ خرچ برداشت کرتا ہے اور جس پر اسے حق ولایت حاصل ہے اور یہ بات چھوٹے بچے میں پائی گئی ہے، جبکہ محض سر (HEAD) کا ہونا سبب وجوب نہیں ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس کے بغیر بھی اس کا وجوب ہوجاتا ہے، اسی طرح غلام ہونے کی بنا پر بھی قربانی واجب نہیں ہوتی۔

رہا اس کے مال میں سے اس کے پوتے کیلئے قربانی کا واجب ہونا، جبکہ اس کا باپ فوت ہوچکا ہو، تو الحسن (بن زیاد) نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر اس کی جانب سے قربانی کرنا ضروری ہے۔ اور القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ یہاں دو روایات ہوں جیسا کہ فقہاء نے صدقۂ فطر میں یہی بات لکھی ہے۔ یہ دونوں روایات "صدقۂ فطر" کے تحت بیان ہوچکی ہے۔

پھر شہر کا ہونا "وجوب قربانی" کیلئے شرط نہیں ہے، لہذا شہروں، دیہاتوں اور قصبوں کے رہنے والوں سب پر قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ دلائل سے ان میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

فصل: قربانی کا وقت وجوب

وجوب قربانی کا وقت قربانی کے دن ہیں، جس کی بنا پر وقت آنے سے قبل اس کا وجوب نہ ہوگا، کیونکہ جو واجب کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ اپنے وقت سے پہلے واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ نماز اور روزے، وغیرہ۔

قربانی کے تین دن ہیں، یعنی ۱۰-۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ اور اس کا وقت ۱۰ ذوالحجہ کے طلوع آفتاب سے شروع ہو کر ۱۲ ذوالحجہ کے دن غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں۔ ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ ذوالحجہ۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی کے تین دن ہیں۔ ان میں سے پہلا سب سے زیادہ افضل ہے"

ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سنی ہوگی، کیونکہ عبادت اور اطاعت خداوندی کے اوقات سے بغیر معلوم نہیں ہوسکتے۔ پھر جب پہلے دن طلوع فجر ہوجائے تو وجوب کا وقت شروع ہوجاتا ہے، لہذا شرائط وجوب کے جمع ہونے کی صورت میں قربانی واجب ہوجائے گی۔ اس کے بعد ادائیگی کے جواز کیلئے دوسری شرائط ہیں۔ جن کا ہم اپنے موقع پر ذکر کرینگے۔ انشاء اللہ تعالی، لہذا اگر وہ شرائط پائی گئیں تو قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ جیسے کہ نماز کا وقت آنے سے قبل جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اگر اس کی ادائیگی کی شرائط پائی گئیں تو قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

واللہ تعالی اعلم۔

فصل: کیفیت وجوب

کیفیت وجوب کی کئی انواع ہیں: تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) وہ اپنے وقت میں توسیعی طور پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تعیین کے بغیر اس پورے وقت میں واجب ہے جیسے کہ نماز اپنے وقت میں ضروری ہے، تو جس شخص پر قربانی ضروری ہو وہ اس وقت میں جس وقت بھی قربانی کرے وہ واجب کو ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ خواہ وہ ابتدائی وقت میں کرے یا درمیانے وقت میں یا اس کے آخری

وقت میں، جیسے کہ نماز کا یہی حکم ہے۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جو عمل تعیین کے بغیر وقت کے کسی حصے میں واجب الادا ہو تو اس کیلئے اس پورے وقت کا وہی حصہ (جزو) متعین ہوجاتا ہے، جس میں اس نے اس واجب کو ادا کیا ہو یا پھر اس کا آخری وقت مختلف اقوال میں سے یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں اپنے مقام پر بیان کیا جاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ابتدائی وقت میں وجوب کا اہل نہ ہو، پھر وہ آخری وقت میں اس کا اہل ہوجائے، مثلاً یہ کہ وہ ابتدائی وقت میں کافر یا غلام یا فقیر یا مسافر ہو پھر وہ آخری وقت میں اسلام لے آئے یا آزاد ہوجائے یا کشادہ دست ہوجائے یا مقیم ہوجائے تو اس پر قربانی واجب ہوجائے گی۔ اور اگر وہ ابتدائی وقت میں اس کا اہل ہو، مگر آخری وقت میں اس کا اہل نہ رہے، مثال کے طور پر وہ آخری وقت میں مرتد ہوجائے یا تنگدست ہوجائے یا مسافر ہوجائے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی اور اگر اس نے ابتدائی وقت میں قربانی کی جبکہ وہ فقیر تھا، پھر وہ آخری وقت میں کشادہ دست ہوجائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قربانی کا اعادہ کرے۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس پر اعادہ ضروری نہیں ہے پہلا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ جب وہ آخری وقت میں کشادہ دست ہو گیا ہے تو اس پر وجوب کیلئے آخری وقت متعین ہو گیا اور یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے جو قربانی فقیر ہونے کی حالت میں کی تھی وہ نفلی تھی جس کی بنا پر وہ واجب کے قائم مقام نہ ہوگی، اور وہ جو روایت امام الکرخی رحمہ اللہ نے کتاب الصلاۃ میں ذکر کی ہے، کہ جو قربانی ابتدائی وقت میں ادا کی وہ نفلی ہوگی، مگر وہ آخری وقت میں اس کے وجوب سے مانع ہے، باطل ہے۔ اس قول کا بطلان اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

اور اگر وہ تمام وقت کشادہ دست رہا، مگر اس نے قربانی نہ کی یہاں تک کہ اس کا وقت گزر گیا۔ پھر وہ فقیر ہو گیا۔ تو قربانی کے قابل ایک بکرے یا چھترے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہوگی۔ وہ اس قیمت کو جب اسے فرصت ہو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ آخری وقت میں وجوب اس پر پختہ ہو گیا تھا، لہذا اس کے بعد اس کے فقر کی بنا پر یہ فرض اس سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر مقیم پر نماز کا وقت گزر جائے اور اس نے سفر کرنے تک نماز نہ پڑھی ہو تو اس سے آدھی نماز ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر حالت طہر میں عورت پر نماز کا وقت گزر جائے پھر اس کو حیض (Menses) آجائے تو اس سے فرض ساقط نہ ہوگا، حتی کہ اس پر پاک ہونے کے بعد اس کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کے دنوں میں قربانی کرنے سے قبل فوت ہوجائے۔ تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی اور فی الحقیقت اس پر قربانی واجب ہی نہ ہوگی، چونکہ وہ ادائیگی سے قبل فوت ہو گیا ہے، لہذا وہ گویا قربانی واجب ہونے سے قبل فوت ہو گیا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص نماز ادا کرنے سے قبل اس کے وقت میں فوت ہوجائے، تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر الحسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس روایت کی تخریج ہوتی ہے جس کی رو سے اگر مالدار شخص کے گھر میں قربانی کے دنوں کے آخری وقت میں کوئی بچہ پیدا ہوجائے تو جیسا کہ ہم نے دو میں سے ایک روایت کی رو سے اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کی طرف سے بھی قربانی کرے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسے وقت میں پیدا ہوا ہے جو وجوب کے پختہ ہونے کا وقت ہے، بخلاف صدقۂ فطر کے کہ اگر اس کے ہاں طلوع فجر کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو تو اس کی جانب سے صدقۂ فطر کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ وہاں اس کا وجوب شروع دن سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا دن کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد وہ واجب نہ ہوگا اور یہاں حکم اس کے برخلاف ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر وہ مالدار ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر وہ قربانی کے دنوں میں مرگیا یا چوری ہوگیا یا راستہ بھٹک کر کہیں چلا گیا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ دوسرا جانور خرید کر ذبح کرے۔ اس لئے کہ قربانی کا وجوب تمام وقت سے مشروط ہوتا ہے اور وہ وجوب کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے، لہذا وہ (قربانی) اس پر ضروری ہوگی الایہ کہ جب وہ اس کو نذر کے ذریعے متعین کرلے اور یہ کہے "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں اس جانور کی قربانی کروں" اور وہ اس وقت مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ پھر وہ جانور ہلاک یا ضائع ہوگیا تو اس سے نذر کی بنا پر قربانی ساقط ہوجائے گی کیونکہ جس قربانی کی نذر مانی گئی ہے وہ معین ہے، اس لئے کہ اس سے واجب کا قیام ہوتا ہے۔ تو اس کے ہلاک ہوجانے سے واجب ساقط ہوجائے گا۔ جیسے کہ نصاب کے ساقط ہوجانے سے ہمارے نزدیک زکواۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ تاہم اگر نذر ماننے والا مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی، اس لئے کہ شریعت نے ابتداءً اس کو واجب قرار دیا ہے نہ کہ نذر کی بنا پر۔

اور اگر وہ مفلس ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے دنوں میں ہلاک یا ضائع ہوگیا تو اس سے قربانی ساقط ہوجائے گی۔ اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، فقیر کا قربانی کا جانور خریدنا نذر ماننے کے مترادف ہے۔ تو جب قربانی کا جانور ہی ہلاک ہوگیا تو گویا واجب کے قائم مقام ہونے کا محل (جگہ، مقام) ہلاک ہوگیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط ہوجائے گا اور اس پر کوئی دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب نہ ہونے کی بنا پر، ضروری نہ ہوگی تو یوں وجوب کی شرط یعنی اس کا مالدار ہونا ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر کسی مالدار شخص نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا، وہ گم ہوگیا تو اس نے ایک اور بکرا قربانی کیلئے خرید لیا پھر اس کو وقت پر پہلا بکرا مل گیا تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ ان دونوں کی قربانی کردے پھر اگر اس نے پہلے بکرے کو ذبح کیا تو کافی ہوگا۔ اور اس کو دوسرے بکرے کو قربانی کرنا ضروری نہ ہوگا اس کے علاوہ اس پر کوئی اور شئی بھی واجب نہ ہوگی، خواہ پہلے بکرے کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو یا کم۔ اس بارے میں اصل روایت وہ ہے جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ ؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنا قربانی کا جانور (ھدی) روانہ کیا، مگر وہ ضائع ہوگیا۔ تو انہوں نے اس کی جگہ ایک اور خرید لیا۔ پھر ان کو پہلے والا جانور مل گیا تو انہوں نے دونوں کو ذبح کردیا۔ پھر فرمایا: پہلا ہی میری طرف سے کافی تھا"

اور اس روایت میں مذکور ان کے قول سے اس کا جواز اور ان کے فعل سے اس کی افضل صورت معلوم ہوتی ہے نیز اس لیے بھی کہ اس کے ذمہ اصل واجب ایک ہی جانور کو ذبح کرنا ہے، اور اس نے وہ ذبح کردیا، اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح کردیا تو تب بھی جائز ہوگا کہ اس پر یہ لازم نہ ہوگا۔ کہ وہ پہلی قربانی کرے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہیں تھی، بلکہ وہ تو اس کے ذمہ مطلق قربانی کے وجوب سے ثابت ہوچکی ہے تو جب اس نے دوسری قربانی کردی تو اس نے اس کے ساتھ واجب ادا کردیا ہے۔ بخلاف نفلی قربانی کرنے والے شخص کے کہ اگر اس نے دوسری قربانی کی تو اس پر پہلے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کیلئے خریدا تو اس پر پہلے جانور کی قربانی دینا بھی ضروری ہوگیا تو اس سے دوسری قربانی کی بنا پر پہلے جانور کی قربانی ساقط نہ ہوگی، بخلاف مالدار شخص کے، اس لئے کہ اس پر خرید کردہ جانور کو بنفسہٖ قربان کرنا ضروری نہ تھا، بلکہ اس کے ذمہ تو مطلق قربانی کا وجوب تھا جو وہ دوسری قربانی کے ذریعے ادا کرچکا ہے، لہذا اس پر پہلے جانور کی قربانی کرنا ضروری نہ ہوگا۔

پھر خواہ دوسرا جانور قیمت میں پہلے جانور جیسا ہو یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ

قیمت میں اس سے کم ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ دونوں کی قیمتوں میں جتنا فرق ہے اتنا صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اتنی مقدار میں اس کی قیمت اس کے ذمہ ہے جیسے قربانی کے دودھ وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کوئی شئی صدقہ نہ کی لیکن اس نے پہلے جانور کی ہی قربانی دی اور ابھی قربانی کا وقت باقی ہو تو کافی ہوگا اور اس سے صدقہ کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کا حکم تو قربانی کے دوسرے جانور کی اضافی قیمت کی بنا پر ہے تو جب اس نے اصل واجب اپنے وقت میں ادا کر دیا تو اس سے از خود اس کا قائم مقام واجب ساقط ہو جائے گا، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق پہلے جانور کے سوا اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ انہوں نے قربانی کو "وقت" کی مانند قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح نہ کیا تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے اور پھر اسے پہلا جانور بھی مل گیا تو الحسن بن زیاد نے کتاب الاضاحی میں یہ قول ذکر کیا ہے کہ اس پر ان دونوں میں بہتر جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، نہ کہ اسے ذبح کرنا۔ مالدار کیلئے یہ حکم اس لئے ہے کہ وجوب کے وقت وجوب کی شرط فوت ہو گئی تھی، جبکہ مفلس کیلئے اس بنا پر کہ واجب کو قائم کرنے کا محل (موقع) نکل گیا ہے، لہذا اس پر کوئی اور شئی لازم نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ وہ کسی اور شئی کو اس کے قائم مقام نہ ٹھہرائے، حتی کہ اگر اس نے نفس جانور کو یا اس کی قیمت کو وجوب کے وقت میں صدقہ کر دیا تو یہ اس کیلئے قربانی کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب کا تعلق "خون بہانے" سے ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر وجوب کسی فعل معین کے ساتھ متعلق ہو تو کوئی اور شئی اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، جیسے کہ نماز اور روزے کا یہی حکم ہے، بخلاف زکواۃ کے، اس لئے کہ وہاں واجب شئی "نصاب" کا کچھ حصہ ہے اور اگر اس نے کسی اور مال سے اسے ادا کر دیا تو تب بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہاں ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک واجب شئی نصاب کا حصہ نہیں ، بلکہ مطلق مال ہے۔ اور اسے اس نے اسے ادا کر دیا ہے اور بعض ائمہ کے ہاں اگرچہ واجب تو نصاب کے ایک حصے کی ادائیگی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ نصاب کا ایک حصہ ہے، کیونکہ زکواۃ کی ادائیگی کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے اور آسانی اسے بحیثیت مال ادا کرنے میں ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ کوئی خاص شئی "اور خاص صورت ہے، جبکہ یہاں شرعاً واجب ایک خاص وقت میں خون بہانا ہے، جو کہ عقل سے بالاتر حکم ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب "شریعت میں وارد شدہ مقام" تک محدود رہے گا اور بخلاف صدقۂ فطر کے، کہ وہ ہمارے نزدیک قیمت سے ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہاں وجوب کی وجہ دوسرے شخص کو کچھ مال دینا بنانا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اغنو هم عن المسئله فی مثل هذا الیوم (دن کیلئے انہیں مانگنے سے بے نیاز کردو)

اور دوسرے کو بے نیاز (غنی) کرنا قیمت کی ادائیگی سے بھی ممکن ہے۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

(۳) یہ کہ اس کی ادائیگی میں نیابت (قائم مقامی) جائز ہے۔ اس لئے یہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کیلئے اپنی جانب سے اس کی اجازت کے بغیر قربانی کردے تو درست ہوگی، کیونکہ وہ مال سے تعلق رکھنے والی ایک عبادت ہے، لہذا اس میں دوسرے کی نیابت (قائم مقامی) درست ہوگی۔ جیسے کہ زکواۃ اور صدقۂ فطر کی ادائیگی کا یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ہر شخص بذات خود جانور ذبح کرنے کی طاقت اور قدرت نہیں رکھتا، خاص طور پر عورتیں، تو اگر نیابت (قائم مقامی) جائز نہ ہو تو اس سے حرج پیدا ہوگا، پھر خواہ جس کو ذبح کرنے کی اجازت دی گئی وہ مسلمان ہو یا کتابی ہو، حتی کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کتابی کو حکم دیا کہ وہ اس کی قربانی کو ذبح کردے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ کتابی تطہیر (ذبح) کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ قربانی ایک عبادت ہے اور کافر اپنی طرف سے عبادت کا اہل نہیں

ہے، لہذا کسی دوسرے کی ادائیگی عبادت میں اس کی قائم مقامی مکروہ ہوگی۔ پھر خواہ یہ اجازت اس نے صریح الفاظ میں دی ہو یا از روئے دلالت، حتی کہ اگر اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر قربانی کا دن (۱۰ ذوالحجہ) آگیا اور اس نے مالک کے حکم کے بغیر اس جانور کو ذبح کر دیا تو از روئے استحسان جائز ہوگا، مگر قیاس یہ تھا کہ ایسا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ذبیحہ کی قیمت کا ضامن ہو، یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی، مگر ذبح کنندہ ضامن ہوگا۔

اس مسئلے میں امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دے تو ایسا کرنا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ضامن ہو۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی کی بکری کو غصب کر لیا اور اس کو ذبح کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی ذبح کنندہ پر تاوان (ضمان) کے وجوب کیلئے یہی دلیل ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس جانور کو ذبح کیلئے خرید لیا اور اس کی ذبح کیلئے تعیین کر دی تو جب اسے کسی اور شخص نے ذبح کر دیا تو اس کا مقصد پورا ہو گیا اور اس سے فرض، یعنی ذبح کرنا ساقط ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس پر راضی ہوگا جس کی بنا پر وہ اس بارے میں دلالت کی رو سے اجازت یافتہ ہوگا، لہذا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا اور اس کی جانب سے ایسی قربانی جائز ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اجازت دی ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا، اسی سے یہ ظاہر ہوا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ قربانی اس کی جانب سے جائز ہوگی مگر یہ اور ذبح کنندہ ضامن ہوگا، کیونکہ ذبح میں اجازت یافتہ ہونا وجوب تاوان (ضمان) سے مانع ہے۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اجازت دی تو تب یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو اس کے مالک کی اجازت کے ساتھ فروخت کیا تو خواہ وہ اس (قیمت) پر راضی نہ ہو اور اس نے تاوان (ضمان) لینے کا ارادہ کیا تو یہ تاوان قربانی کرنے والے کیلئے ہوگا۔

اور وکیل کو یہ اجازت نہیں کہ اسے جس شئی کی خریداری سونپی گئی ہے، وہ اسے اپنے موکل کے حکم کے بغیر ذبح کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے الاملاء میں یہی لکھا ہے۔ پھر اگر اس نے ذبح کر دیا تو استحسان کی رو سے قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے قربانی پر اس کی مدد کی ہے۔ تو اس کی جانب سے از روئے دلالت اجازت پائی گئی ہے، لیکن اگر اس نے اس سے تاوان (ضمان) لینا اختیار کیا، تو اس کی بنا پر اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر دو افراد نے غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی اپنی طرف سے ذبح کر دی تو ہر ایک کی طرف سے یہ قربانی از روئے استحسان جائز ہوگی، مگر ہر ایک اپنی قربانی ذبح کنندہ (دوسرے) سے واپس حاصل کر لے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے فعل پر راضی تھا، لہذا وہ اس میں از روئے دلالت اجازت یافتہ تصور ہوگا تو ذبح اس کی اپنی جانب سے ہوگا اور اس کے ساتھی کی نیت لغو ہوگی حتی کہ اگر انہوں نے ایک دوسرے سے جھگڑا کیا اور ہر ایک نے دوسرے سے تاوان (ضمان) لینا چاہا تو ہر ایک کی ذبح کردہ قربانی اسی کی طرف سے واقع ہوگئی اور اس کیلئے درست ہوگی کیونکہ ضمان (تاوان) ادا کرنے کی بنا پر وہ اس کا مالک ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ "غصب کردہ" جانور کے ضمن میں بیان کریں گے۔

ہشام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں نقل کیا ہے کہ اگر دو اشخاص نے دو قربانیاں خریدیں، پھر ہر ایک نے دوسرے کی قربانی کو غلطی سے اپنی جانب سے ذبح کر دیا اور اسے کھا لیا تو انہوں نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ان میں سے ہر ایک کی طرف سے قربانی جائز ہو جائے گی اور ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنی طرف سے اپنی قربانی حلال کر دے، لیکن اگر انہوں نے تنگ نظری سے جھگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو جانور کی

قیمت کا ضامن ٹھہرایا، پھر اگر قربانی کے دن گزر جائیں (اور وہ ایک دوسرے سے تاوان کی رقم وصول کر لیں) تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے کا جانور باہم حلال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انہیں جب یہ اجازت ہے کہ ان میں سے ہر ایک خود کھانے سے قبل اپنے ساتھی کو اپنی قربانی کا گوشت کھلادے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اس کے کھانے کے بعد وہ اس کیلئے اس کو حلال کردے اور اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کو ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جس شخص نے قربانی کا گوشت تلف کردیا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اس کی قیمت کو صدقہ کردے گا، کیونکہ اس کی قیمت گوشت کا نعم البدل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو فروخت کردیا ہو۔

ھشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس گائے کی متعلق پوچھا جسے سات افراد ذبح کریں کہ آیا وہ اس کے گوشت کو تخمینے سے تقسیم کریں یا وزن سے تو انہوں نے فرمایا وزن سے۔ میں نے کہا اگر انہوں نے اندازے سے تقسیم کیا اور ہر ایک نے اپنا حصہ دوسرے کو معاف کردیا تو؟ انہوں نے کہا میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ میں نے کہا آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض خریدا، جن میں سے ایک بھاری ہو اور دوسرے نے اسے اپنے ساتھی کیلئے حلال کردیا تو فرمایا کہ یہ ایک جائز صورت ہے، اس لئے کہ اسے تقسیم نہیں کیا جاتا۔

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ایسی شئی (مشاع) کا ھبہ جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو، مثلاً درہم کا، صحیح ہے۔ رہا اندازے سے گوشت کی تقسیم کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا مفہوم موجود ہے۔ اور گوشت سود کا احتمال رکھنے والے اموال میں سے ہے، لہذا اس کا اندازے سے ایک دوسرے کو مالک بنانا جائز نہیں ہے، جیسے کہ باقی سودی اموال میں یہی حکم ہے۔ رہا اس کو حلال قرار دینے کی اجازت کا نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ سودی اموال "ایک دوسرے کو حلال کردینے سے حلال نہیں ہوتے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں ھبہ کا مفہوم پایا جاتا ہے اور "ایسی مشاع شئی کا ھبہ جو نا قابل تقسیم ہو جائز نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی ایک طرف وزن زیادہ کردیا۔

(۴) یہ کہ اگر قربانی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اسے قضا کیا جائے، اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی: اولاً یہ کہ قربانی کسی نہ کسی درجے میں قضا کے ساتھ قابل ضمان ہے، ثانیاً اس لئے کہ اس کو کس طرح قضا کیا جائے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ اس کا فی الجملہ قضا کے ساتھ قابل ضمان ہونا

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب ایک خاص وقت میں یا تو حق عبودیت کی بنا پر ہے یا شکر نعمت کی ادائیگی یا اپنی کوتاہیوں کی معافی کیلئے۔ اس لئے کہ تمام عبادتیں اور طاعتیں انہی مقاصد کیلئے واجب ہوئی ہیں اور یہ مفہوم ایسا ہے جو کسی خاص وقت میں اس کے اقتضا کو واجب نہیں کرتا پھر اس میں اصل یہ ہے کہ وہ تمام اوقات میں اور ہمیشہ کیلئے بقدر امکان واجب الادا ہو تاہم اس کی سال بھر میں ایک خاص وقت میں ایک مرتبہ ادائیگی پورے سال میں اس کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، تاکہ بندوں پر آسانی ہو اور یہ محض اللہ تعالی کا فضل اور اس کی رحمت ہے۔ جیسے کہ رمضان المبارک کے ایک ماہ کے روزے تمام سال کے روزوں کے قائم مقام ہیں اور دن اور رات میں پانچ نمازیں دن اور رات بھر میں نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہیں تو جب اس نے اپنے وقت پر اس کو ادا نہ کیا تو اس کا وجوب دوسرے وقت میں اس کے ذمہ رہا۔ اس لئے کہ وہ مقصد جس کی وجہ سے اس وقت میں اس کا وجوب ہوا تھا، وہ اب بھی قائم ہے۔

(۲) اس کو قضا کرنے کا طریقہ

رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی قضا "خون بہانے کی صورت میں جائز نہیں ہے، کیونکہ از روئے عقل "خون بہانا" اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں ہے، بلکہ اسے تو شریعت کی طرف سے ایک خاص وقت میں عبادت قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کا عبادت ہونا اسی خاص وقت تک محدود رہے گا اور وقت کے نکلنے کے بعد اس کی اسی صورت میں قضا جائز نہ ہوگی۔ پھر اس کی قضا کبھی تو زندہ جانور کو صدقہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی زندہ جانور کی قیمت کو صدقہ کرنے کی صورت میں۔

پھر اگر اس نے کسی خاص جانور کو متعین کر کے اپنے اوپر قربانی کو واجب کر لیا ہو، مگر اس نے اس کو ذبح نہ کیا، تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے۔ تو وہ اسی جانور کو زندہ حالت میں صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ مال میں "اصل" تو یہ ہے کہ ان کو صدقہ کر کے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کی جائے، نہ کہ ان کو تلف کر کے یعنی ان کا خون بہا کر، تاہم ایک خاص وقت میں یہ عبادت خون بہانے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کے مالک، مالدار اجنبی اور فقیر کیلئے اس کے گوشت کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ سب لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں تو جب وہ وقت گزر جائے تو یہ حکم "اصل" صورت کی طرف لوٹ جاتا ہے، جو کہ مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ہے، خواہ اس کا مالک مالدار ہو یا مفلس، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی مفلس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا مگر اس نے قربانی نہ کی تا آنکہ وقت گزر گیا۔ اس لئے کہ کسی مفلس کی جانب سے جانور کی خریداری قربانی کی نذر ماننے کی طرح ہے۔ اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کیلئے جانور خریدے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے البتہ یہ کہا ہے کہ یہ حکم صرف مفلس کیلئے ہے۔ اس لئے کہ اگر مفلس کوئی جانور قربانی کیلئے خریدے تو اس سے وہ جانور قربانی کیلئے متعین ہو جاتا ہے۔ رہا مالدار شخص تو اس کیلئے تعیین درست نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے جائز ہے کہ پہلے جانور کے ہوتے ہوئے، دوسرا جانور ذبح کر دے اور اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مالدار کی طرف سے بھی وہ جانور متعین ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کے بعد لکھا ہے کہ "یہی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تعیین قربانی کی نیت مذکورہ فعل یعنی خریداری کے ساتھ متعین ہو گئی ہے، جس سے خریدی ہوئی شئی قربانی کیلئے متعین ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس جانور کی قربانی کیلئے تعیین کسی دوسرے جانور کے ساتھ قربانی کے جواز سے مانع نہیں ہے، جیسے کہ "زکواۃ" کی ادائیگی کیلئے "نصاب" متعین ہے، مگر وہ کسی دوسرے مال سے اس کی ادائیگی سے مانع نہیں ہے۔ اور اس سے زکوۃ ادا ہو جائے گی۔ اس لئے کہ کوئی شئی "متعین" شئی کی مزاحم نہیں ہوتی۔ تو جب اس نے کسی دوسرے جانور کو ذبح کر دی، یا اس نے نصاب کے علاوہ کسی اور مال سے زکواۃ ادا کر دی تو پہلی شئی متعین نہ رہے گی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جانور قربانی کیلئے اس وقت تک متعین رہتا ہے جب تک وہ کسی اور کے ساتھ فریضۂ قربانی ادا نہ کرے، جیسے کہ زکواۃ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خود پر اسے واجب کیا اور نہ اس نے کوئی ایسا جانور خریدا حالانکہ وہ مالدار تھا یہاں تک کہ قربانی کے دن گزر گئے تو اس صورت میں جانور کی قیمت کو صدقہ کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اسے خود پر واجب کیا اور نہ قربانی کیلئے جانور خریدا تو قربانی کیلئے کوئی شئی متعین نہ ہوئی۔ پھر چونکہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔ تو جب قربانی کا وقت گزر گیا اور وقت گزرنے کے بعد خون بہانے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کوئی صورت باقی

نہ رہی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو واجب خون بہانے اور متعین جانور سے اس کی تعیین نہ ہونے کے باعث اس کی قیمت کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ جس سے وہ قیمت مراد ہے جتنی قیمت کی قربانی کرنا جائز ہے۔اور اگر وہ قربانی کے بعد مفلس ہوجائے تو اس سے اس کے فقر کی بنا پر قربانی ساقط نہ ہوگی۔

اور اگر اس پر مقررہ جانور کوصدقہ کرنا ضروری ہو مگر اس نے اس کو صدقہ نہ کیا بلکہ اس کو ذبح کردیا تو وہ اس کے گوشت کو صدقہ کردے۔ ایسا کرنا اس کیلئے جائز ہوگا بشرطیکہ ذبح کرنے سے قیمت میں نقصان نہ ہو اور اگر وہ اس میں نقصان کردے تو وہ گوشت اور نقصان کی قیمت کوصدقہ کردے اور اس کو اس میں سے کچھ کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جسے وہ صدقہ کردے گا جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے خود پر (نذر کی بنا) پر اس کو صدقہ کرنے کو واجب قرار دیا تو اس صورت میں بھیوہ اس میں سے کچھ نہ کھائے گا، خواہ وہ اسےاپنےوقت کے بعد ذبح کرے یا اپنےوقت پر تو یہ حکم دونوں صورتوں میں برابر ہے۔

اور جس شخص پر قربانی واجب ہو اور "ایام نحر" گزر جائیں، مگر وہ قربانی نہ کرسکے اور پھر اس کا آخری وقت آجائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ یہ وصیت کرے کہ اس کے مال کے ایک تہائی (1/3) میں سے قربانی کی قیمت کو صدقہ کردیا جائے۔ اس لئے کہ جب وقت گزر جائے تو اس پر جانور کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے، لہذا وہ خود پر واجب شدہ عمل سے عہدہ برا ہونے کیلئے اس (وصیت) کا محتاج ہوگا اور وصیت کرنا اس سے چھٹکارہ پانے کی ایک صورت ہے لہذا اس پر وصیت کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ زکواۃ اور حج وغیرہ کے متعلق یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ ورثہ اس کی جانب سے قربانی کریں، مگر اس نے وصیت میں بکرے، گائے یا کسی دوسرے جانور کی تخصیص کی اور نہ قیمت کا ذکر کیا، تو ایسی وصیت جائز ہوگی اور بکرا اس کا مصداق ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو اپنی جانب سے قربانی کرنے کیلئے وکیل بنایا اور کسی خاص جانور کا نام لیا اور نہ قیمت کا تو وکالت جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ وصیت میں اگر کچھ جہالت رہ جائے تو وہ قابل برداشت ہے، مگر وکالت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وصیت کسی مجہول شئی یا مجہول شخص کیلئے بھی ہو تو صحیح ہوتی ہے۔اور اگر اس نے وصیت کی کہ اگر وہ مر گیا تو اس کی طرف سے بیس درہم کا بکرا خرید کر ذبح کردیا جائے، پھر وہ مر گیا مگر اس کا ایک تہائی مال اس کی قیمت سے کم تھا تو صرف اتنی قیمت کا بکرا ذبح کیا جائے گا جتنی قیمت کی ایک تہائی مال میں گنجائش ہو۔ جیسے کہ حج پر قیاس کا یہی تقاضا ہے، اور اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم میں حج کیا جائے، حالانکہ اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو اس کی جانب سے ایک سو درہم میں ہی حج کرایا جائے گا۔ بخلاف آزادی غلام کے کہ اگر اس نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم کا غلام آزاد کیا جائے مگر اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی جانب سے جتنا مال بچے گا اس سے غلام آزاد کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اس مال کے متعلق وصیت کی ہے جو متعین ہے اور اس کام کی وصیت کی ہے جو عبادت ہے۔ اس لئے حتی المقدور وصیت نافذ ہوگی، جیسا کہ حج میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزادی غلام کی وصیت کی صورت میں اس کا مصرف غلام ہے۔ تو گویا اس نے یہ وصیت کی ہے کہ ایک ایسا غلام جو ان صفات کا حامل ہو، یعنی اس کی قیمت ایک سو درہم ہو، آزاد کردیا جائے تو اگر اس نے اسے اس سے کم میں خریدا تو

یہ اس کی وصیت کے خلاف ہوگا۔ اس لئے جائز نہ ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ اور قربانی کے اس لئے کہ وہاں اس کا مصرف اللہ تعالی کی ذات ہے۔ پھر خواہ جانور کی قیمت اس کی وصیت کردہ رقم سے کم ہو یا اس کے مساوی ہو تو اس کا مصرف ایک ہی ہوگا، یعنی اللہ تعالی کی خوشنودی اور اس کا قرب اور وہ اسے حاصل ہے، لہذا اس کا قربانی کرنا جائز ہوگا۔

(۴) یہ کہ اس کا وجوب اس سے پہلے کی قربانیوں، مثلاً عقیقہ، الرجبیہ اور عتیرہ وغیرہ کی منسوخی ہے۔ ابو بکر الکیسانی نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ان ناموں سے زمانۂ جاہلیت میں مختلف جانور ذبح کیے جاتے تھے:

(۱) عقیقہ زمانۂ جاہلیت میں کیا جاتا تھا پھر مسلمانوں نے ابتدائی زمانۂ اسلام میں اس پر عمل کیا؟، لیکن پھر اسے قربانی ذبح کرنے کے حکم نے منسوخ کردیا، تو اب جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔

(۲) رجبیہ: اس سے مراد یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ رجب کے مہینے میں جانور ذبح کرتے اور اسے "رجبیہ" کہتے تھے۔ اس موقع پر گھر والے جانور ذبح کرتے، کھاتے، پکاتے اور دوسروں کو کھلاتے، لیکن قربانی کے حکم سے یہ عمل بھی منسوخ ہو گیا۔

(۳) العتیرہ: عتیرہ سے مراد یہ تھا کہ اگر کسی شخص کے ہاں اس کی اونٹنی یا اس کی بکری بچہ دیتی تو وہ اس کے پہلے بچے کو ذبح کر دیتے تھے۔ اسے خود بھی کھایا جاتا اور دوسروں کو بھی کھلایا جاتا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام باتیں زمانہ جاہلیت میں تھیں اور انہیں قربانی کے حکم نے منسوخ کردیا۔

العتیرہ کی تشریح میں دوسرا قول یہ ہے کہ عربوں میں سے کوئی شخص یہ نذر مانتا کہ اگر یہ کام اس طرح ہو گیا یا اس کی بکریاں اتنی تعداد میں ہو گئیں تو وہ ہر دس میں سے ایک بکری ذبح کرے گا۔ اسی طرح رجب میں بھی اسی طرح کیا جاتا تھا اور عقیقہ سے مراد وہ ذبیحہ ہے، جو بچے کی پیدائش کے ساتویں دن ذبح کیا جاتا ہے۔ ان تمام قربانیوں کے منسوخ ہونے کا ہمیں علم اس روایت سے ہوتا ہے جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"رمضان المبارک کے روزوں نے اس سے پہلے کے روزوں کو اور قربانی نے پہلے سے موجود قربانیوں کو اور جنازے کے غسل نے اس سے پہلے کے غسل کو منسوخ کردیا ہے۔"

اور ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سن کر ہی فرمائی ہوگی اس لئے کہ کسی حکم کے منسوخ ہونے کا محض اجتہاد سے پتہ نہیں چل سکتا۔ بعض راویوں نے اس روایت کو نبی اکرم ﷺ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے:

"اور زکواۃ نے اس سے پہلے موجود تمام صدقات کو منسوخ کردیا ہے"

اہل تفسیر نے قرآن مجید کی آیت:

أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجوكم صدقات فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم. فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة (۱)	(کیا تم اس بات سے کہ پیغمبر کے کان میں کوئی بات کہنے سے قبل خیرات دیا کرو ڈر گئے، پھر جب تم نماز پڑھتے اور زکوۃ دیتے رہو اور خدا اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرتے رہو)

۱۔ المجادلہ (۵۸:۱۳)

کے متعلق لکھا ہے کہ اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ سے سرگوشی کرنے سے قبل صدقہ کرنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ "آتوالزکوٰۃ" سے منسوخ ہو گیا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عقیقہ کے بارے میں لکھا ہے کہ جو چاہے اسے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ اور یہ بات اس کی اباحت (جواز) کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس کے سنت ہونے کے خلاف ہے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ "لڑکے یا لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے" جو اس کے مکروہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ عقیقہ کرنا ایک فضیلت والا کام تھا تو جب اس کی فضیلت منسوخ ہو گئی تو سوائے کراہت کے کچھ باقی نہ رہا، بخلاف روزے اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں پہلے فرض تھے۔ اور محض فضیلت والے کام نہ تھے۔ تو جب ان کی فرضیت منسوخ ہو گئی تو ان کو بطور نفل ادا کرنا جائز رہا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عقیقہ لڑکے کی طرف سے سنت دو بکرے ہیں اور لڑکی کی جانب سے ایک بکرا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی جانب سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا۔"

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ عمل سنت، مگر حضرت عائشہ علیہا السلام کی مذکورہ روایت کی رو سے قربانی کی بنا پر بعد میں منسوخ ہو گیا۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی سے ہر وہ ذبیحہ منسوخ ہو گیا جو اسلام سے قبل مروج تھا"

اور عقیقہ عتیرہ کی طرح اسلام سے قبل موجود تھا۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے عقیقہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

ان اللہ لایحب العقوق من شاء فلیعق عن الغلام شاتین وعن الجاریۃ شاۃ

(بے شک اللہ تعالیٰ عقوق (نافرمان) کو پسند نہیں کرتا۔ پس جو چاہے لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری عقیقہ کرے)

یہ روایت عقیقہ کے سنت ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے عقیقے کو چاہنے کے ساتھ مشروط کیا ہے جو اس کے جائز ہونے کی علامت ہے۔ واللہ شانہ اعلم۔

فصل: قربانی کے جانوروں کا بیان

یہ فصل قربانی کی جنس، اس کی نوع، اس کی قسم، اس کی عمر، قیمت اور صفت کے بیان پر مشتمل ہے، تفصیل اس طرح ہے

(۱) قربانی کی جنس: قربانی کیلئے ضروری ہے کہ وہ تین اقسام یعنی بھیڑ، بکری، اونٹ اور گائے کی جنس سے ہو۔ پھر ہر جنس کی تمام انواع یعنی نر، مادہ، خصی اور سانڈھ وغیرہ قربانی کیلئے جائز ہیں۔ اس لئے کہ مطلق جنس کا نام ان تمام اقسام پر بولا جاتا ہے۔ اور بھیڑ بکری کی ہی ایک قسم ہے۔ اور بھینس گائے کی ایک نوع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں زکوٰۃ کے سلسلے میں بکریوں اور گائے کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

قربانی کیلئے کوئی جنگلی جانور ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے وجوب کا پتہ ہمیں شریعت سے چلا ہے اور شریعت میں اس کے ایجاب کیلئے صرف پالتو جانوروں کا ذکر ہے۔ پھر اگر وہ جانور جنگلی اور پالتو جانوروں کے باہم ملاپ سے پیدا ہوا ہو تو اعتبار ماں کا ہوگا کہ اگر اس کی ماں پالتو ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ حتی کہ اگر پالتو گائے سے جنگلی بیل جفتی کرے اور اس کے ہاں بیل پیدا ہو جائے تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر ماں جنگلی گائے ہو اور بیل پالتو ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بچے میں "اصل" اس کی ماں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی ماں سے نکلا ہے اور وہ ایک قیمت رکھنے والا جانور

ہے جس کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جبکہ نر سے تھوڑے سے پانی(منی) کے سوا کوئی اور شئی نہیں نکلی جو حلال نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔اسی لئے بچہ غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔البتہ اولاد آدم میں بچے کی شرافت کو بڑھانے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کیلئے اپنے باپ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ورنہ اصول تو یہ تھا کہ بچہ اپنی ماں کی جانب منسوب ہوتا۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ہرن پالتو بکری سے جفتی کرے تو اگر اس کے ہاں بکری پیدا ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر ہرن پیدا ہو تو جائز نہ ہوگی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر جنگلی گدھے سے جفتی کی بنا پر گھوڑی کے ہاں گدھا پیدا ہوا تو اس کو نہ کھایا جائے اور اگر اس کے ہاں گھوڑا پیدا ہو تو اس کا حکم پالتو گھوڑے کا ہوگا۔

اور اگر اس نے گھر میں پالے ہوئے جنگلی ہرن یا جنگلی گائے کی قربانی دی تو جائز نہ ہوگی۔اس لئے کہ وہ اپنی اصل اور جوہر میں جنگلی ہیں لہذا اصولی حکم کبھی کبھار پیش آنے والے امر کی بنا پر باطل نہ ہوگا۔واللہ عزشانہ الموفق۔

(۲) قربانی والے جانور کی عمر

ان اقسام میں سے جن کا ہم نے ذکر کیا بیل، گائے اور بھیڑ بکری میں سے دوندے کے سوا جائز نہیں ہے۔سوائے "چھترے" کے، بشرطیکہ وہ قد میں بڑا ہو۔اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ضحوا بالثنايا الا ان يعزعلى احدكم فيذبح الجذع في الضان.	(دوندے ذبح کرو، الا یہ کہ تم میں سے کسی پر اس کا حصول مشکل ہو جائے تو اس صورت میں چھترا ذبح کرو)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

يجزى الجزع من الضان عمايجزى فيه الثنى من المعز.	ہر اس جگہ جہاں "دوندا" بکرا جائز ہے، وہاں دوندا "چھترا" جائز ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم ﷺ عید گاہ کیلئے نکلے تو آپ کو بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو محسوس ہوئی تو آپ نے پوچھا یہ کیا ہے۔صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ ابوہریرہؓ کی قربانی ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا یہ بکرے کا گوشت ہے۔اسی وقت حضرت ابوہریرہؓ باہر آگئے تو انہوں نے عرض کیا یہ اس چھترے کا گوشت دو بکروں سے زیادہ ہے تو آپ نے فرمایا تیرے لئے جائز ہے۔اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہ ہوگا۔"

اور حضرت البراء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے عید کے دن خطبہ دیا تو فرمایا تمہاری پہلی عبادت یہ نماز ہے۔اس کے بعد ذبح کرنا تو حضرت ابو بردہ بن دینار کھڑے ہوئے اور کہا۔یارسول اللہ ﷺ ہمیں آج کے دن گوشت کی بڑی خواہش تھی اس لئے ہم نے جلدی کی اور ہم نے جانور کو ذبح کر دیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو اس کو تبدیل کر دے تو انہوں نے کہا یارسول اللہ ﷺ یہ نوجوان بکرا (جذع) ہے تو آپ نے فرمایا وہ تیرے لئے جائز ہے اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہیں"

اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ ایک شخص مدینہ منورہ چھتروں کے ایک ریوڑ کے ہمراہ آیا،مگر اس کی زیادہ بکری نہ ہوئی۔اس نے حضرت ابوہریرہؓ کے سامنے اس مسئلے کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ نوجوان چھترے کی قربانی بہت ہی اچھی ہے۔دوسری روایت میں ہے خوب پلے ہوئے چھترے کی قربانی بہت عمدہ ہے" تو

جب لوگوں نے اس حدیث کو سنا تو وہ ان کی خریداری کی طرف لپکے۔ پھر قربانی کی ایک خاص عمر کے ساتھ تخصیص ایک ایسا معاملہ ہے جس کا علم شارع کی طرف سے بتلائے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا، لہذا اس کی پیروی کی جائے گی۔

مذکورہ الفاظ کے معانی: امام القدوری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بھیڑوں / بکریوں میں سے "الجذع" چھ ماہ کا نر ہوتا ہے۔ اور "دوندا" سال کا ہوتا ہے۔ اور گائے سے الجذع (نوجوان) سال کا اور دوندا دو سال کا ہوتا ہے۔ اور اونٹ کا الجذع چار سال کا اور دوندا پانچ سال کا ہوتا ہے اور القاضی رحمہ اللہ نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اونٹ کا دوندا وہ ہے جس کے چار سال مکمل ہوجائیں اور پانچواں شروع ہوجائے۔

الزعفرانی نے "کتاب الاضاحی" میں لکھا ہے کہ "الجذع" آٹھ یا نو ماہ کا ہوتا ہے اور بکری اور بھیڑ کا دوندا وہ ہے جس کا سال مکمل ہوجائے اور دوسرا سال شروع ہوجائے اور گائے کا دوندا وہ ہے جس کے دوسال مکمل اور تیسرا سال شروع ہوجائے اور اونٹ کا دوندا وہ ہے جس کی عمر کے پانچ سال مکمل اور چھٹا سال شروع ہوجائے۔

ان کی عمروں کا یہ اندازہ اس سے کم عمر جانور کی ممانعت کیلئے ہے اس سے زیادہ عمر کی ممانعت کیلئے نہیں، لہذا اگر اس نے اس سے کم عمر والا جانور ذبح کیا تو جائز نہ ہوا اور اگر اس سے بڑی عمر والا کیا تو جائز اور بہتر ہوگا۔

اور جانور کے "حمل" یا پہلے سال کے بچے یا بچھڑے اور دودھ چھڑائے گئے اونٹ کی بچے کی قربانی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں اتنی ہی عمر کے جانوروں کی قربانی کا حکم آیا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور ان کو اس عمر کے جانوروں کا نام نہیں دیا جاتا۔

قربانی کے شرکاء کی تعداد

بھیڑ اور بکری کی قسم کو صرف ایک شخص کی جانب سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ قربانی کے قابل دو بکروں جیسا موٹا اور پلا ہوا کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ گائے اور اونٹ میں بھی شرکت جائز نہ ہوتی، کیونکہ یہاں عبادت خون بہانا ہے اور اس میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے، البتہ ہمیں اس کے جواز کا علم "حدیث" کے ذریعے ہوا ہے۔ لہذا بھیڑ اور بکری کی قسم میں حکم اپنی اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ بات درست نہیں کہ "مروی ہے نبی اکرم ﷺ سے:

"دو مینڈھے قربانی کئے۔ ان میں سے ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو قربانی کی توفیق نہیں رکھتے۔

تو آنحضور ﷺ نے کیسے پوری امت کی جانب سے ایک قربانی ادا فرمائی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا ثواب کیلئے کیا تھا، وہ اس طرح کہ آپ نے اپنی ایک قربانی کا ثواب اپنی امت کے نام فرمادیا نہ یہ کہ آپ نے اس کے حصے فرمائے ہوں اور امت سے اس عبادت کو ساقط کردیا ہو۔

ایک اونٹ اور ایک گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے جائز نہیں، البتہ یہ دونوں جانور سات یا اس سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہیں۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جانور ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہیں، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو اور دو گھر والوں کی طرف سے یہ جائز نہیں۔ خواہ ان کی تعداد سات سے کم ہو اور صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

البدنة تجزی عن سبعة والبقرة تجزی عن سبعة

(اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتا ہے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے)

اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف قربانی کی۔"

کہ اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ قربانی ایک گھروالوں کی طرف سے تھی یا دو گھروالوں کی طرف سے، کیونکہ قیاس تو ایک سے زیادہ کی طرف سے اس کے جواز کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قربانی میں "اصل عبادت" ذبح کرنا ہے اور یہ ایسا فعل ہے جو قابل شراکت نہیں، لیکن ہم نے ایسی حدیث کی بنا پر جو علی الاطلاق سات افراد کی طرف سے اس کے جواز کی مؤید ہے، قیاس کو ترک کردیا، لہذا اس کے علاوہ باقی جگہوں میں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ گائے سات بکروں کے بمنزلہ ہے۔ پھر سات بکرے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہیں خواہ وہ سب ایک گھر کے رہنے والے ہوں یا دو گھروں کے، تو اسی طرح گائے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر بعض فقہاء نے اونٹ اور گائے میں فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ گائے تو سات سے زائد افراد کی طرف سے جائز نہیں۔ البتہ اونٹ دس افراد کی طرف سے جائز ہے۔ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

البدنة تجزى عن عشرة (اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے جائز ہے)

اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اونٹ کی قیمت گائے سے زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے زکوٰۃ اور دیت اونٹ کو گائے پر برتری حاصل ہے، لہذا قربانی میں بھی اسے فوقیت حاصل ہوگی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ جب روایات میں ظاہری طور پر اختلاف پیدا ہوجائے تو احتیاطی صورت پر عمل کرنا ضروری ہوجاتا ہے اور یہ بات ہمارے موقف میں پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ سات آدمیوں کی طرف سے اس کا جواز بالاتفاق جائز ہے اور اس سے زیادہ میں اختلاف ہے، لہذا متفق علیہ مقدار پر عمل کرنا یقینی صورت پر عمل کرنا ہے۔ مخالفین نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، اس لئے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ قربانی میں اشتراک کا معاملہ مکمل طور پر خلاف قیاس ہے اور جو مسئلہ قیاس کے خلاف ہو وہاں قیاس کا استعمال کرنا تفقہ کے خلاف ہوتا ہے۔

اونٹ یا گائے کے سات سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں، مثلاً اس طرح کہ گائے یا اونٹ میں دو یا تین یا چار یا پانچ یا چھ افراد شامل ہوجائیں۔ اس لئے کہ جب یہ جانور سات افراد کی طرف سے کافی ہیں تو کم افراد کی طرف سے تو بدرجہ اولی کافی تصور ہونگے۔ پھر خواہ سب کے حصے برابر ہوں یا مختلف، اس طرح کہ ان میں سے ایک کی طرف سے نصف اور دوسرے کی طرف سے ایک تہائی اور تیسرے کی طرف سے چھٹے حصہ میں شرکت ہو بشرطیکہ وہ حصے سات سے کم نہ ہوں۔

اور اگر سات افراد پانچ گایوں میں شامل ہوں یا اس سے زیادہ گایوں میں، پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا ان میں ساتواں حصہ ہوگا۔ اور اگر وہ ایک ہی گائے کرتے تو وہ کافی ہوتی تو اس سے زیادہ تو بدرجہ اولی جائز ہونگی اور اگر آٹھ افراد سات گایوں میں شامل ہوں تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر گائے کے آٹھ آٹھ حصے ہونگے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ساتویں حصہ سے کم حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ آٹھ ہوں یا زیادہ ہوں اور اگر آٹھ افراد آٹھ گایوں میں حصہ دار ہوں پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو گائے کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گائیں آٹھ سے زیادہ ہوں۔ اس باب میں ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں ملتی۔ البتہ کہا گیا ہے کہ از روئے قیاس جائز نہیں۔

اور اگر سات افراد نے مل کر سات بکرے ذبح کیے تو قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر بکرے کے سات حصے ہونگے اور استحسان کی رو سے جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے دو بکرے قربانی کیلئے خرید کیے اور انہوں نے ان کو ذبح کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف دو ایسے افراد کی طرف سے جن پر غلام کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہو اور وہ دو مشترکہ غلاموں کو آزاد کر دیں کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دو بکروں میں متفرق حصے جمع کیے جاتے ہیں غلاموں میں جمع نہیں کیے جاتے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بکرے کی تقسیم پر مجبور کیا جاسکتا ہے، مگر غلام کی تقسیم پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیا بچے، معلوم نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر جمع تقسیمی " نہیں کی جاسکتی۔ اس اصول پر مناسب تو یہ ہے کہ اول الذکر صورت میں قیاس اور استحسان دونوں جائز ہوں، مگر یہاں صرف قیاس کا حکم مذکور ہے۔

رہی اس کی صفت تو وہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور " واضح عیوب " سے محفوظ و مصئون ہونا چاہیے۔ ہم عنقریب اس کی صفات کا " شرائط جواز " کے تحت ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔

فصل: قربانی کی شرائط جواز

قربانی کے جواز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں:

(۱) قسم اول ایسی شرائط کی ہے جو دوسرے حلال جانوروں کو بھی عام ہیں اور دوسری قسم ان شرائط کی ہے جو صرف قربانی کے جانوروں تک محدود ہے۔ اول الذکر یعنی تمام حلال جانوروں کی شرائط کا ہم ازیں قبل " کتاب الذبائح " میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) رہی وہ شرائط جو خاص قربانی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، بعض کا تعلق قربانی کے وقت سے اور بعض کا قربانی کی جگہ سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) قربانی کرنے والے کی شرائط

(۱) نیت کرنا: یعنی قربانی کی نیت کرنا، لہٰذا اس کے بغیر قربانی جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ ذبح کرنا بعض اوقات گوشت خوری کیلئے ہوتا ہے اور بعض اوقات رضائے خداوندی کیلئے اور کوئی فعل نیت کے بغیر عبادت نہیں ہوتا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

لاعمل لمن لا نیة له (جس کی نیت نہیں اس کا عمل جائز نہیں ہے)

اس سے مراد ایسا عمل ہے جو رضائے خداوندی کا ذریعہ ہو اور چونکہ قربانی میں رضائے خداوندی کی جہات مقصود ہیں، مثلاً تمتع، قران، محصور ہونے اور شکار کا بدلہ، اور سر مونڈنے کا کفارہ وغیرہ جس کی بنا پر قربانی نیت کے بغیر متعین نہ ہوگی نیز نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی (تمام عملوں کا مدار نیت پر ہے اور ہر انسان کیلئے وہی کچھ ہے جس کی اس نے نیت کی)

تاہم دل سے نیت کرنا کافی ہے اور زبان سے وہ کچھ کہنا ضروری نہیں جس کی دل میں نیت کی جائے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ نیت دل کا عمل ہے اور زبان سے اس کا پڑھنا محض اس پر دلیل ہے۔

(۲) جس قربانی میں حصہ داروں کی گنجائش ہو وہاں کوئی ایسا شخص حصہ دار نہ بنایا جائے جو سرے سے ہی رضائے خداوندی کی نیت نہ رکھتا ہو اور اگر اس نے کسی ایسے شخص کو شریک کر لیا تو اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم قربانی کے علاوہ باقی ثواب کے کاموں کا ہے کہ اگر اس عمل میں کوئی ایسا شخص شامل ہو جائے جس کی نیت ثواب اور رضائے خداوندی کی نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ تمتع، قران اور احصار" اور شکار کے بدلے وغیرہ کی صورت میں قربانی کا یہی حکم ہے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کسی ایک اونٹ یا گائے میں سات افراد شامل ہوں اور سب کی نیت عبادت قربانی یا اسی طرح کی کسی اور عبادت (از قسم عقیقہ وغیرہ) کی ہو ماسوائے ایک حصہ دار کے جو صرف گوشت کیلئے شامل ہوا ہو تو ان میں سے کسی ایک کی قربانی بھی قبول نہ ہوگی اور نہ ہی قربانی کے علاوہ دوسرے ثواب اور رضائے خداوندی والے جو افعال ہیں وہ قبول ہونگے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر شخص کا فعل اس کی اپنی نیت سے عبادت بنتا ہے۔ اس کے ساتھی کی نیت سے نہیں، لہذا ان میں سے کسی ایک کی جانب سے ثواب کی نیت کا نہ پایا جانا باقی لوگوں کی نیتوں پر اثر انداز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل عبادت خون بہانا ہے جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے تو اگر ان میں سے کسی ایک کا اس میں شرکت کرنا عبادت نہ ہو تو وہ باقی لوگوں کی جانب سے بھی عبادت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے اور اگر ان سب نے قربانی کی یا اس کے علاوہ کسی اور عبادت کی نیت کی تو قربانی جائز ہوگی۔ خواہ عبادت واجب ہو یا نفل ہو یا وہ بعض پر واجب ہو اور بعض پر نہ ہو اور خواہ ان سب کی عبادت کے پہلو یکساں ہوں یا مختلف ہوں، مثال کے طور پر ان میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی، کسی نے شکار کے کفارے کی اور کسی نے احصار" کی قربانی کی اور کسی نے کسی ایسی عمل کے کفارہ کی جو دوران احرام اس سے صادر ہوا ہو اور کسی نے نفلی هدی (قربانی) کی اور کسی نے تمتع اور قران کی قربانی کی نیت کی تو سب کی قربانی جائز ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، جبکہ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان کی عبادتوں کی جہات مختلف ہو گئیں تو قربانی جائز نہ ہوگی، چنانچہ، ضروری ہے کہ وہ سب ایک ہی طرح کی عبادت کی نیت سے قربانی کر رہے ہوں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے ہی شرکت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ ذبح کا فعل ایک ہی ہے۔ جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے، لہذا اس میں یہ گنجائش نہ ہوگی کہ وہ بعض کی جانب سے کسی اور پہلو سے ہو اور بعض کی جانب سے کسی اور جہت سے، کیونکہ اس کی تقسیم کی اس وقت تک گنجائش نہیں جب تک ان کی جہات ایک جیسی نہ ہوں، تو چونکہ ان کی جہات کے ایک ہونے کے وقت انہیں ایک ہی عمل بنایا جا سکتا ہے اور مختلف ہونے کی صورت میں ایسا ممکن نہیں، لہذا اس صورت میں یہ معاملہ بدستور قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگرچہ یہاں جہات ظاہری صورت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، لیکن معنی کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ اس لئے کہ ان تمام سے اصل مقصود قرب خداوندی کا حصول ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے کسی ایک کی نیت اپنی اس اولاد کا عقیقہ کرنے کی ہو جو ازیں قبل پیدا ہو چکا ہو، اس لئے کہ یہ اولاد کی نعمت پر اظہار شکر کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کا ذریعہ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے نوادر الضحایا میں یہی لکھا ہے، البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر ان میں سے کسی نے ولیمے یعنی اپنی خانہ آبادی کے کھانے کی نیت کی تو اس کا کیا حکم ہے؟ مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز ہو اس لئے کہ اس کا اہتمام بھی نعمت نکاح پر اظہار

شکر کیلئے کیا جاتا ہے اور اس کا سنت نبوی میں ذکر موجود ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

اولم ولو بشاۃ (ولیمہ کر اگرچہ ایک بکری (کے گوشت) کے ساتھ ہی ہو)

تو اگر اس نے اس سے اظہار شکر یا اقامت سنت کی نیت کی تو اس نے گویا اللہ تعالی کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت کی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جہات کے مختلف ہونے کی صورت میں قربانی میں اشتراک مکروہ ہے۔ان سے دوسری روایت ہے کہ اگر یہ جہات ایک ہی قسم (نوع) کی ہوں تو یہ ان کی نزدیک پسندیدہ ترین صورت ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار ذمی ہو، خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی اور اس کی نیت گوشت لینے یا اپنے مذہب کی رو سے قربانی کرنے کی ہو تو ہمارے نزدیک قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کسی کافر سے عبادت ثابت (نہیں) ہوتی تو چونکہ اس کی نیت کالعدم ہوگی، لہذا وہ محض گوشت لینے کا ارادہ کرنے والا ہوگا تو اگر کوئی مسلمان گوشت لینے کی نیت سے شامل ہوتا تو ہمارے نزدیک اس کی شمولیت جائز نہ ہوتی، لہذا کافر کی تو بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار غلام یا مدبر ہو اور وہ قربانی کی نیت سے شامل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔اس لئے کہ اس کی نیت عدم اہلیت کی بنا پر باطل ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا، لہذا یہ صورت اصلاً جائز نہ ہوگی۔

اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار کسی مرحوم عزیز کی طرف سے قربانی کر رہا ہو تو جائز ہوگا اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جائز نہیں۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی اونٹ میں سات حصہ دار ہوں مگر ایک حصہ دار قربانی سے قبل فوت ہوجائے اور اس کے ورثہ اس کی جانب سے قربانی کرنے پر راضی ہوجائیں تو استحسان کی رو سے جائز ہوگا۔ قیاس تو یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہوتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک حصہ دار فوت ہوگیا تو اس سے قربانی کرنا ساقط ہوگیا اور وارثوں کا قربانی کرنا اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتا۔اس لئے کہ کسی میت کی جانب سے قربانی جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا جو باقی حصہ داروں کی قربانی کے جائز ہونے کے منافی ہے، جیسے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنی زندگی میں گوشت کھانے کی نیت کرتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ کسی حصہ دار کا مرجانا اس کی طرف سے عبادت کرنے سے مانع نہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی طرف سے صدقہ اور حج کرنا جائز ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے ایک صحیح روایت ہے کہ آپ نے دو مینڈھے ذبح فرمائے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، جس میں وہ شخص بھی شامل ہے، جو قربانی کرنے سے قبل مرجائے، تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی جانب سے قربانی بطور عبادت کرنا جائز ہوگا۔ پھر جب اس کی جانب سے جانور ذبح کیا گیا تو اس کا حصہ "ثواب" کیلئے ہوگا، جس کی بنا پر اس کا حصہ باقی لوگوں کے ذبح کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے ایک گائے قربانی کیلئے خریدی پھر اس میں دوسرا آدمی شریک ہوگیا تو ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ مجھے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بتلایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ان کی طرف سے اس کی قربانی جائز ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابویوسف رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس کی نیت اس کو پہلے ہی شریک کرنے کی ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں، لیکن میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں اور الاصل میں ہے کہ (میں نے پوچھا):

"اس شخص کے متعلق تیرا کیا خیال ہے کہ جس نے اپنی جانب سے ذبح کرنے کیلئے گائے خریدی پھر اس نے کسی اور شخص کو اس میں شامل کرلیا، مگر اس نے اس کو اس وقت تک شریک نہ کیا جب تک اس نے اس کو خرید نہ لیا۔ پھر اس کے بعد کوئی اور شخص آیا تو اس نے اس کو بھی شامل کرلیا یہاں تک کہ تعداد پوری ہوگئی یعنی وہ ان کا ساتواں حصہ دار بن گیا تو کیا یہ قربانی ان کی طرف سے جائز ہوگی۔ تو امام محمد نے کہا کہ ہاں استحسان کی رو سے جائز ہے۔ اور اگر اس نے خریداری سے قبل لوگوں کو شریک کرلیتا تو وہ زیادہ بہتر ہوتا۔ یہ صورت خریدار کے غنی (مالدار) ہونے پر محمول ہے۔ کہ اگر وہ اپنی طرف سے قربانی کیلئے کوئی قربانی کا جانور خریدے، تو چونکہ اس کی خریداری سے اس جانور کی قربانی کیلئے تعیین نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس پر شریعت کی طرف سے قربانی ضروری ہے اور اس پر ذبح کے وقت ہی قربانی کی تعیین ضروری ہوتی ہے یا وہ اس پر پہلے ہی واجب ہے، لہٰذا وہ واجب کے قائم مقام کسی فعل کی ادائیگی کے ذریعہ ہی اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ براء ہوسکتا ہے۔ جس کی بنا پر اس میں اس کی شرکت اور اس کا قربانی کرنا جائز ہوگا، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کی نیت سے خریدا تو گویا اس نے ایک عہد کرلیا تھا تو اس کا اپنے عہد کی خلاف ورزی کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ فقیر ہو تو اس کیلئے کسی اور کو اس میں شامل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے جانور کو قربانی کیلئے خرید کر اسے خود پر واجب کرلیا تو وہ جانور اس کے وجوب کیلئے متعین ہوگیا، لہٰذا اس صورت میں اس سے فرض ساقط نہ ہوگا۔ اور فقہاء مالدار کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قربانی کیلئے خریدنے کے بعد کسی کو اس میں شریک کیا تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے اگرچہ اس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے حضرت حکیم بن حزام کو ایک دینار دیا اور انہیں کہا کہ وہ آپ کیلئے ایک قربانی کا جانور خرید کر ذبح کردیں۔ تو انہوں نے ایک بکرا خریدا اور اسے دو دیناروں کے عوض فروخت کردیا اور پھر ان میں سے ایک دینار کے عوض دوسرا بکرا خریدا اور نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں بکرے اور دینار کے ہمراہ تشریف لائے اور آنحضرت ﷺ کو جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس سے آگاہ کیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تیرے دائیں ہاتھ کے عقد (صفقہ) میں برکت ہے۔ اور پھر نبی اکرم ﷺ نے بکرے کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا"

کہ آپ ﷺ نے اس دینار کو قربانی کیلئے نکالنے کا قصد کیا ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۳) قربانی کی نیت کا ذبح سے متصل ہونا

جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اصل اعتبار نیت کا ہوتا ہے، لہٰذا فعل کے ساتھ اس کے اتصال کا اعتبار ماسوائے ضرورت کے ساقط نہ ہوگا۔ جیسے کہ روزے کے آغاز کے وقت اس سے متصل نیت مشکل ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس میں لوگوں کو تنگی پیش آنے کا احتمال ہے۔

(۴) قربانی والے کی جانب سے صاف وصریح الفاظ میں یا اشارے میں ذبح کی اجازت کا ہونا

بشرطیکہ ذبح کنندہ کوئی اور ہو اور اگر اس کی جانب سے اجازت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ انسان جو عمل کرتا ہے وہ خود اپنے لئے ہی کرتا ہے اور دوسرے کو اس کی اجازت اسی کے حکم سے ہی ہوسکتی ہے اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہ پائی گئی تو وہ قربانی اس کی طرف سے نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا غصب کیا اور اسے اس کے مالک کی طرف سے اس کی اجازت اور اس کے حکم کے بغیر ذبح کردیا تو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا اور اسے ذبح

کیلئے لٹا دیا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ دیئے اور یہ واقعہ قربانی کے دنوں کا ہو پھر کوئی اور شخص آیا جس نے اس کو ذبح کردیا تو استحسان کی رو سے یہ ذبح جائز ہوگا، کیونکہ ازروئے دلالت اس کی جانب سے اذن پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

(ب) قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط

پھر جہاں تک قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ قربانی قبل ازوقت جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وقت جس طرح وجوب کی شرط ہے اسی طرح اس کا قیام واجب کے جواز کی بھی شرط ہے۔ جیسے کہ نماز کے وقت کا یہی حکم ہے، لہذا کسی شخص کیلئے ایام نحر (قربانی کے دونوں) کے پہلے دن (۱۰ ویں ذوالحجہ کو) طلوع صبح صادق سے قبل قربانی ذبح کرنا جائز نہیں۔ اور طلوع صبح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے خواہ اس کا تعلق شہر والوں سے ہو یا دیہات والوں سے، تاہم شہر والوں کیلئے اس کے جواز میں ایک اضافی شرط ہے، وہ یہ کہ قربانی والے جانور کو نماز عید کے بعد ذبح کیا جائے، لہذا ہمارے نزدیک نماز پر اس کی تقدیم جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اتنا وقت گزر جائے جتنے وقت میں نبی اکرم ﷺ نے عید کی نماز پڑھی تھی تو قربانی جائز ہے اگرچہ اس نے نماز نہ پڑھی ہو، صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من ذبح قبل الصلواۃ فلیعد اضحیتۃ (جس نے نماز سے قبل قربانی کی تو وہ اپنی قربانی کا اعادہ کرے)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلواۃ ثم الذبح (عید کے دن ہمارے پہلی عبادت یہ نماز ہے اس کے بعد یہ ذبح کرنا)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے حدیث البراء ابن عازب کے مطابق فرمایا ہے:

من کان منکم ذبح قبل الصلواۃ (جس شخص نے نماز عید سے قبل جانور ذبح کیا تو اس کے
فانماھی غدوۃ اطعمہ اللہ تعالی سوا نہیں کہ وہ توصبح کا کھانا ہے جو اللہ نے کھلایا ہے ذبح
انما الذبحبعد الصلواۃ تو نماز کے بعد ہوتا ہے)

تو نبی اکرم ﷺ نے ترتیب میں ذبح کو نماز کے بعد قرار دیا ہے اور چونکہ دیہات والوں کیلئے نماز عید واجب نہیں ہے لہذا ان کے حق میں یہ ترتیب ثابت نہ ہوگی۔

اور اگر امام نے عید کی نماز کو مؤخر کردیا تو کسی شخص کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی قربانی نصف النہار سے قبل ذبح کرے۔ پھر اگر امام کسی کام میں مشغول ہوا اور وہ عید کی نماز نہ پڑھے یا جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے تا آنکہ سورج ڈھل جائے تو قربانی تمام دنوں میں نماز کے بغیر ذبح کرنا حلال ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جب سورج ڈھل گیا تو اب نماز کا وقت جاتا رہا اور دوسرے اور تیسرے دن جو امام نماز پڑھاتا ہے وہ قضا کے طور پر پڑھاتا ہے اور ترتیب "ادا" میں شرط ہے، قضا میں نہیں۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اگر کسی شہر میں دو جگہ نماز عید ہوتی ہو اس طرح کہ امام کسی شخص کو کمزور لوگوں کو جامع مسجد میں نماز پڑھانے کیلئے پیچھے چھوڑ جائے اور خود دوسرے نمازیوں کے ہمراہ عید گاہ یعنی کھلے میدان کی طرف روانہ ہوجائے تو الکرخی رحمہ للہ نے لکھا ہے کہ جب دونوں مسجدوں میں سے کسی ایک کے نمازیوں نے نماز پڑھ لی تو قربانیوں کو ذبح کرنا جائز ہوجائے گا۔ الاصل میں ہے کہ جب جامع مسجد کے لوگ نماز پڑھ لیں گے تو قیاس یہ ہے کہ قربانی ذبح کرنا جائز نہ ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ جائز ہو۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب نماز عید قربانی کے جواز کیلئے شہر والوں کے حق میں شرط ہے تو دونوں مقامات میں سے ایک مقام کی نماز کا ہوجانا اس کے جواز کا متقاضی

ہے، مگر دوسری جگہ والے لوگوں کی نماز کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو، لہذا شک کی بنا پر احتیاطاً اس پر جواز کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط نماز عید ہے اور جامع مسجد میں عید کی نماز جائز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اسی پر اکتفا کریں تو ان کی نماز جائز اور کافی ہوگی تو اس طرح قربانی کی شرط پائی گئی ہے، جس کی بنا پر اس کے بعد قربانی جائز ہوگی۔ اسی طرح اس روایت کی رو سے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں ذبح کو مطلق نماز کے بعد رکھا گیا ہے، یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اور اگر کھلی جگہ کے لوگ شہر والوں سے پہلے نماز سے فارغ ہو گئے تو اس کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں، اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور الکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت بھی "جامع مسجد" میں پہلے نماز ہوجانے کے حکم میں ہی ہے، لہذا اس قول کی رو سے اس میں قیاس اور استحسان دونوں کا یہی تقاضا ہوگا جیسے کہ اگر جامع مسجد کے لوگ نماز عید سے پہلے فارغ ہوجائیں تو تب یہی حکم ہے۔

البتہ متاخرین کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ یہاں قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عید کی نماز میں اصل کھلی جگہ والوں کی نماز ہے اور مسجد میں جو لوگ نماز پڑھتے ہیں وہ تو عذر کی بنا پر پڑھتے ہیں لہذا اصل کا اعتبار ضرور ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کسی اور کا، بعض متاخرین نے اس میں سابق مسئلے کی طرح قیاس اور استحسان کو الگ الگ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ (دلیل) وہی ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کردی ہے۔ اور بعد کے متاخرین فرماتے ہیں کہ کھلی جگہ والوں کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز نہیں تا آنکہ جامع مسجد کے لوگ نماز سے فارغ نہ ہوجائیں، کیونکہ جامع مسجد کی نماز اصل ہے۔ جس کی دلیل باقی تمام نمازیں ہیں اور امام تو کھلے میدان کی طرف ایک ضرورت کی بنا پر نکلتا ہے۔ جو یہ ہے کہ مسجد میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا اصل کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی نے اس وقت جانور ذبح کیا جب امام نماز میں ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کے مقدار تشہد میں بیٹھنے سے قبل کسی نے قربانی کی تو وہ بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے مقدار تشہد میں امام کے بیٹھنے کے بعد اور اس کے سلام پھیرنے سے قبل قربانی کی تو فقہاء فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ ابتدائی نماز میں ہوتا تو جائز نہ ہوتی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز ہوگی۔ جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز سے نمازی کا کسی عمل کے ساتھ نکلنا فرض ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بات فرض نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے خطبہ سے فارغ ہونے سے قبل قربانی کردی یا خطبہ شروع کرنے سے قبل ایسا کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے ذبح کو نماز کے بعد رکھا ہے خطبہ کے بعد نہیں۔ جیسا کہ ہم روایات نقل کر آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہیں کہ اصل اعتبار نماز کا ہے نہ کہ خطبے کا۔ اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھادی اور پھر کسی شخص نے اپنی قربانی کا جانور ذبح کیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ یہ نو ذوالحجہ (یوم عرفہ) تھا تو امام پر نماز کا اور اس پر قربانی کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوگیا ہے کہ نماز اور قربانی دونوں قبل از وقت ادا ہوئے ہیں، لہذا وہ جائز نہ ہوں گے۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ امام کا وضو نہ تھا تو اگر تو اس کا پتہ لوگوں کے منتشر ہونے سے قبل چل جائے تو بالاتفاق نماز کا اعادہ کرلیا جائے، لیکن کیا اعادے سے قبل قربانی کرنا جائز ہوگا، بعض روایات میں ہے کہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی نماز کے بعد قربانی کی ہے جسے بعض فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امام کی نماز کے فاسد ہوجانے سے مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، تو ان کے نزدیک یہ نماز معتبر ہوگی اور صرف امام اکیلا ہی اعادہ کرے گا مقتدی اعادہ نہ کریں گے۔ یہ استحسان ہے۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے اختلافات میں مذکور ہے کہ وہ لوگوں کو نماز دوبارہ پڑھائے اور ان کے اعادۂ نماز سے قبل قربانی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس کا لوگوں کے منتشر ہوجانے کے بعد پتہ چلا تو بعض روایات میں مذکور ہے کہ نماز کا اعادہ نہ کیا جائے اور قربانی کرنے والے کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہوگا- اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جو بعض فقہاء کے قول پر جائز ادا ہوئی ہے، لہذا لوگوں کے منتشر ہوجانے کے بعد نماز کا اعادہ نہ کرنا لوگوں کو دوسری بار منادی کے ذریعے جمع کرنے سے بہتر ہے اور یہ قول لوگوں کی قربانیاں باطل کرنے کی نسبت بھی سہل ہے-امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ قربانی کا اعادہ کیا جائے، مگر نماز کا اعادہ نہ کیا جائے-اس لئے کہ قربانی کا اعادہ کرنا نماز کے اعادہ سے آسان تر ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ لوگوں میں اعلان کیا جائے تا آنکہ وہ سب جمع ہوجائیں اور پھر نماز عید کا اعادہ کیا جائے-البلخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قول پر قیاس کے مطابق جس شخص نے نماز کے اعادے سے قبل قربانی کی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، تاہم اگر سورج ڈھل جائے تو اس کی قربانی تمام لوگوں کے نزدیک جائز ہوگی اور لوگوں سے نماز ساقط ہوجائے گی-

اور اگر لوگوں نے امام (حاکم) کے پاس آکر زوال ہوجانے کے بعد یہ گواہی دی کہ آج دس ذوالحجہ کا دن تھا تو ان کیلئے قربانی کرنا جائز ہوگا اور امام اگلے دن باہر نکل کر لوگوں کو نماز عید پڑھائے گا اور اگر دن کے شروع میں یہ پتہ چل گیا کہ آج دسویں ذوالحجہ تھی مگر امام کاموں میں مشغول رہا یا اس سے غفلت ہوگئی اور وہ نہ نکل سکا اور نہ ہی کسی اور کو نماز کی امامت کیلئے کہہ سکا تو کسی کیلئے اس وقت قربانی کرنا جائز نہ ہوگا، تا آنکہ سورج ڈھل جائے-تاہم اگر امام کے نماز کے لئے نکلنے سے قبل سورج ڈھل گیا تو لوگ قربانی کرسکتے ہیں اور اگر کسی نے اس سے پہلے قربانی کی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی-

اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھائی اور کسی شخص نے اپنی قربانی کی- پھر امام کو بتایا گیا کہ عید کا دن تو کل تھا- تو نماز جائز ہوگی اور اس شخص کی قربانی بھی درست ہوگی-

اور اگر شہر میں بغاوت (فتنہ) پھیل جائے اور شہر میں بادشاہ کی جانب سے مقرر کردہ کوئی امام (حاکم) نہ رہے جو انہیں عید کی نماز پڑھائے تو قیاس یہ ہے کہ اس شہر میں قربانی کا وقت "یوم النحر" کو طلوع صبح صادق کے بعد سے شروع ہوجائے گا، جیسے کہ ایسے دیہات میں، جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی، یہی حکم ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کی قربانی کا وقت سورج ڈھلنے کے بعد شروع ہو-اس لئے کہ یہ جگہ نماز کے وجوب والی ہے- کیا تو نہیں جانتا کہ اگر امام موجود ہوتا تو ان پر نماز پڑھنا لازم ہوجاتا، چونکہ ایک مانع کی بنا پر نماز کی ادائیگی نہیں ہوئی، لہذا اصل حکم میں تبدیلی نہ ہوگی، جیسے کہ اگر امام موجود ہوتا مگر وہ کسی مانع مثلاً بیماری وغیرہ کی بنا پر نماز نہ پڑھاتا تو تب یہی حکم تھا تو اس صورت میں زوال کے بعد ذبح کرنا جائز ہوجاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا-

اور اگر اس نے "یوم عرفہ" (نو ذوالحجہ) کو زوال کے بعد اپنی قربانی کی- پھر پتہ چلا کہ آج تو "یوم النحر" تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ ذبح اپنے وقت میں ہوا ہے-لہذا وہ جائز ہوگا- واللہ عزشانہ اعلم۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس پر شہر میں قربانی کرنا ضروری ہو اور جانور بھی شہر میں موجود ہو اور اگر وہ خود شہر میں ہو، مگر اس کی قربانی گاؤں میں ہو یا کسی ایسی جگہ میں ہو جہاں عید کی نماز نہ ہوتی ہو اور اس نے کسی کو اس کی طرف سے ذبح کرنے کو کہا ہوا ہو پھر اس نے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز عید سے قبل، اس کو ذبح کردیا تو جائز ہوگا اور اگر اس کے برعکس معاملہ ہو کہ اگر وہ خود دیہات میں اور جانور شہر میں ہو اور اس کی طرف سے اس کو ذبح کرنے کی اجازت ہو- پھر اسے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز سے قبل ذبح کردیا، تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی- خلاصہ یہ کہ یہاں قربانی کے جانور کی جگہ کا اعتبار ہوگا، اس کے مالک کی جگہ کا نہیں-امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادر میں یہی بات لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ "میں ذبح کی جگہ کو دیکھتا ہوں اور جس کی طرف سے اسے ذبح کیا جارہا ہو اس کی جگہ کو نہیں دیکھتا- الحسن نے امام یوسف

رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ اسی جگہ کا اعتبار ہوگا جس میں ذبح کیا جارہا ہو اور جس کی طرف سے قربانی کی جارہی ہو اس کی جگہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنا ایک عبادت ہے لہذا اسی مقام کا اعتبار ہوگا جس میں فعل ذبح کیا جارہا ہو، نہ کہ جس کی جانب سے وہ فعل ہو رہا ہو اس کی جگہ کا۔

اور اگر وہ شخص خود شہر میں اور اس کے اہل خانہ دوسرے شہر میں ہوں اور اس نے ان کو لکھا ہو کہ وہ اس کی طرف سے قربانی کردیں تو امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ذبح کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ لہذا اس کے اہل خانہ کیلئے قربانی کرنا جائز نہ ہوگا تا آنکہ اس شہر میں امام نماز عید نہ پڑھادے جس میں وہ مقیم ہیں۔ اور اگر انہوں نے نماز عید سے قبل اس کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ دونوں جگہوں کی نماز کا انتظار کیا جائے گا اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے متعلق شک ہو تو وہ زوال تک انتظار کریں گے۔ تو ان کے نزدیک جب تک دونوں شہروں میں نماز نہ ہوجائے اس جانور کی قربانی نہیں کی جائے گی اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے بارے میں شک ہوجائے تو وہ سورج ڈھلنے تک اس کو ذبح نہ کریں گے۔ پھر جب سورج ڈھل جائے تو وہ اسے اس کی جانب سے ذبح کریں گے۔ الحسن کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے اس قول میں دونوں جگہوں، یعنی ذبح کرنےوالے اور جس کی جانب سے ذبح کیا جارہا ہو، ان دونوں کی جگہوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا ایسا کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ اور امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصل عبادت تو ذبح کرنے کی ہے۔ اور جو عبادتیں کسی وقت کے ساتھ مشروط ہوں ان میں اس کے ادا کرنے والے کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ جس کی جانب سے وہ کام کیا جارہا ہے ہو اس کی حالت کا۔

اور قربانی کے دنوں میں رات اور دن کے وقت ذبح کرنا جائز ہے جس سے مراد دو راتیں ہیں۔ گیارہویں بارہویں تاریخ کی رات اس گنتی میں قربانی کے پہلے دن یعنی دسویں ذوالحجہ کی رات شامل نہیں۔ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ قربانی کے دن تین ہیں۔ لغوی طور پر تین کے ذکر میں۔ تینوں کی راتیں بھی شامل ہیں، اللہ تعالیٰ کا حضرت زکریاؑ کے قصہ میں ارشاد ہے۔

ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا (۱) (تین دن بجز اشاروں کے)

دوسری جگہ فرمایا:

ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۲) (تین راتیں برابر)

حالانکہ دونوں باتیں ایک ہی واقعے سے متعلق ہیں۔ تاہم اس میں دس ذوالحجہ کی رات داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پچھلے دن یعنی عرفہ کے بعد آئی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے اس رات کو پالیا اس نے حج کو پالیا، جیسے کہ اگر وہ اس دن، یعنی یوم عرفہ کو پالے۔ پھر جب رات پچھلے دن کے ساتھ تابع ہوگئی تو لامحالہ آنے والے دن کے تابع نہ ہوگی، لہذا وہ رات قربانی کے وقت میں شامل نہ ہوگی اور اس کے بعد کی دونوں راتیں اس حکم میں داخل ہونگی، البتہ رات کے وقت جانور ذبح کرنا مکروہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ قربانی کا وقت نہیں ہے، بلکہ ایک اور وجہ سے۔ جس کا ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

۱- آل عمران (۳: ۴۱)

۲- مریم (۱۹: ۱۰)

قربانی کے محل (جانور) کی شرائط

قربانی کے محل (جانور) سے متعلقہ شرائط کی دو اقسام ہیں:

(۱) ان میں سے ایک اس جانور کا واضح (فاحش) عیب سے پاک ہونا ہے، لہذا اندھا، ایسا کانا جس کا کانا پن واضح ہو یا ایسا لنگڑا جو اپنے قدموں سے قربان گاہ تک چل کر نہ جاسکتا ہو یا کھلی بیماری والا یا ایسا کمزور جانور جس میں موٹاپا یعنی گوشت بالکل نہ ہو یا جڑ سے کٹے ہوئے کانوں اور دم والا یا وہ جس کے پیدائشی طور پر کان نہ ہوں وغیرہ کی قربانی جائز نہیں۔امام محمد رحمہ اللہ سے آخرالذکر کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا ایسا ہوتا ہے؟ اگر واقعی ایسا ہوتا ہو تو وہ جانور جائز نہ ہوگا۔البتہ السکاء یعنی چھوٹے چھوٹے کانوں والے جانور کی قربانی جائز ہے۔دو میں سے ایک مکمل کان کٹا ہوا جانور بھی جائز نہیں۔اسی طرح اگر کسی جانور کا پیدائشی طور پر ایک ہی کان ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ان تمام شرائط کی اساس اس روایت پر ہے جو حضرت براء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتجزی من الضحایا اربع العوراء البین عورھا والعرجاء البین عرجھا والمریضة البین مرضھا والعجفا التی لا تنقی (چار قسم کے جانوروں کی قربانی جائز نہیں: ایسا اندھا جس کا اندھا پن واضح ہو، ایسا لنگڑا جس کا لنگڑا پن واضح ہو، ایسا بیمار جس کی بیماری واضح ہو اور ایسا لاغر جس پر موٹاپا (گوشت) نہ ہو)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

استشرفوا العین والاذن (آنکھوں اور کانوں کو غور سے دیکھا کرو)

یعنی ان کے آفات سے صحیح و سالم ہونے کو غور سے اچھی طرح دیکھا کرو۔نیز مروی ہے کہ

"نبی اکرم ﷺ نے کٹے ہوئے کان والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا"

اور اگر کان، ناک، دم اور آنکھ وغیرہ اعضاء کا کچھ حصہ موجود، مگر کچھ موجود نہ ہو تو الجامع الصغیر میں ہے کہ اس صورت میں غور کیا جائے گا۔اگر تو کٹا ہوا حصہ زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔اور اگر کم ہو تو قربانی جائز ہوگی۔اس لئے کہ وہ اتنا کم حصہ ہے جس سے بچنا ممکن نہیں۔اس لئے کہ جانور کسی نہ کسی عیب سے کم ہی خالی ہوتا ہے اور اگر اسے مانع سمجھا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ مشکل ہو جائے گا اور لوگ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔

پھر ہمارے ائمہ کرام کے درمیان دونوں (عضو کے کم اور زیادہ) کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں چار روایات ہیں: امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل اور الجامع الصغیر میں یہ روایت نقل کی ہے کہ اگر تو وہ عضو ایک تہائی یا اس سے کم کٹا ہوا ہو تو قربانی جائز ہوگی، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اپنے قول کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا میرا بھی یہی قول ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر کٹے ہوئے عضو کا زیادہ حصہ بچا ہوا ہو تو قربانی جائز اور اگر اس سے کم ہو یا اسی جتنا ہو تو جائز نہ ہوگی۔ابو عبداللہ البلخی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر چوتھائی حصہ کٹ جائے تو جائز نہ ہوگا۔الکرخی نے امام محمد رحمہ اللہ کا قول الاصل کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔اور القاضی نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں ان کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی جو، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے، دلیل یہ ہے کہ "قلیل اور کثیر (کم اور زیادہ) کے الفاظ اسمائے اضافیہ ہیں، جن اشیاء کا دوسرا حصہ کم ہو ان کا پہلا حصہ زیادہ ہوگا اور جن کا اس سے زیادہ ہو وہ کم ہوگا۔تاہم انہوں نے دونوں کے برابر ہونے کی صورت میں احتیاطاً اس

کو جائز قرار نہیں دیا- اس لئے کہ یہاں جواز وعدم جواز کی دونوں صورتیں موجود ہیں- لیکن جواز کیلئے کثرت والے حصہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو یہاں موجود نہیں، اور آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے "العضباء" سے منع فرمایا ہے اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ العضباء اس جانور کو کہتے ہیں جس کے کان کا بیشتر حصہ کٹ گیا ہو تو گویا آنحضرت ﷺ نے اکثر حصے کا اعتبار کیا ہے- اور چوتھے حصہ کو اکثر حصہ قرار دینے والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اکثر مقامات میں وہ "اکثر شئی" کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ سر کے مسح، اور محرم کے سر کو منڈھوانے (حلق) وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے، لہذا احتیاط والی جگہ میں اس کا لحاظ رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا-

ایک ثلث (1/3) حصے کو کثیر قرار دینے والی روایت کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا وصیت کے ضمن میں یہ ارشاد ہے کہ

الثلث والثلث کثیر (ایک تہائی وصیت کی اجازت ہے اور ایک تہائی کثیر حصہ ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک تہائی حصہ کو کثیر (اکثر) قرار دیا ہے، جبکہ اس کو قلیل قرار دینے والی روایت کی دلیل اس کا وصیت پر قیاس ہے- اس لئے کہ شریعت طیبہ نے ایک تہائی تک وصیت کی اجازت دی ہے اور ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی- جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو تو وہ کثیر (زیادہ) نہ ہوگا-

رہا ھتماء، یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں، اگر تو وہ چرتا ہو اور چارہ کھاتا ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں- المنتقی میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو دانتوں کا ٹوٹا ہوا ہونا، اس کے لئے جگالی سے مانع نہ ہو، تو جائز ورنہ جائز نہ ہوگا، تاہم اگر وہ اپنے پیٹ میں چارہ سالم ڈال لیتا ہو تو جائز نہ ہوگا- اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ قربانی کیلئے بہر صورت جائز نہ ہوگا خواہ وہ چارہ کھائے یا نہ کھائے- دوسرے قول کی رو سے اگر تو اس کے اکثر دانت گر جائیں تو جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کان اور ناک اور دم کا یہی حکم ہے- اور ایک اور قول کی رو سے اگر اس کے چارہ کھانے کی مقدار میں دانت باقی ہوں تو جائز ہوگا ورنہ نہیں- اور "الثولاء" یعنی دیوانے جانور کی قربانی جائز ہے- تاہم اگر اتنی دیوانگی ہو جو اسے چرنے اور چارہ کھانے سے مانع ہو تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دیوانگی اس کی ہلاکت پر منتج ہوگی جو ایک واضح عیب ہے- اور خارش والے (الجرباء) جانور کی قربانی کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ موٹا تازہ ہو اور اگر وہ دبلا ہو تو جائز نہ ہوگا اور الجماء، یعنی وہ جانور جس کے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہوں جائز ہے- اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگوں والا بھی جائز ہے- اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان سے ٹوٹے ہوئے سینگ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ تیرے لئے مضر نہیں ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھیں اور مروی ہے کہ:

ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور کہا اے امیر المومنین- گائے کتنے لوگوں کی طرف سے جائز ہوتی ہے؟ فرمایا سات کی طرف سے- اس نے پوچھا ٹوٹے ہوئے سینگوں والی گائے کا کیا حکم ہے- فرمایا نقصان دہ نہیں- اس نے پوچھا لنگڑی تو حضرت علیؓ نے فرمایا اگر وہ قربان گاہ تک خود چل کر جائے تو جائز ہے، پھر (حضرت علیؓ نے) فرمایا- ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھوں اور کان کو غور سے دیکھیں- اگر چوٹ مشاش تک جا پہنچے تو جائز نہ ہوگا- مشاش سے مراد ہڈیوں کے جوڑ ہیں جیسے گھٹنے اور کہنیاں وغیرہ-

اور الشرقاء یعنی لمبائی میں کٹے ہوئے کانوں والا جانور قربانی کرنا جائز ہے اور وہ جو نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے الشرقاء، الخرقاء، المقابلہ اور المدابرہ سے منع کیا ہے تو اس جگہ الشرقاء سے مراد ہے لمبائی میں کٹے ہوئے کانوں والا اور المقابلہ" جانور وہ ہے جس کے سامنے کی جانب سے تھوڑے سے کان کٹے ہوئے ہوں، مگر کٹا ہوا حصہ علیحدہ نہ ہوا ہو، بلکہ ساتھ ہی معلق ہو اور "المدابرہ" وہ جانور ہے جس کا پچھلی جانب سے اسی طرح کان کٹا ہوا ہو تو الشرقاء، المقابلہ اور المدابرہ

سے آپ کا روکنا درحقیقت استحباب پر محمول ہے۔ اور "الخرقاء" زیادہ پھٹے ہوئے کانوں والا ہونے پر، حسب اختلاف روایات، جائز ہے جن کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر کان میں تھوڑا بہت نشان ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ بھیڑ بکری میں اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک معمولی عیب ہے۔ یا اس لئے کہ ایسے نشان سے کوئی جانور بھی خالی نہیں ہوتا اور اس سے اس کا بچنا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی جو اس وقت موٹی تھی۔ پھر دبلی ہو گئی حتی کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ گئی کہ وہ اسے اس حالت پر خریدتا تو قربانی کیلئے جائز نہ ہوتی تو اگر تو وہ مالدار ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی اور اگر وہ مفلس ہو تو اس کی قربانی جائز ہو گی۔ اس لئے کہ مالدار پر قربانی کا یہ جانور اس کے ذمہ موجود واجب کے قائم مقام ہے۔ تو جب اس میں عیب پیدا ہو گیا تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ لہذا واجب بدستور اس کے ذمہ رہے گا۔ جبکہ جو شخص مفلس ہو تو اس کے ذمہ کوئی قربانی نہیں ہے، لیکن جب اس نے کوئی بھیڑ بکری قربانی کیلئے خرید لی تو یہ خریدی ہوئی بکری عبادت کیلئے مقرر ہو گئی تو اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ہلاک ہونے ہی کی طرح ہے۔ حتی کہ اگر کسی مفلس شخص نے خود پر قربانی واجب کر لی تو اس صورت میں اس کی طرف سے مذکورہ جانور کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ یہ قربانی اس کے واجب کرنے کی بنا پر واجب ہوئی ہے، لہذا اس بارے میں وہ اس مالدار کی طرح ہو گا جس پر اللہ تعالی کی جانب سے واجب ہونے کی بنا پر قربانی واجب ہوئی ہو۔

اور اگر اس نے جب قربانی خریدی تھی تو وہ صحیح وسالم تھی۔ پھر وہ اس کے پاس اندھی ہو گئی اور وہ مالدار ہو یا اس کا پورا کان یا ناک یا دم کٹ گئی یا اس کا پاؤں ٹوٹ گیا کہ وہ اپنے پاؤں پر نہ چل سکتی ہو تو اس کی جانب سے اس کی قربانی جائز نہ ہو گی اور اس پر اس کی جگہ دوسری قربانی ضروری ہو گی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بخلاف مفلس شخص کے۔ اسی طرح اگر وہ اس کے پاس مر گئی، یا چوری ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ اس قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے لے گیا تو وہ جہاں اسے ذبح کرنا تھا وہ تڑپنے لگی جس سے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی، مگر اس نے اس کو اسی جگہ ذبح کر دیا تو جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ سے چھری پلٹ کر اس کی آنکھ میں جا لگی اور آنکھ جاتی رہی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا عیب ہے جو اس کے عبادت قرار پانے سے قبل پیدا ہوا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ ذبح کرنے سے پہلے اس میں یہ عیب پیدا ہوا ہو۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بکری تڑپتی ہے تو اس کے تڑپنے کی بنا پر اس میں عیب پیدا ہو جاتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اپنے قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے لٹایا جس سے اس کی کوئی ہڈی ٹوٹ گئی یا وہ اندھا ہو گیا پھر اس نے اسے اسی دن یا اگلے دن ذبح کر دیا تو قربانی جائز ہو گی۔ اس لئے کہ یہ ایسا نقصان ہے کہ جو فی الوقت ذبح ہو جانے کی صورت میں قابل اعتناء نہیں رہتا۔ اسی طرح اگلے دن ذبح ہونے کی صورت میں بھی جیسے کہ تھوڑے عیب کا یہی حکم ہے۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

(۲) قربانی کے جانور کا مالک ہونا

اس سے مراد یہ ہے کہ قربانی کا جانور قربانی کرنے والے کی ملکیت ہو، لہذا اگر وہ اس کی ملکیت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور دوسرے کی مملوکہ شئی کو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرنا کوئی کار ثواب نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا غصب کر کے اسے اپنی جانب سے قربانی

کیا تو اس کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر وہ اس کی جانب سے جائز نہ ہوگا اور اجازت نہ ہونے کی بنا پر اس کے مالک کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے اس کے مالک نے اس سے ذبح شدہ حالت میں واپس لے لیا اور وہ اس نقصان کا ضامن ہو گیا تو قربانی تب بھی جائز نہ ہوگی۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر یہ ضروری ہوگا کہ وہ دوسری قربانی کریں۔ اور اگر اس کے مالک نے اس پر زندہ جانور کی قیمت کا تاوان واجب کیا تو اس صورت میں یہ جانور اس کے ذبح کنندہ کی جانب سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کے تاوان کی بنا پر غصب کے وقت بطریق ظہور واستثناء اس کا مالک ثابت ہو گیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنا مملوکہ بکرا ذبح کیا ہو۔ لہذا یہ جائز ہوگا، لیکن وہ گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ اس کے فعل کی ابتداء نا جائز فعل سے ہوئی ہے، لہذا اس کو توبہ واستغفار کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قربانی ذبح کنندہ کی جانب سے جائز نہ ہوگی۔ اس کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ جس شئی کی ضمان ادا کردی جائے ہمارے نزدیک وہ اس کا اس ضمان کی بنا پر مالک ہوجاتا ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے یہ مسئلہ اصولاً کتاب الغصب کا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے شخص کے جانور کو غصب کرلیا جو اس نے قربانی کیلئے خریدا ہو پھر اس نے اس کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کردیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم مستحق جانور کا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کیا، مگر پھر قسم کی بنا پر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا تو اگر اس نے اس سے وہ بکرا ذبح شدہ حالت میں لے لیا تو ان میں کسی ایک کی طرف سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور ان میں سے ہر ایک پر دوسرا بکرا کرنا ضروری ہوگا۔ جب تک قربانی کے دن ہوں اور اگر قربانی کے دن گزر جائیں تو ذبح کنندہ پر ایک متوسط درجے کے بکرے کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو خریدے ہوئے بکرے کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے استحقاق سے واضح ہوا کہ اس کا قربانی کیلئے خریدنا اور نہ خریدنا یکساں تھا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر اس نے اس کو بیچ دیا کہ اس صورت میں اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قربانی کیلئے خریداری صحیح تھی تو چونکہ اس میں اس کی ملکیت موجود تھی۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو کسی کے پاس چھوڑ دیا اور اسے اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی جیسے کہ غصب کی صورت میں یہی حکم ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اس کے پاس کوئی جانور ودیعت (امانت) رکھوایا۔ پھر ودیعت (امانت) رکھنے والے نے اپنی طرف سے یوم النحر کو اس کی قربانی کردی پھر اس کے مالک نے اس کی قیمت اس سے وصول کرلی، تو اس صورت میں مذکورہ جانور اس کی جانب سے قربانی درست نہ ہوگی، بخلاف استحقاق نکل آنے والے جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کی وجہ ذبح کرنا ہے اور اس کی ملکیت سبب، یعنی ذبح، کی تکمیل کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ جس کی بنا پر اس کا ذبح کرنا دوسرے کی ملکیت سے متصل رہے، لہذا جس کی بنا پر اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ بخلاف غصب کنندہ کے۔ کیونکہ وہ ذبح سے قبل قابل ضمان سبب پائے جانے کی بنا پر ضامن قرار دیا جاچکا ہے ہے، جس سے سابق غصب ہے تو ضمان (تاوان) کو قبول کرنے پر مالک کی رضامندی یا اس کی جانب سے اس کی ادائیگی کے بعد سبب یعنی غصب کے وقت سے اس میں اس کی ملکیت اس میں ثابت ہوگئی ہے۔ جس کی بنا پر عمل ذبح اس کی ذاتی ملکیت سے متصل وقوع پذیر ہوا ہے، جس کی بنا پر قربانی جائز ہوگی۔ اور جو حکم ودیعت (امانت) میں آپ نے پڑھا ہے وہی حکم

عاریت (مانگی ہوئی شئی) اور اجارہ (کرائے پر لی ہوئی شئی) کا ہے۔ مثلاً اس نے اونٹنی یا بیل یا اونٹ عاریت یا کرائے پر لیا ہوا ہو اور اس نے اس کی قربانی کردی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، خواہ اس کے مالک نے ذبح شدہ جانور خود لے لیا یا اس کو قیمت کا ضامن ٹھہرایا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت تھی اور وہ اس کا اس کے ذبح کی بنا پر ضامن ہوا ہے، لہذا وہ ودیعت ہی کی طرح ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے پاس رہن ہو تو تب بھی مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ کے وقت سے اس کا مالک نہیں ہوتا، جیسا کہ ودیعت میں ہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ اس میں عدم جواز والی بات پائی جاتی ہے، مگر بعض مشائخ نے "رہن" کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کی رو سے ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر تو "رہن والی شئی" قرض کی رقم کے مماثل یا اس سے کم قیمت ہو تو قربانی جائز ہوگی، لیکن اگر اس کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو مناسب ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کا کچھ حصہ تو قابل ضمان اور کچھ حصہ امانت ہوگا اور امانت والے حصے میں چونکہ وہ ذبح کی بنا پر اس کا ضامن ہوگا، لہذا وہ شئی اس کے پاس ودیعت ہی کی طرح ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا فاسد بیع کے ساتھ خریدا اور اس پر قبضہ کرلیا اور اسے ذبح کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے کی بنا پر مالک ہوگیا ہے اور "بائع" اگر چاہے تو اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو ذبح شدہ بکرا اس سے واپس لیلے۔ اس لئے کہ ذبح کرنے سے اس کا حق استرداد (واپس کرنے کا حق) باطل نہیں ہوا۔ اگر اس نے اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو قربانی کرنے والے پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی اور اگر اس نے اس کو ذبح شدہ حالت میں واپس لیا تو قربانی کرنے والے پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو واپس کرکے خود سے "ضمان" کو ساقط کردیا ہے تو یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے اس کو، اس قیمت کے عوض خریدا ہو جو اس پر واجب ہوئی ہو، اسی طرح اگر اس نے اس کو "ہبہ فاسدہ" کی صورت میں بکرا ہبہ کیا اور اس نے اس کو ذبح کردیا تو دینے والے کو اختیار ہے وہ چاہے تو اس کی زندہ کی قیمت لیلے۔ اس صورت میں قربانی جائز ہوگی، اور وہ اس سے خود بھی کھاسکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اسی ذبح شدہ حالت میں واپس لیلے اور جو قیمت میں کمی ہوئی ہے وہ اس سے وصول کرلے اور "موہوب لہ" اس کی قیمت کا ضامن ہوجائے اور وہ قیمت صدقہ کردے بشرطیکہ یہ واقعہ ایام قربانی کے بعد کا ہو۔ یہی حکم مرض الموت میں مبتلا مریض کا ہے کہ اگر وہ اپنے اسی مرض میں کسی کو بکرا ہبہ کرے اور اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد کو حاوی ہو پھر "موہوب لہ" نے اس کو ذبح کردیا تو قرضخواہوں کو اختیار ہے اگر وہ چاہیں تو اس کو فی نفسہ واپس لے لیں اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہے اور چاہیں تو وہ اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائیں تو اس صورت میں اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ بکرا قابل تاوان (مضمون) تھا۔ تو جب اس نے اس کو واپس کردیا تو اس نے خود سے تاوان کو ساقط کردیا جیسا کہ ہم نے بیع فاسد کی صورت میں اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے بکرا کسی کپڑے کے عوض خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کردیا، پھر بائع نے کپڑے میں کوئی عیب دیکھا اس نے اس کو واپس کردیا تو اسے اختیار ہے: چاہے تو وہ بکرے کی قیمت کا اسے ضامن ٹھہرائے اور ذبح شدہ جانور کو صدقہ نہ کرے اور خود اس کے لیے اس کا کھانا جائز ہوگا۔ اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت میں ذبح سے جو کمی ہوئی ہے اس کا ضامن ٹھہرائے، پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا: اگر تو کپڑے کی قیمت زیادہ ہو تو کپڑے کو صدقہ کردیا جائے گا، جیسے اس نے اس کو کپڑے کے عوض خرید کیا ہو اور اگر اس سے بکرے کی قیمت سے زیادہ ہو تو وہ بکرے کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ بکرا "قابل ضمان" تھا، لہذا وہ اس کی اتنی مقدار میں قیمت واپس کردے جتنی مقدار میں اس نے خود سے ضمان

کو ساقط کیا ہے۔ گویا اس نے اس کو اتنی قیمت کے عوض فروخت کیا تھا، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ اور اگر وہ بکرے میں عیب پائے تو بائع کو اختیار ہوگا۔ اگر چاہے تو وہ اسے قبول کرلے اور قیمت واپس کردے اور خریدار اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ ماسوائے اس میں کم ہونے والی قیمت کے۔ اس لئے کہ اس نے یہ کمی والا حصہ خود پر واجب نہیں کیا۔ اور چاہے تو اسے قبول نہ کرے اور اس کا عیب دار حصہ واپس لوٹا دے اور خریدار اسے صدقہ نہ کرے، اس لئے کہ یہ نقصان عبادت میں داخل نہیں ہے، اس میں تو ذبح شدہ جانور کی قیمت شامل ہے۔ اور اس نے اس کو نقصان کے ساتھ ذبح کیا ہے، ماسوائے شکار کے بدلے میں کی جانے والی قربانی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس عیب کے ساتھ اس شکار کے مساوی نہ ہو تو اس پر فاضل قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

اور اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی بکرا ھبہ کیا پھر جس کو وہ ھبہ کیا گیا تھا اس نے اس کو ذبح کردیا تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا ھبے اور قبضے کی بنا پر مالک ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگیا ہے جیسے وہ اس کو خرید کر اس کا مالک ہوا ہو پھر اگر اس نے اس کو ذبح کردیا اور ھبہ کرنے والے نے اپنے ھبہ میں رجوع کرنا چاہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ھبہ بمنزلہ وقف کے ہے، لہذا اگر "موہوب لہ" نے اپنی قربانی کو ذبح کردیا یا اس نے اس کو قربانی کیلئے متعین کردیا تو وہ اس میں رجوع کا حقدار نہ ہوگا جیسے کہ اگر "موہوب لہ" نے غلام کو آزاد کردیا ہو تو اس صورت میں "ھبہ کنندہ" کا حق رجوع ختم ہوجائے گا، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ ذبح کرنے سے جانور کی قیمت میں کمی ہوجاتی ہے اور یہ کمی اس کو رجوع کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔ البتہ قربانی کرنے والے پر کوئی شئی صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ بکرا اس پر "قابل تاوان" نہ تھا، لہذا وہ حکم میں ابتداءً ھبہ ہونے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو ھبہ کردیا یا اس کو ہلاک کردیا تو اس صورت میں اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اور اگر یہی صورت شکار کے بدلے یا سر منڈھوانے کے کفارے یا کسی اور جگہ میں پیش آئے تو گوشت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر ھبہ کنندہ اپنے ھبے میں رجوع کرلے تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس پر صدقہ کرنا ضروری تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو ہلاک کردیا نیز اس لئے بھی کہ اس نے ایک ایسے بکرے کو ذبح کیا جس میں دوسرے کو رجوع کا حق ہو تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے اسے خود دیا ہو اور ھبہ میں رجوع کرنا خواہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے یکساں ہے۔ البتہ جس صورت میں صدقہ کرنا واجب ہو اور جس صورت میں صدقہ کرنا واجب نہ ہو دونوں کے حکم میں فرق ہے۔ اور پہلی صورت کا دونوں میں حکم یکساں ہے۔

اور اگر مرض الموت میں مبتلا مریض نے کوئی بکرا کسی انسان کو ھبہ کیا اور "موھوب لہ" (جس کو بکرا ھبہ کیا گیا تھا) اس نے اس پر قبضہ کرکے اس نے اس کو ذبح کیا پھر ھبہ کنندہ اسی بیماری میں مرگیا اور اس کے سوا اس کے پاس کوئی اور مال موجود نہ ہو تو اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا: وہ چاہیں تو "موہوب لہ" کو زندہ بکرے کی دو تہائی 2/3 قیمت کا ضامن ٹھہراسکتے ہیں اور چاہیں تو ذبح کردہ بکرا کے دو تہائی حصے لے لیں۔ اگر تو انہوں نے "موہوب لہ" کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو موہوب لہ پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ جانور "غصب شدہ" ہوتا اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا جاتا تو اس پر اس کے سوا کوئی شئی واجب نہ ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا۔ اور اگر انہوں نے ذبح شدہ بکرے کے دو تہائی حصے لے لئے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ قیاس یہ ہے کہ وہ زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ "موہوب لہ" کو زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت کا ضامن

ٹھہرایا گیا ہے اور اس سے زندہ بکرے کی ایک تہائی قیمت ساقط ہو گئی ہے، لہذا اس سے اس کے وارث ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت وصول کرلیں گے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے اس کے عوض اسے فروخت کر دیا ہے۔ اور اس کا دو تہائی بکرے کی قیمت کے ساتھ قرض ادا کر دیا ہے اس لیے اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہوگا مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی شئی واجب نہیں۔ اس لئے کہ اس کے وارثوں نے جب ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت لے لی تو انہوں نے موہوب لہ سے ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی لے کر ایک تہائی قیمت سے اسے بری کر دیا، لہذا موہوب لہ پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی اور شئی واجب نہ ہوگی۔ اس مسئلے میں نوادر الضحایا میں امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی گئی ہے کہ وارثوں کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو بکرے کی دو تہائی قیمت کا اسے ضامن ٹھہرائیں اور اس کو اس کا گوشت سونپ دیں اور چاہیں تو اس سے دو تہائی گوشت لے لیں جس میں وہ سب شریک ہونگے۔ اگر انہوں نے اس سے دو تہائی قیمت لے لی تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی اور اگر سب اس میں شریک ہو جائیں گے اور اس سے دو تہائی گوشت لے لیں تو اس پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس کو ذبح کرنے سے قبل اس کا مالک ہو جانے کی بنا پر اس کی قربانی جائز ہوگی۔ واللہ عزشانہ اعلم.

فصل: قربانی، اس سے پہلے بعد کے مستحبات اور مکروہات

(الف) قربانی سے پہلے کے مستحبات

اور اس کے بعد کے

(۱) مستحب یہ ہے کہ جانور کو قربانی سے پہلے چند دن کیلئے باندھ دیا جائے۔ تاکہ اس میں "قربانی" کی استعداد اور گھر والوں کیلئے رغبت پیدا ہو جائے، لہذا اس کیلئے اس میں اجر و ثواب زیادہ ہوگا۔

(۲) "ہدایا" (واحد ہدی) پر قیاس کی رو سے اس کی گردن میں قلادہ ڈالا جائے اور اس کو سجایا جائے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ تمام باتیں اللہ تعالی کی تعظیم کو ظاہر کرتی ہیں اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

ومن یعظم شعائر اللّٰہ فانہا من تقوی القلوب(۱) (اور جو کوئی اللہ تعالی کے شعائر کی تعظیم کرے گا تو بیشک، یہ بات دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے)

(۳) اسے قربان گاہ کی جانب عمدگی کے ساتھ لے جایا جائے نہ کہ سختی کے ساتھ۔

قربانی سے پہلے کے مکروہات حسب ذیل ہیں

(ب) مکروہات: (۱) جانور کو اس کے پاؤں کے ساتھ گھسیٹ کر لے جانا منع ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) اور قربانی کیلئے بکری یا بھیڑ ہونے کی صورت اس کا دودھ نکالنا یا اس کے جسم سے اون اتار کر اس سے نفع اٹھانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا جسم ثواب کا ذریعہ ہے، لہذا اس کے کسی جزو کے ساتھ قربانی ادا کرنے سے قبل نفع اٹھانا جائز

۱۔ الحج (۲۲:۳۲)

نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کو وقت سے قبل ذبح کرلیا گیا تو اس کے گوشت سے نفع اٹھانا ٹھیک نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں دودھ نکالنے اور اون اتارنے سے اس میں کمی ہوجاتی ہے، لہذا اس کے ذریعے (جانور) میں نقصان پیدا کرنا ممنوع ہوگا بعض مشائخ نے یہ بات صرف "نذر" والی بکری میں ہی ثابت کی ہے خواہ اس کا مالک مفلس ہو یا مالدار اگر کسی مفلس نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی ہو تو اس کیلئے یہ حکم ثابت کیا ہے، لیکن اگر وہ بکری یا بھیڑ کسی مالدار نے خریدی ہو تو اس کا دودھ نکالنے اور اون اتارنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں اس کے ساتھ قربانی کا وجوب متعلق ہونے کی بنا پر اس کی قربانی ضروری ہو گئی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے اس کی جگہ کسی اور بکری کے ساتھ قربانی کا قیام جائز نہیں ہے اور جب کوئی جانور اس کے متعین کرنے سے قربانی کیلئے متعین ہوجائے تو اس کے کسی حصے میں رجوع کرنا جائز نہیں بلکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعیین نہیں ہوئی، بلکہ اصل واجب تو اس کے ذمہ ہے اس جانور کے ذریعے تو محض اس کے ذمہ سے وجوب ادا ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی اور جانور بھی اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے، لہذا اس کو ذبح کرنا جائز ہے واجب نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب قربانی کیلئے خرید کی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہو گئی ہو جب تک کہ اس کی جگہ کوئی اور جانور اس کے قائم مقام نہ ہو۔ لہذا جب تک وہ متعین ہو اس کے ساتھ نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کا گوشت قبل از وقت ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا اور اگر اس کے تھنوں میں دودھ ہو اور اس کے مالک کو اندیشہ ہو کہ اگر اس نے اس کا دودھ نہ نکالا تو اس کے تھنوں سے دودھ بہہ پڑے گا۔ تو وہ اس کے تھنوں پر ٹھنڈے پانی کے چھینٹے مارے، تاکہ دودھ چڑھ جائے اور نقصان کا احتمال نہ رہے۔ اور اگر اس نے اس کا دودھ نکالا تو وہ اسے صدقہ کردے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے جانور کا حصہ ہے جو قربانی کیلئے متعین ہو گیا ہے۔ جس کے ذریعے عبادت قربانی انجام پذیر ہوگی، لہذا اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے قبل از وقت اسے ذبح کیا تو اس پر اس کی ہم مثل کا صدقہ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ ذوات الامثال میں سے ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت کو صدقہ کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قیمت عین کی جگہ قائم مقام ہو گئی ہے، یہی حکم اون، اونٹ کے بالوں (وبر) اور ان کی فروخت کا ہے کہ ان کو فروخت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان کو فروخت کردیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قابل نفع اور ایسے مملوکہ مال کی بیع ہے جس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے اور اس کے علاوہ بھی اس میں بیع کی دوسری شرائط پائی جاتی ہیں، لہذا وہ جائز ہوگا، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قربانی بمنزلہ وقف کے ہے اور وقف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا۔

پھر جب امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول پر ان کے نزدیک اس کو فروخت کرنا جائز ہے تو اس پر اس کی جگہ اس کے کسی ہم مثل یا اس سے بہتر جانور کی قربانی کرنا ضروری ہوگا اگر تو اس نے ایسے ہی کیا تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم قیمت والا جانور خریدا تو اس پر دونوں کی قیمتوں میں جو فرق ہے اسے صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور قیمت میں دی ہوئی شئی (ثمن) کی طرف نہ دیکھا جائے گا، بلکہ اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے جانور کو اس سے کم قیمت پر فروخت کیا اور دوسرے جانور کو اس نے اس سے زیادہ قیمت پر خریدا اور دوسرے جانور کی اصل قیمت پہلے جانور سے زیادہ ہو تو اس پر پہلے جانور کی قیمت سے بچی ہوئی رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر قربانی کے جانور نے کوئی بچہ دیا تو اس کی ماں کے ساتھ اس کے بچے کو بھی ذبح کردیا جائے۔ الاصل میں بھی یہی فرمایا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس کی ماں کی قربانی کیلئے تعیین ہو چکی ہے۔ اور شرعی احکام میں بچہ ماں کی صفت پر پیدا ہوتا ہے، لہذا یہ صفت بچے میں منتقل ہوجائے گی۔ جیسے کہ غلامی اور آزادی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت بھی ہے جب بطریق

نذر قربانی کے جانور کی تعیین ہوجائے، مثلاً یہ کہ کسی مفلس نے اسے قربانی کیلئے خرید اہو اور اگر کسی مالدار نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی اور اس نے بچہ دیا تو وہ بچہ ماں کے تابع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں وجوب کی تعیین ہو گئی ہے، لہذا یہ صفت بچے کی طرف منتقل ہوجائے گی، جبکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعیین نہیں ہوئی اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور جانور کی قربانی دینا بھی جائز ہے تو یہی حکم اس کے بچے کا بھی ہے۔

القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کرام رحمھم اللہ فرمایا کرتے تھے کہ بچے کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اس کو صدقہ کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قربانی کا حق اس کی طرف منتقل تو نہیں ہوا، لیکن وہ اس کے ساتھ متعلق ہے تو وہ قربانی والے جانور کے پٹے اور اس کی لگام کی مانند ہوگا پھر اگر اس نے اس کو ذبح کردیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرے اور اگر اس نے اس کو بیچ دیا تو وہ اس کی قیمت صدقہ کردے۔ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کو ذبح کرنا مناسب نہیں ہے، لیکن بعض فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو قربانی کے دنوں میں اس کو ذبح کردے اور اس کی ماں کی طرح اس کا گوشت کھالے اور چاہے تو وہ اسے صدقہ کردے اور اگر اس نے اس کو اپنے پاس روک رکھا تا آنکہ قربانی کے دن بیت گئے تو وہ اس کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اب اس کو ذبح کرنے کا وقت جاتا رہا ہے تو وہ نذر مانی ہوئی بکری کے مانند ہوگا۔

اور المنتقی میں ہے کہ اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا۔ پھر بچے کو ماں سے پہلے قربانی کے دن ذبح کردیا گیا تو جائز ہوگا اور اگر اس نے اس کو عید الاضحی کے دن، مگر طلوع آفتاب سے قبل، صدقہ کردیا تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام محمد رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ہے کہ ان کے نزدیک چھوٹے جانور ہدایا (واحد ہدی) میں داخل ہوتے ہیں، لہذا اس کو ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا تو اس کے بچے کے ساتھ وہی حکم متعلق ہوگا جو اس کی ماں کے ساتھ متعلق ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مرور ایام سے وہ فوت ہوجائے۔

(۳) قربانی کے جانور پر سواری کرنا اس کو استعمال میں لانا ہے۔ اسی طرح اس پر سامان بار کرنا وغیرہ بھی مکروہ ہے۔ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کیا تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا، تاہم اگر اس نے اس میں کوئی نقصان پیدا کردیا تو اس پر اس کے نقصان کے مطابق صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس کے مالک نے اس کو بار برداری کیلئے کسی کو اجرت (کرائے) پر دیدیا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب تو یہ ہے کہ اسے اس کو بار لادنے سے پیدا ہونے والے نقصان کے مطابق تاوان کا مستوجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ المنتقیٰ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو کوئی اونٹنی ھدیہ دی پھر اس نے اس کو اجرت پر دیدی۔ پھر اس نے اس پر کوئی سامان لاد دیا تو اس کا مالک اس کو نقصان پہنچانے کے مطابق تاوان کا مستوجب ہوگا اور اس کی اجرت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

(ب) قربانی کے وقت کے مستحبات اور مکروہات

ان میں سے بعض کا تعلق نفس ذبح سے اور بعض کا آلۂ ذبح سے ہے۔ نفس ذبح سے تعلق رکھنے والے مستحبات کا ہم کتاب الذبائح میں ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ یعنی

(۱) بھیڑ بکری اور گائے میں ذبح کرنا اور اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے۔ اور اس کے برخلاف مکروہ ہے۔

(۲) گلے کی چاروں رگیں مکمل طور پر کاٹنا۔

(۳) جانور کو تیزی سے ذبح کرنا۔

(۴) ذبح حلق کی طرف کرنا نہ کہ گدی کی جانب سے۔

(ج) قربانی کرنے والے کے مستحبات

وہ مستحب امور جن کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، یہ ہیں:

(۱) افضل یہ ہے کہ اگر وہ ایسا کرسکتا ہو تو وہ خود ذبح کرے۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا خود ادا کرنا دوسرے کے ذریعے ادا کرنے سے بہتر ہے، جیسے کہ ساری عبادات میں یہی حکم ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے:

"نبی اکرم ﷺ نے ایک سو اونٹ قربانی کیلئے بھیجے۔ آپ نے چونسٹھ خود ذبح کئے اور پھر چھری حضرت علیؓ کو پکڑادی تو انہوں نے باقی اونٹوں کو ذبح کیا"

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ اچھی طرح ذبح کرسکتا ہو اور وہ اس پر قادر ہو اور اگر وہ اچھی طرح ذبح نہ کرسکتا ہو تو تب کسی اور کو ذمہ داری سونپ دینا زیادہ بہتر ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ایک مرتبہ کھڑے مگر بندھے ہوئے اونٹ کو ذبح کیا تو میں اسے ٹھیک طرح نہ کرپایا قریب تھا کہ میں لوگوں کو ہلاک کردوں اس لئے کہ وہ بھاگ اٹھا تھا، لہذا میں نے اپنے دل میں پختہ ارادہ کیا کہ آئندہ میں اس کی ایک ٹانگ باندھ کر اور اسے اچھی طرح قابو کر کے ذبح کیا کروں گا۔ اور جو شخص اس پر مجھ سے زیادہ قادر ہو وہ اس کا مجھ سے زیادہ اہل ہے۔"

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے چلے ہوئے سینگوں والے دو مینڈھے ذبح کیے حضرت انس ؓ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آنحضرت ﷺ ان کی گردنوں کے اوپر اپنے پاؤں رکھے ہوئے اپنے ہاتھ سے انہیں ذبح کررہے تھے۔ اس وقت آپ کا چہرہ قبلے کی جانب تھا۔ پھر آپ نے پہلا جانور ذبح کیا تو فرمایا:

بسم اللہ اکبر اللھم ھذا عن محمد و آل محمد (اے اللہ اسے محمد اور اس کے خاندان کی طرف سے قبول فرما)

اور جب دوسرا ذبح کیا تو فرمایا:

اللھم ھذا عمن شھد لک بالتوحید وشھدلی بالبلاغ (اے اللہ یہ قربانی ہر اس شخص کی طرف سے قبول فرما جس نے تیری توحید کی اور میری رسالت کی شہادت دی)

(۲) مستحب یہ ہے کہ ذبح کنندہ ذبح کے وقت قبلہ رو ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے۔

(۳) اور اگر وہ خود ذبح نہ کرسکتا ہو تو مستحب یہ ہے کہ وہ اس کا کسی دوسرے مسلمان کو حکم دے اور اگر اس نے کسی کتابی (غیر مسلم) کو کہا تو مکروہ ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

نیز جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا:

یا فاطمہ قومی فاشھدی ضحیتک فانہ یغفر لکبا اول قطرۃ تقطر من دمھا مغفرۃ لکل ذنب اما انہ یجاء بدمھا ولحمھا فیوضع فی میزانک سبعون ضعفا (اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس موجود رہ اس لئے کہ اس کے خون کا پہلا قطرہ گرتے ہی تیری ہر ایک گناہ سے مغفرت ہوجاتی ہے۔ اور جو اس کا خون اور گوشت ہوتا ہے وہ تیرے اعمال کے ترازوؤں میں ستر گنا اضافے کے ساتھ رکھا جائے گا)

حضرت ابو سعید الخدری اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ "یارسول اللہ ﷺ کیا یہ حکم خاص طور پر خاندان نبوت کیلئے ہے؟ اس لئے کہ وہ نیکی اور بھلائی کے اختصاص کیلئے اصل ہیں یا پھر تمام مسلمانوں کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: خاندان نبوت کیلئے خاص طور پر اور باقی مسلمانوں کے عام طور پر یہی حکم ہے۔"

اور حضرت عمران بن الحصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس حاضر رہ۔ اس لئے کہ اس کے پہلے قطرے کے ساتھ ہی ہر وہ گناہ جو تونے کیا ہو گا معاف ہو جائے گا اور پھر تو یہ کہہ:

اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهٗ

(بیشک میری نماز، میری قربانی میری زندگی اور میری موت اللہ تعالی کیلئے ہے جو رب کائنات ہے اور جس کا کوئی شریک نہیں)

پھر یہ دعا مانگے:

اللهم منک ولک صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ له وَبِذَالِكَ أُمِرتُ اَنَامِنَ الْمُسلِمِين)

(اے اللہ تجھ سے اور تیرے ہی لئے ہے میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت اللہ رب العالمین کیلئے ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ مجھے یہی حکم ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں)

جیسا کہ ہم ازیں قبل روایت نقل کر آئے ہیں۔ وہ یہ دعا خواہ بسم اللہ سے قبل پڑھے یا بعد میں دونوں طرح درست ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے دو مینڈھے ذبح کئے اور جب آپ نے انہیں قبلہ رو کیا تو فرمایا:

وجهت وجهي للذى فطر السموت والارض حنيفاً مسلماً اللهم منک ولک عن محمد وامته بسم الله والله اكبر

(میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف پھیرا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں یکسو (حنیفاً) مسلمان ہوں۔ اے اللہ یہ قربانی تیری ہی توفیق سے اور تیرے لئے ہے۔ محمد اور اس کی امت کی جانب سے۔ بسم اللہ واللہ اکبر)

اور حضرت الحسن بن المعتم روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہمراہ عید الاضحی کے دن نماز عید پڑھنے کیلئے نکلا تو جب انہوں نے نماز پڑھ لی تو فرمایا اے قنبر دو مینڈھوں میں سے ایک کو میرے نزدیک لاؤ۔ پھر انہوں نے اس کو اپنے ہاتھ سے پکڑا اسے نیچے لٹایا اور فرمایا:

وجهت وجهي اللذى فطرالسموت والارض حنيفاً وماانامن المشركين. اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهٗ وَبِذَالِكَ أُمِرتُ وَاَنَامِنَ الْمُسلِمِين) بسم الله اللهم منک ولک بسم الله والله اكبر اللهم تقبل من على

(میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں حنیف (اسی کا) ہوں اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت اللہ تعالی کے لئے ہے رب العالمین جو ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ مجھے اسی کا حکم ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔ اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں۔ اے اللہ یہ تیری توفیق سے اور تیرے ہی لئے ہے۔ بسم اللہ واللہ اکبر۔ اے اللہ اسے علی کی طرف سے قبول فرما)

پھر انہوں نے اسے ذبح کیا اور پھر دوسری بار یہی دعا پڑھی۔

(۵) مستحب ہے کہ بسم اللہ کو دعا سے الگ کر کے پڑھا جائے تاکہ اس کے ساتھ دعا مخلوط نہ ہو اور وہ بسم اللہ سے قبل یا اس کے بعد دعا مانگے عین بسم اللہ کے وقت دعا مانگنا مکروہ ہے۔

(د) قربانی کے جانور کے مستحبات

مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور موٹا اور خوبصورت ہو اور خوب بڑا ہو۔ اس لئے کہ وہ آخرت کی سواری ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

عظموا ضحایاکم فانھا علی الصراط مطایاکم (اپنی قربانی کے جانوروں کو خوب پالا کرو کیونکہ وہ پل صراط پر تمہاری سواریاں ہیں)

اور سواری جتنی فربہ اور بڑی ہوگی اتنی ہی وہ پل صراط پر سے گزرنے پر زیادہ قادر ہوگی۔ بھیڑ بکریوں میں افضل یہ ہے کہ وہ سیاہ وسفید رنگت والا، سینگوں والا اور پلا ہوا، (دوسال کا) مینڈھا کا ہو۔ اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے:
"نبی اکرم ﷺ نے دو سیاہ وسفید رنگت اور سینگوں والے خوب پلے ہوئے بڑے اور موٹے مینڈھے ذبح کئے" روایت میں مستعمل لفظ الاقرن سے مراد وہ جانور ہے جس کے سینگ بڑے ہوں اور املح سے مراد سفید رنگت والا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دم العفراء یعدل عنداللہ مثل دم السودا وین وان احسن اللون عنداللہ البیاض واللہ خلق الجنۃ بیضاء۔ (سانپ کا خون (قتل) اللہ کے نزدیک دو بچھوؤں کے خون (قتل) کے مساوی ہے اور اللہ کے نزدیک سب سے بہترین رنگ سفید ہے اور اللہ تعالی نے جنت کو سفیدی پر پیدا کیا ہے)

اور الموجوء کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کے خصتین کچل دیئے گئے ہوں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد خصی جانور ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے وہ اس طرح کہ ان سے پوچھا گیا کہ خصی جانور کی قربانی کا کیا حکم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے خصتین نہ ہونے کا اس سے زیادہ نفع گوشت بڑھنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے"

(د) قربانی کے وقت کے مستحبات

(۱) اس موقع پر مستحب یہ ہے کہ قربانی کے دنوں میں سے پہلے دن میں قربانی کرے۔ جیسا کہ ہم صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:
قربانی کے تین دن ہیں پہلا دن سب سے زیادہ افضل ہے۔
نیز اس لئے بھی کہ اس میں نیکی کی طرف جلدی چلنے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اللہ تعالی نے نیکی کی طرف سبقت لے جانے والوں کی تعریف وتوصیف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

اولائک یسارعون فی الخیرات وھم لھا سابقون(۱) (یہی وہ لوگ ہیں جو نیکیوں میں جلدی کرتے اور یہی کے آگے نکل جاتے ہیں)

نیز فرمایا:

سارعوا الی مغفرۃ من ربکم(۲) (اور جلدی کرو اپنے رب کی مغفرت کی طرف)

یعنی اس کے سبب کی طرف نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے ان دنوں میں اپنے بندوں کی ضیافت کی قربانیوں کے گوشت کی بنا پر، اپنی طرف نسبت کی ہے، لہذا جلدی گوشت کرنا اللہ تعالی کی مہمانی کو جلد قبول کرنے کے مترادف ہے

۱۔ المومنون (۶۱:۲۳)
۲۔ آل عمران (۱۳۳:۳)

۲- مستحب یہ ہے کہ قربانی دن کے وقت کی جائے اور رات کو قربانی کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح والصیود میں بیان کر آئے ہیں۔

اور قربانی کا افضل وقت دیہات والوں کیلئے سورج طلوع ہوجانے اور اچھی طرح روشن اور واضح ہوجانے کے بعد کا ہے جبکہ دن کے ابتدائی حصہ کے آثار اچھی طرح واضح ہوجائیں، واللہ عزوجل اعلم.

(ھ) آلۂ قربانی سے متعلق مستحبات

اس کے مستحبات وہی ہیں جن کا ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں- جن میں سے آلۂ ذبح کا اچھی طرح تیز ہونا بھی شامل ہے۔

(و) ذبح کے بعد کے مستحب امور

(۱) مستحب یہ ہے کہ ذبح کے بعد اتنا انتظار کیا جائے کہ مذبوحہ جانور کے تمام اعضاء ٹھنڈے اور پرسکون ہوجائیں اور اس کے پورے بدن سے جان نکل جائے، اس کے ٹھنڈا ہونے سے قبل حرام مغز نکالنا یا اس کی کھال کھینچنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں بیان کر آئے ہیں۔

(۲) مستحب ہے کہ قربانی کرنے والا خود بھی اپنی قربانی کا گوشت کھائے، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

فکلوا منها

(پس تم کھاؤ اس میں سے)

نیز اس لئے بھی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی اس روز اللہ تعالی کا مہمان ہے، لہذا اسے اللہ جل شانہ کی ضیافت سے کھانا چاہیے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قربانی کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا گوشت اس کے مالک کیلئے کھانا بالاجماع جائز ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت مالک کیلئے بالاجماع کھانا جائز نہیں۔ اور تیسری قسم کے گوشت کا حکم مختلف فیہ ہے۔ پہلی قسم کا گوشت تو قربانی کا گوشت ہے، خواہ قربانی نفل ہو یا بطور نذر یا ابتداء سے ہی واجب ہو- دوسری قسم اس قربانی کے گوشت کی ہے جو محصور ہوجانے، حالت احرام میں شکار کرنے یا حالت احرام میں کوئی ممنوعہ کام مثلاً سر منڈھوانے، سلا ہوا کپڑا پہن لینے یا وقوف عرفہ کے بعد مجامعت کر لینے وغیرہ کے سبب بطور کفارہ واجب ہوئی ہو، اسی طرح اگر کسی نے جانور ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ تیسری قسم ایسی قربانی کے گوشت کی ہے جو تمتع اور قران کی بنا پر واجب ہو- ہمارے نزدیک اس کا گوشت قربانی کرنے والا خود بھی کھا سکتا ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کیلئے خود کھانا جائز نہیں- یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ہے۔

پھر ہر وہ قربانی جس کے گوشت کا کھانا مالک کیلئے جائز ہے، اس پر ضروری نہیں کہ وہ ذبح کرنے کے بعد سارے کے سارے گوشت کو صدقہ کردے- اگر ایسا ہوتا تو اس کیلئے اس میں سے کھانا جائز نہ ہوتا اور ہر وہ قربانی جس میں سے اسے کھانا جائز نہیں ذبح کے بعد اس کے تمام گوشت کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ بصورت دیگر یہ عمل گوشت کے ضیاع کا سبب بن جائے گا- اور اگر ذبح کے بعد گوشت کسی وجہ سے تلف ہوجائے تو دونوں صورتوں میں اس پر کوئی تاوان نہیں- پہلی قسم میں تو ظاہر ہے، رہی دوسری قسم تو اس میں اس لئے کہ یہاں گوشت اس کے کسی عمل کے بغیر تلف ہوا ہے، لہذا اس پر اس کی ضمان نہ ہوگی، اور اگر اس نے اس کو خود تلف کیا- پھر اگر تو دوسری قسم کی قربانی ہو تو وہ اس کی قیمت صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی شئی تلف کی ہے جو صدقہ کیلئے متعین تھی، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا- اور اگر وہ پہلی قسم کی قربانی ہو تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا- اور اگر اس نے اس کو فروخت کردیا تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی، خواہ وہ پہلی قسم کی قربانی ہو یا دوسری قسم کی اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور مستحب ہے کہ وہ اپنی قربانی کا گوشت خود بھی کھائے، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے:

فکلوا منھاواطعموا البائس الفقیر(۱) (پس تم بھی کھاؤاور مفلوک الحال اور محتاج کو بھی کھلاؤ)

اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا ضحی احدکم فلیاکل من اضحیتہ ویطعم غیرہ- (جب تم میں سے کوئی شخص قربانی کرے تو اسے چاہیے کہ اپنی قربانی میں سے خود کھائے اور دوسرے کو بھی کھلائے)

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنے غلام عنبر سے اس وقت جب انہوں نے دو مینڈھے ذبح کر لئے فرمایا تھا اے عنبر میرے لئے ان دونوں میں سے ایک ایک ٹکڑا کاٹ لو اور پھر انہیں ان کی کھالوں سریوں اور پایوں سے سمیت صدقہ کردو"

(۳) افضل یہ ہے کہ ان کے گوشت کا ایک تہائی حصہ صدقہ کرے، ایک تہائی حصہ اپنے رشتہ داروں اور اپنے دوستوں کی ضیافت کیلئے رکھے اور تیسرا حصہ اپنے گھر کیلئے رکھ چھوڑے۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

فکلوامنھاواطعموا القانع والمعتر(۲) (پس تم ان میں سے کھاؤ اور قناعت سے بیٹھ جا اپنے والے اور سوالکرنے والے کو بھی کھلاؤ)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واطعموا البائس الفقیر(۳) (اور درماندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)

اور فرمان نبوی ہے:

کنت نھیتکم عن لحوم الاضاحی فکلوا منھاوادخروا (میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا سو اب تم خود بھی کھاؤ اور بچا کے بھی رکھو)

لہذا قرآن مجید اور سنت نبویہ دونوں سے ثابت ہوا کہ مستحب طریقہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ عید الاضحی کا دن قربانیوں کے گوشت کی بنا پر اللہ تعالی عزشانہ کی ضیافت اور مہمانداری کا دن ہے، لہذا اس میں سب لوگوں کو شامل کرنا مستحب ہوگا اور وہ اس گوشت کو فقیر اور غنی (مالدار) دونوں کو کھلائے۔ اس لئے کہ ان ایام میں یہ دونوں طبقے اللہ تعالی کے مہمان ہوتے ہیں۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ تمام گوشت کسی کو ھبہ کردے اور اگر اس نے تمام گوشت کو صدقہ کردیا تو وہ بھی جائز ہوگا اور اگر اس نے تمام گوشت اپنے لئے روک لیا تو وہ بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اصل قربانی تو خون بہانا ہے۔ جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا تو نفل ہے۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس تمام کو اپنے لئے تین دن سے زیادہ کیلئے ذخیرہ کرلے۔ اس لئے کہ اس کی ابتدائی زمانہ اسلام میں ممانعت تھی پھر یہ حکم نبی اکرم ﷺ کی روایت سے منسوخ ہوگیا:

انماکنت نھیتکم عن امساک لحوم الاضاحی فوق ثلاثۃ ایام الافامسکوامابدالکم (میں نے تمہیں قربانیوں کا گوشت تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا اب جب تک رہ سکے تم اسے رکھ سکتے ہو)

۱- الحج (۲۸:۲۲)
۲- الحج (۳۶:۲۲)
۳- الحج (۲۸:۲۲)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

انمانهيتكم لاجل الرافة دون حضرة الاضحى الاان اطعامها والتصدق افضل.

(میں نے تمہیں قربانی کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں ازراہ شفقت ذخیرہ کرنے سے روکا تھا تاہم اب بھی دوسروں کو کھلانا اور صدقہ کرنا افضل ہے)

لیکن اگر متعلقہ شخص صاحب عیال اور فی الوقت مالدار نہ ہو تو اس صورت میں اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس گوشت کو اپنے اہل خانہ کو کھلائے اور ان کیلئے گوشت کی فراخی رکھے۔ اس لئے کہ اس کی اور اس کے اہل خانہ کی حاجت دوسروں کی حاجت سے مقدم ہے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایاہے:

ابداء بنفسک ثم بغیرک

(اپنے آپ سے شروع کرو پھر دوسروں کو دو)

اور اس کو ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال، اس کی چربی، اس کے گوشت، اس کے سری پایوں، اس کی اون، اس کی پشم اور اونٹ ہونے کی صورت میں اس کے بالوں اور اس کے دودھ کو، جو اس سے دھویا جائے کسی ایسی شئی کے عوض فروخت کرنا جس سے اس کی ذات (عین) کو خرچ کئے بغیر استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً درہم، دینار اور دوسری ماکولات ومشروبات وغیرہ کے لئے یہ جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ گوشت بنانے والے اور ذبح کرنےوالے کی اجرت اسی میں سے ادا کرے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا:

من باع جلداضحيته فلا اضحيته

(جس نے اپنی قربانی کی کھال فروخت کی، اس کی قربانی جائز نہیں)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا:

تصدق بجلالهاوخطامهاولاتعسى اجرالجزارمنها

(تو اس کی رسی اور اس کی نکیل بھی صدقہ کردے اور ذبح کرنےوالے کی اس میں سے اجرت نہ دے)

اور مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا تھا:

"جب تم ذبح کرو تو اپنی قربانیوں کا گوشت اور ان کی کھالیں فروخت نہ کرو اور ان کا گوشت کھاؤ اور کھال سے نفع اٹھاؤ"

نیز اس لئے بھی کہ یہ تمام اشیاء اللہ تعالی کی ضیافت میں سے ہیں جن کے ساتھ اس نے اپنے بندوں کی ضیافت کی ہے۔ اور مہمان کو مہمانی کے طور پر دیئے جانے والے سامان کو فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کوئی شئی فروخت کردی تو امام ابوحنیفہ اورامام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع نافذ ہوجائے گی، مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگی۔ جیسا کہ ذبح سے قبل کے احکام کے تحت ہم نے بیان کیا اور وہ اس کی قیمت کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس کی قربانی ہوگئی ہے، لہذا وہ اسے صدقہ کردے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے ممنوع طریقے پر اس سے استفادہ کیا ہے، جو استفادہ ایک طرح کے خبث سے خالی نہیں ہے، لہذا اس کو دور کرنے کا ذریعہ صدقہ ہے۔

اپنے گھر میں قربانی کی کھال سے استفادہ کرنا جائز ہے۔ مثلاً اس کی وہ مشک بنالے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کے گوشت سے نفع اٹھانا جائز ہے تو اس کی کھال سے بھی نفع اٹھانا جائز ہوگا۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ ان اشیاء کو کسی ایسی شئی کے بدلے فروخت کردے جس کی اصل صورت کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، مثلاً گھریلو سامان، چمڑے کے برتن اور چھلنی وغیرہ۔ اس لئے کہ بدلے کے طور پر لی ہوئی ایسی شئی جس کی ذات کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے اصل شئی کے قائم مقام ہے جس سے یہ سمجھا جائے گا اصل شئی (مبدل منہ) معنوی طور پر موجود ہے، جیسے گویا بذات خود کھال سے استفادہ کیا جارہا ہو۔ بخلاف درہموں اور دیناروں کے عوض اس کی بیع کے، اس لئے کہ یہ ایسی اشیاء ہیں جن سے ان کو قائم رکھتے ہوئے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ کھال کے قائم مقام ہوں گے، جس کی بنا پر معنوی طور پر کھال موجود نہ رہے گی۔ واللہ تعالی عزشانہ اعلم۔

کتاب النذر

نذر کا بیان

اس کتاب کے تحت تین عنوانات پر بحث ہوگی یعنی:

(۱) نذر کے رکن،

(۲) شرائط رکن اور

(۳) نذر کے حکم پر

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) نذر کے رکن کا بیان

نذر کا رکن وہ صیغہ (جملہ) ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو جو اس کا یہ قول ہے کہ مجھ پر اللہ تعالی کے لیے فلاں شئی ضروری ہے" یا مجھ پر اللہ کیلئے فلاں شئی ہے" (لله علی كذا او علی كذا) یا فلاں شئی "ھدیہ" یا "صدقہ" ہے یا میرا پورا مال "صدقہ" ہے، یا جس کا میں مالک ہوں وہ سب "صدقہ" ہے۔ وغیرہ ذلک۔

فصل: شرائط رکن کا بیان

رکن نذر کی متعدد شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق نذر ماننے والے سے، بعض کا منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) سے اور بعض کا تعلق نفس رکن سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) نذر ماننے والے کی شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق نذر ماننے والے کی ذات سے ہے وہ اس کی اہلیت کی شرائط ہیں، یعنی

(۱) اس کا عاقل اور (۲) اس کا بالغ ہونا۔

لہذا کسی دیوانے اور بے سمجھ بچے کی نذر صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ نذر کے ذریعے منذور بہ (نذر مانی گئی شئی) کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور یہ دونوں اشخاص وجوب کے اہل نہیں ہیں، اسی طرح سمجھدار بچے کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ شرعی احکام کے وجوب کا اہل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے شریعت کی طرف سے اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے تو اسی طرح نذر سے بھی اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس کا وجوب تو کسی اہل شخص کی جانب سے، صحیح جگہ میں خود پر کوئی شئی واجب کرنے والے جملے کی وجہ سے اللہ تعالی کی طرف سے اس کے واجب کرنے کی بنا پر ہے نہ کہ بندے کے واجب کرنے کی بنا پر، کیونکہ بندے کو خود پر وجوب کا حق حاصل نہیں ہوتا اور یہ صیغہ (جملہ) تو اللہ تعالی کے وجوب کی بنا پر ہے۔

(۲) اس کا مسلمان ہونا

لہذا کافر کی نذر صحیح نہ ہوگی حتی کہ اگر اس نے نذر مانی اور پھر وہ مسلمان ہوگیا تو اس کو اس نذر کا پورا کرنا ضروری نہ ہوگا یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا ظاہر مسلک ہے۔ اس لیے کہ "منذور بہ" کا عبادت ہونا نذر کی صحت کی شرائط میں

سے ہے،اور کافر کے کسی فعل کو "عبادت" نہیں کہا جاسکتا۔

رہا نذر ماننے والے کا آزاد ہونا تو وہ اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے نہیں، لہذا غلام کا نذر ماننا بھی درست ہے۔ پھر اگر "منذور بہ" (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) دینی عبادات میں سے ہو، جیسے نماز، روزہ وغیرہ، تو وہ اس پر فورا واجب ہوجائے گی اور اگر مالی عبادات سے اس کا تعلق ہو، جیسے غلام کی آزادی دوسرے کو کھانا کھلانا وغیرہ تو یہ امور اس پر اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہونگے، کیونکہ وہ اس وقت ملکیت رکھنے کا اہل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا: اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ "ھدی" ہوگی"۔ یا اس نے کہا "اگر میں نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد ہوگا"۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے اس پر اس کا وجوب اس کی آزادی کے بعد ہوگا۔ رہا اس کا سنجیدہ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے، جیسے کہ قسم میں یہی صورت ہے۔ یہی حکم ھزل اور مذاق میں نذر ماننے کا ہے۔ واللہ عزشانہ اعلم۔

(ب) منذور بہ سے متعلقہ شرائط

اس کی شرائط متعدد ہیں:

(۱) اس کا شرعاً جائز ہونا: لہذا کسی ایسی شئی کی نذر ماننا جو شرعاً جائز نہ ہو درست نہیں ہے، جیسے کہ اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر رات کا روزہ یا کسی ایسے دن کا روزہ جس میں میں نے کچھ کھایا ہو واجب ہے" یا جیسے کہ عورت کہے "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں اپنے حیض کے دنوں کے روزے رکھوں"، تو چونکہ رات روزے کا محل نہیں ہے اور کھانا حقیقت میں روزے کے منافی ہے۔ اسی طرح حیض کا آنا بھی شرعاً اس کے منافی ہے، کیونکہ حیض ونفاس سے پاک وصاف ہونا شرعی روزے کیلئے شرط ہے، لہذا ایسی نذر درست نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے کل کا روزہ واجب ہے" مگر اگلے روز اس کو حیض آگیا یا اس نے کہا "جس دن فلاں شخص آئے گا مجھے پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" پھر وہ شخص جس دن آیا اس دن اس کو حیض آیا ہوا تھا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ایک روزہ کی قضاء ضروری ہوگی، یہ مسئلہ بھی روزے کے مسائل میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر اس نے کہا مجھ پر اللہ تعالی کیلئے اس دن کا روزہ ضروری ہے جس دن فلاں شخص آئے گا" پھر وہ شخص دن کے وقت آیا تو پھر اگر وہ زوال اور اس کے کچھ کھانے پینے سے قبل آگیا تو اس پر اس دن کا روزہ ضروری ہوگا اور اگر وہ زوال کے بعد آیا یا اس وقت آیا جب اس نے کچھ کھا یا پی لیا تھا تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے خود پر ایک ایسے دن کا روزہ واجب کیا ہے جو ایک خاص وصف سے موصوف ہے، یعنی جس دن میں مذکورہ شخص کا آنا پایا جائے گا مگر اس کے آنے سے پہلے اس کا اسے کچھ پتہ نہ تھا اور اس کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ بھی نہ تھا، لہذا جب تک ویسی صفت والا دن نہ پایا جائے اس وقت تک اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ اور دن کا آنا اس کے آنے سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس تخریج کے مطابق روزے کا وجوب اس کے آنے سے مشروط ہوگا اور ایسے دن میں روزہ جس میں ابھی سورج ڈھلا نہ ہو اور نہ اس نے ابھی کچھ کھایا ہو، ممکن ہے، جیسے کہ اگر اس نے اسی دن کے متعلق نذر مانی ہو تو اس پر فوری روزہ ضروری ہوجاتا ہے، لیکن اس کے کچھ کھا پی لینے یا سورج ڈھل جانے کے بعد روزہ رکھنا ممکن نہیں، لہذا اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، بخلاف قسم کے، چنانچہ اگر وہ کہے "بخدا میں اس دن ضرور روزہ رکھوں گا جس دن فلاں

شخص آئے گا" پھر وہ شخص اس وقت آیا جب سورج ڈھل گیا تھا یا اس نے کچھ کھایا پی لیا تھا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ نذر کی صورت میں مشروط فعل اللہ تعالی کا حق ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے، کیونکہ بندے کی طرف سے وجوب کا سبب پائے جانے کی بنا پر اس کا وجوب اللہ تعالی کی طرف سے ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ اور دوسری مقصود بالذات عبادتیں یکساں ہونگی، جبکہ قسم کی صورت میں تو مشروط فعل فی نفسہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ اصل واجب تو اللہ تعالی کے نام کی عزت وحرمت کو پامال کرنے سے بچانا ہے اور مذکورہ فعل تو قسم کے پورا کرنے کی ضرورت کیلئے واجب ہوتا ہے اور قسم کی تکمیل کی یہ ضرورت بھی اللہ تعالی کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانے کی بنا پر ہے، اس لئے اس کے وجوب کیلئے "علم" کا ہونا ضروری نہ ہوگا تو چونکہ دلیل وجوب یعنی متعلقہ شخص کی آمد سے قبل قسم کی تکمیل اور اللہ تعالی کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانا پہلے ہی ثابت شدہ ہے، لہذا اس پر اس دن کے آنے سے قبل، جس میں اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی ہے، قسم کی تکمیل ضروری ہوچکی تھی، اگرچہ اسے اس بات کا علم نہ تھا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا۔ اس طرح کہ اس نے کچھ کھالیا یا وہ نذر پوری کرنے سے رکا رہا تا آنکہ سورج ڈھل گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ نیکی کا حصول فوت ہوگیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شئی عبادت (یا ذریعہ ثواب) ہو، لہذا جو شئی بالکل ہی عبادت نہ ہو، جیسے گناہوں کے ساتھ نذر ماننا مثلاً وہ یہ کہے "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں شراب پیوں یا فلاں شخص کو قتل کروں یا اس کو ماروں یا اس کو گالی دوں" وغیرہ تو ایسے کاموں کی نذر ماننا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

لانذر فی معصیۃ اللہ (اللہ تعالی کی نافرمانی میں نذر ماننا جائز نہیں)

نیز ارشاد فرمایا:

من نذر ان یعصی اللہ تعالی فلا یعصہ (جس نے شخص نے اللہ تعالی کی نافرمانی کی نذر مانی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)

نیز اس لئے بھی کہ نذر کا حکم متعلقہ شئی (منذور بہ) کا وجوب ہے اور کسی گناہ کا واجب ہونا محال ہے۔ اسی طرح کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے مباح کاموں کی قسم کھانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہ افعال عبادت ہونے سے متصف نہیں ہیں، کیونکہ ان میں کرنے اور نہ کرنے کے دونوں پہلو یکساں ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "مجھ پر میری بیوی کی طلاق" تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ طلاق "ثواب" کا کام نہیں ہے لہذا وہ نذر کی بنا پر واجب نہ ہوگی، لیکن کیا اس صورت میں اس کے ذریعے طلاق واقع ہوجائے گی، اس پر ہم انشاء اللہ تعالی آئندہ بحث کریں گے۔

(۴) منذور بہ عبادت کا مقصود بالذات ہونا

لہذا مریضوں کی عیادت، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنے، وضو کرنے، غسل کرنے، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے، اذان کہنے، رباط اور مساجد بنانے وغیرہ کی نذر ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ گو یہ تمام امور عبادت ہیں، لیکن یہ تمام افعال عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہیں، البتہ نماز، روزے، حج، عمرے، ان دونوں کے لئے احرام باندھنے، غلام کی آزادی، اونٹ اور ھدی کی قربانی کرنے اور اعتکاف وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام افعال عبادات میں مقصود بالذات ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من نذر ان یطع اللہ تعالی فلیطعہ (جس کسی نے اللہ تعالی کی اطاعت کیلئے نذر مانی وہ اللہ تعالی کی اطاعت کرے)

نیز فرمایا:

من نذر وسمی فعلیہ وفاؤہ بما سمی (جس شخص نے نذر مانی اور کسی خاص کام کا نام لیا تو اس پر اسی کام کو پورا کرنا ضروری ہوگا)

لیکن اس فہرست سے ان کاموں کو مستثنیٰ کر لیا گیا ہے، جو بالکل عبادت نہیں یا وہ جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہیں۔ ان دونوں اقسام کے علاوہ باقی معاملات میں اصل حالت پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے یہاں پر ایک اصول نکالا ہے۔ وہ یہ کہ جس عمل کی فرائض میں کوئی مثال موجود ہو اس کی نذر ماننا جائز ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اعتکاف کے سوا نماز، روزے وغیرہ قسم کے افعال کی فرائض میں مثالیں موجود ہیں، لیکن جس عمل کی فرض میں کوئی مثال موجود نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز نہیں، جیسے مریض کی عیادت کرنا، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنا اور مسجد میں داخل ہونا وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نذر بندے کا اپنی طرف سے خود پر کوئی شئی واجب کرنا ہے، لہذا اس کا اعتبار اللہ تعالیٰ کی جانب سے وجوب پر ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا کہ "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یوم النحر (دس ذوالحجہ) یا ایام تشریق کا روزہ رکھنا واجب ہے" تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی، مگر وہ اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں قضا کرے۔ مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایک گناہ والے کام کی نذر مانی ہے، کیونکہ ایام تشریق میں روزہ رکھنا گناہ ہے جو نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

الا لاتصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب (آگاہ ہو جاؤ ان دنوں میں روزہ نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے کے دن ہیں)

اور جس کام سے روکا گیا ہو وہ عمل نافرمانی (معصیت) ہوتا ہے اور کسی گناہ والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دنوں میں روزہ شروع کر لینے سے بھی واجب نہیں ہوتا اور اس کو توڑ دینے سے اس کی قضاء ضروری نہیں، چنانچہ اگر کسی نے روزہ رکھا ہوا ہو اور دن میں روزہ کھول لے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے ایک "مقصود بالذات" عبادت کی نذر مانی ہے لہذا اس کی نذر درست ہوگی۔ جیسے کہ اگر وہ ان دنوں کے علاوہ دوسرے دنوں میں ایسی ہی نذر مانتا تو تب یہی حکم ہے، اس کا ثبوت نص (حدیث) کی دلالت النص اور قیاس سے ہوتا ہے نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے:

الصوم لی وانا اجزی به (روزہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا)

کہ اس جگہ آپ نے دونوں میں فرق نہیں کیا۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ روزہ، تقویٰ، شکر اور فقراء سے غمخواری کا ذریعہ ہے۔ وہ اس طرح کہ روزے دار حالت روزہ میں حلال کاموں (کھانے پینے) سے بچتا ہے تو حرام کاموں سے تو وہ بدرجۂ اولیٰ بچے گا۔ اور اس پر بھوک اور پیاس کی جو سختی آتی ہے اس سے وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی قدر جان لیتا ہے جو اسے شکر الٰہی پر آمادہ کرتی ہے۔ اور اسے فقراء کے ساتھ نیکی کرنے کی رغبت بڑھتی ہے، کیونکہ اس طرح اسے بھوک اور فقر میں مبتلا لوگوں کی تکلیف کا اندزہ ہو جاتا ہے۔ اور ان دنوں کے روزوں میں بھی یہ سارے پہلو موجود ہیں۔ اور یہ ایسے کام ہیں جواز روئے عقل مستحسن ہیں، رہی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت تو وہ ان کاموں میں شامل نہیں جو از روئے عقل مستحسن ہوں، اس لئے کہ دونوں میں تناقض ہے، لہذا اس ممانعت کو ایسے افعال پر محمول کیا جائے گا جو عقلاً مستحسن نہ ہوں، تاکہ احکام خداوندی کو باہمی تناقض سے بچایا جائے اور تمام دلائل پر عمل ممکن ہو سکے۔

رہا شروع کرنے سے ان کی قضا کا ضروری نہ ہونا تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو یہ درست نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شروع کرنے سے ان ایام کا روزہ واجب ہو جاتا ہے، لیکن افطار کر لینے سے اس کی قضا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نفلی روزوں کی تکمیل کا حکم ادا کیئے گئے روزے کو باطل ہونے سے بچانے کی بنا پر

ہے۔ جس کی حکمت یہ ہے کہ کسی عمل کا ابطال حرام ہے۔ لیکن یہاں صاحب حق یعنی اللہ تعالی اس کے باطل کرنے پر راضی ہے لہذا اس کو باطل کرنا حرام نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی اور قضاء کا وجوب تکمیل کی ضرورت کیلئے ہے، لہذا جب وہ روزہ رکھنے سے لازم نہیں ہوا تو تکمیل بھی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا کہ "مجھ پر اللہ کیلئے بیت اللہ یا کعبہ معلی یا مکہ مکرمہ یا مکہ تک چلنا لازم ہے" تو اس پر یہ پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا۔ البتہ اگر وہ چاہے تو راستے میں سوار ہوسکتا ہے اور اس سواری کی بنا پر اس پر ایک چھوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مقامات دو طرح کے ہیں: قسم اول ایسے مقامات کی ہے جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا درست ہے۔ یہ بیت اللہ شریف کے علاوہ دوسرے مقامات ہیں۔ مثلاً مسجد نبوی، مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) اور دنیا کی دیگر مساجد اور مقامات، دوسری قسم ایسے مقامات کی ہے، جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں۔ ان میں "حرم" کا علاقہ شامل ہے جو مکہ مکرمہ پر اور مکہ مکرمہ مسجد حرام پر اور مسجد حرام بیت اللہ شریف پر مشتمل ہے۔ تو نذر ماننے والے نے یا تو بیت اللہ شریف کی نذر مانی ہوگی یا کعبہ کی یا پھر مکہ یا حرم یا مسجد حرام میں جانے کی، وہ الفاظ جو اس نذر کو اس پر واجب کرتے ہیں ان میں مشی (پیدل چلنے)، خروج (نکلنا) ، سفر کرنے، سوار ہونے، ذھاب جانے اور ایاب لوٹنے وغیرہ کے یا ان سے مشابہ الفاظ داخل ہیں۔ پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی فعل خود پر لازم کیا اور اسے کسی ایسے مقام کیطرف منسوب کیا جس میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہو تو اس صورت میں اس کا اس پر وجوب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے محض ایک جگہ سے دوسرے جگہ جانے کو خود پر واجب کیا ہے، جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہے اور جو فعل عبادت نہ ہو اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے یہ نذر مانی ہے کہ جب مکہ مکرمہ آپ کیلئے فتح ہوگیا تو میں دو سو رکعتیں سو مساجد میں ادا کروں گی اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو ایک ہی مسجد میں یہ رکعات پڑھ لے۔" کہ آنحضرت ﷺ نے مختلف مسجد میں اس کے نماز پڑھنے کی نذر ماننے کو درست قرار نہ دیا۔ یاد رہے کہ نذر کا حکم یمین (قسم) کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ اگر ان الفاظ کے ساتھ اس نے قسم کھائی تو وہ واقع ہوجائے گی۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "خدا کی قسم میں لازماً فلاں جگہ جاؤں گا" یا میں بالضرور سفر کروں گا" وغیرہ تو اس کی قسم درست ہوگی، کیونکہ قسم کے درست ہونے کیلئے محلوف علیہ (جس کی قسم کھائی گئی ہو) کا عبادت ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ عبادت اور غیر عبادت دونوں میں جائز ہوتی ہے بخلاف نذر کے۔

اور اگر اس نے ان الفاظ سے کسی ایسے مقام میں داخل ہونے کی نذر مانی جس میں بغیر احرام کے داخل ہونا صحیح نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے پیدل چلنے (مشی) کے سوا کوئی اور فعل خود پر واجب کیا ہو تو اس کی نذر درست نہ ہوگی اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ محض ایک مقام سے دوسرے مقام تک جانا فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے اور اگر اس نے اس کی طرف پیدل چلنے (مشی) کو خود پر لازم کیا تو اگر تو اس نے ان جگہوں کے علاوہ کسی اور جگہ کا ذکر کیا جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں یعنی کعبہ معلی، بیت اللہ شریف، مکہ مکرمہ، یا مسجد حرام اور حرم تو تب بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اس نے خود پر صفا و مروہ تک جانے یا مسجد خیف" وغیرہ کی طرف جانے کی نذر مانی، جو حرم ہی کے علاقے میں واقع ہیں، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نذر درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے کعبہ معلی اور بیت اللہ شریف کا ذکر کیا یا اس نے مکہ مکرمہ یا مکہ کا ذکر کیا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ چاہے تو سوار ہوجائے، لیکن اس کے سوار ہونے کی بنا پر اس پر ایک چھوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی، یہ استحسان

ہے۔اور قیاس یہ ہے کہ اس کا سوار ہونا جائز نہ ہو۔قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ "نذر کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس فعل کی نذر مانی گئی ہو (منذور بہ) وہ بذات خود مقصود بالذات عبادت ہو اور محض پیدل چلنا تو کوئی عبادت نہیں ،عبادت تو "احرام" باندھنا" ہے، جو یہاں مذکور نہیں۔ اسی لئے لفظ "مشی" (پیدل چلنے) کے علاوہ کسی اور لفظ سے نذر ماننا درست نہیں ہوتا۔استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک یہ لفظ احرام باندھنے سے کنایہ ہے۔ وہ اسے بطریق کنایہ "احرام" کے خود پر لازم کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے، بغیر اس کے کہ وہ اس میں کنایہ کی کوئی وجہ سمجھیں، جیسے کہ اس کا یہ کہنا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں حطیم کعبہ سے اپنے کپڑے ماروں" کہ ایسا کہنا اہل عرب کے ہاں وجوب صدقہ سے عبارت ہے اور "احرام باندھنا" حج یا عمرہ کیلئے ہوتا ہے، لہذا اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک فعل لازم ہوگا، بخلاف باقی الفاظ کے، اس لئے کہ اہل عرب میں ان الفاظ سے "احرام" کو خود پر لازم کرنے کی عادت نہ تھی۔اور اس بارے میں اصل اعتبار عربوں کے عرف اور ان کی عادت کا ہوتا ہے، اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس پر پیدل چلتے ہوئے ایسا کرنا ضروری ہوگا۔اس لئے کہ اس نے خود پر پیدل چلنا لازم کیا ہے اور اس میں زیادہ ثواب ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من حج ماشیاًبکل خطوۃ حسنۃ من حسنات الحرم قیل وماحسنات الحرم قال علیه السلام واحدۃبسبعمائه

(جس نے پیدل حج کیا تو اسے حرم کی نیکیوں میں سے ہر قدم کے بدلے میں نیکیاں ملیں گی پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ حرم کی نیکیاں کیا ہیں؟ فرمایا ایک کے بدلے سات سو)

لہذا اس کا خود پر پیدل چلنے کو نذر کے ساتھ لازم کرنا درست ہوگا، جیسے کہ روزوں میں دو مسلسل روزے رکھنے کی نذر ماننا۔چنانچہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ پیدل چلے تا آنکہ وہ طواف زیارت کرلے۔اس لئے کہ اسی سے ارکان حج سے فراغت ہوتی ہے۔تاہم اگر وہ سوار ہوجائے تو اس کے سوار ہونے کی بنا پر وہ ایک چھوٹا جانور ذبح کرے۔اس لئے کہ مروی ہے کہ:

حضرت ابو سعید الخدریؓ کی بہن نے پیدل حج کی نذر مانی تو نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے فرمایا "اللہ تعالی تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے تو اپنی بہن سے کہہ کہ وہ سوار ہو کر جائے اور بعد میں کوئی قربانی کردے"

اور وہ جو بعض روایات میں مروی ہے کہ:

عقبہ بن عامر الجہنی نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری بہن نے بغیر دوپٹہ لئے پیدل حج کرنے کی نذر مانی ہے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی تمہاری بہن کو اذیت دینے سے بے نیاز ہے ہلے چاہئے کہ وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا وغیرہ ذبح کردے"

بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

"عقبہؓ بن عامر الجہنی کی بہن نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ بیت اللہ شریف تک ننگے پاؤں پریشان حال ہو کر جائے گی۔عقبہؓ نے اس کا آنحضرت ﷺ سے تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا اللہ تعالی تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے۔ اسے کہو وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا ذبح کردے: وہ چاہے تو حج کا احرام باندھ لے اور چاہے عمرہ کا"

اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جس شخص نے خود پر پیدل حج کرنا لازم کیا وہ حج کرے اور سوار ہو کر جائے اور اپنے سوار ہونے کی بنا پر کوئی بکرا ذبح کرے"

یہ الاصل کی روایت ہے اور اس میں کعبہ معلی، بیت اللہ، مکہ مکرمہ اور بکہ کے تمام الفاظ یکساں ہیں اس لئے کہ ان میں سے

ہر ایک لفظ دوسرے لفظ کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "فلاں شخص بیت اللہ تک گیا" یا کعبہ یا مکہ یا بکہ تک گیا"، یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ صفا و مروہ تک گیا اور اگر اس نے مسجد حرام یا علاقہ حرم کا ذکر کیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر درست ہوگی اور اس پر کوئی شئ لازم نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "حرم" کا علاقہ بیت اللہ شریف اور مکہ مکرمہ پر مشتمل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے بیت اللہ یا مکہ مکرمہ تک پیدل چلنے کی نذر مانی ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ کسی بھی مقام کی طرف اگر پیدل چلنے کی نسبت کی جائے تو اس سے کوئی شئ اس پر واجب نہ ہو۔ اس لئے کہ پیدل چلنا بذات خود کوئی عبادت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محض ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کا نام ہے، جو کہ فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، اسی لئے باقی الفاظ کے ساتھ اس پر کوئی شئ واجب نہیں ہوتی۔ تاہم ہم نے بوجہ عرف بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا بکہ تک مشی (پیدل چلنے) کے ساتھ نذر ماننے کی صورت میں احرام کو واجب قرار دیا ہے اس لئے کہ لوگ اس لفظ کو احرام کے لازم ہونے کا کنایہ سمجھتے ہیں اور اس کے علاوہ کوئی اور لفظ اس مقصد کیلئے متعارف نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ "یہ کہا جاتا ہے کہ وہ "مکہ مکرمہ اور کعبہ معلی اور بیت اللہ تک گیا اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ "حرم" یا مسجد حرام تک پیدل چل کر گیا۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ وہ صفا اور مروہ تک پیدل چلا اور کنایہ میں اصل لفظ کا لحاظ کیا جاتا ہے اس کے معنی کا نہیں، بخلاف مجاز کے۔ اس لئے کہ مجاز میں مشہور لازمی معنی کی رعایت رکھی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر بیت اللہ تک" پیدل چل کر جانا ضروری ہے اور اس کی نیت مسجد حرام کے سوا اللہ تعالی کی مساجد میں سے کسی اور مسجد کی ہو تو اس پر کوئی شئ لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ہر مسجد ہی بیت (اللہ تعالی کا گھر) ہے، لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ علاوہ ازیں اگرچہ ظاہری طور پر اس لفظ سے مراد "بیت اللہ شریف" ہی ہے، لیکن یہ اس کے اور خداوند تعالی کے مابین معاملہ ہے لہذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کے احتمال پر اکتفا کی جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں احرام باندھتا ہوں" یا کہا "میں محرم ہوں۔ یا کہا "میں ھدی (قربانی) بھیج رہا ہوں" یا "میں بیت اللہ تک چلتا ہوں" تو اگر اس سے اس نے خود پر اس فعل کو واجب کرنے کی نیت کی تو اس سے اس کا وجوب ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اسے بول کر وجوب مراد لیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم کہتے ہیں

اشهد ان لا اله الا الله (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے)

اس سے اللہ تعالی کی توحید مراد ہوتی ہے یا گواہ قاضی کے ہاں کہتا ہے "میں گواہی دیتا ہوں" تو اس کے یہ الفاظ شہادت (گواہی) ہونگے۔ اس لئے کہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اور اگر اس نے وعدہ کرنے کی نیت کی اور خود پر کوئی شئ واجب کرنے کی نہیں تو یہ وعدہ ہی ہوگا اور اس پر کوئی شئ لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ لفظ اس کا بھی احتمال رکھتا ہے، کیونکہ اسے وعدے وعید میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی متعین نیت نہ ہو تو یہ اس کی جانب سے وعدہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس مفہوم میں اس کا استعمال اکثر ہوتا ہے، لہذا اس کے اطلاق کے وقت اسے اس پر محمول کیا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ کیا لیکن اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کام کیا تو میں احرام باندھوں گا۔" تو اس کی وہی صورتیں ہوں گی جو ہم نے اوپر بیان کیں کہ اگر اس نے اس سے وجوب کی نیت کی تو وہ عمل واجب ہوگا اور اگر اس نے وعدے

کی نیت کی تو وہ وعدہ ہوگا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے "وجوب" مراد ہوگا، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لئے کہ وعدے شرائط کے ساتھ مشروط نہیں ہوتے، شرائط کے ساتھ تو صرف واجبات مشروط ہوتے ہیں تو وجوب کا پتہ شرط کے ساتھ مشروط ہونے کے قرینہ سے لگتا ہے جبکہ سابقہ صورت میں کوئی قرینہ موجود نہیں تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شرط کے ساتھ غیر مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وعدہ مراد ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اس سے وجوب کی نیت کرے لیکن مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وجوب مراد ہوگا ماسوائے اس کہ وہ اس سے وعدے کی نیت کرے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر اپنے بیٹے کی قربانی ضروری ہے تو اس کی نذر صحیح ہے اور اس پر ھدی" یعنی اونٹ یا بکرے کی قربانی ضروری ہوگی اور افضل اونٹ کی قربانی ہے۔ پھر گائے کی اور پھر بکرے کی۔ جنہیں وہ قربانی کے دنوں (ایام النحر) میں ہی ذبح کرے گا۔ خواہ وہ حرم میں کرے یا غیر حرم میں، یہ استحسان ہے اور یہی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہا اللہ کا قول ہے۔ مگر قیاس یہ ہے کہ اس کی نذر صحیح نہ ہو۔ یہی امام ابو یوسف، امام زفر اور امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس نے ایک نافرمانی (معصیت) والے کام کی نذر مانی ہے اور کسی نافرمانی والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں، جیسے کہ اگر وہ لفظ قتل کے ساتھ یہی نذر مانے تو وہ نذر درست نہ ہوگی۔ استحسان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

من نذر ان یطع اللہ فلیطعمہ (جس شخص نے اللہ تعالی کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانی تو اسے چاہیے کہ وہ اس میں اللہ کی اطاعت کرے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

من نذر وسمی فعلیہ الوفا بما سمی (جس نے نذر مانی اور کسی خاص شئی کی تعیین کی تو اس پر اس فعل کی تکمیل ضروری ہے)

کہ ان دونوں حدیثوں سے مراد کسی ایسی شئی کی نذر ماننا ہے جو مقصود بالذات عبادت اور مقصود بالذات اطاعت ہو اور یہاں اس نے ایسی نذر مانی ہے جو ایک مقصود بالذات عبادت بھی ہے اور مقصود بالذات اطاعت بھی۔ اس لئے کہ اس نے بیٹے کے ذبح کی نذر سے بکرا ذبح کرنے کی نذر مانی ہے۔ جو اس کا قائم مقام ہے، لہذا بیٹے کے ذبح کے ساتھ اس کا نذر ماننا صحیح ہوگا۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس قربانی میں ظاہر ہوگا جو اس کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی بوڑھا (شیخ فانی) یہ نذر مانے کہ وہ ماہ رجب کے روزے رکھے گا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر روزے کی جگہ اس کا فدیہ ضروری ہوگا، ہمارے اس موقف کی دلیل حدیث اور کسی قدر قیاس ہے۔ حدیث تو نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کہ "میں دو ذبیحوں کا بیٹا ہو" کہ اس سے آپ کی مراد عربوں کے جد امجد حضرت اسماعیلؑ ہیں اور دوسرے آپ کی حقیقی والد جناب عبد اللہ بن عبد المطلب ہیں اور آپ ﷺ نے ان دونوں بزرگوں کو "ذبیح" قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ وہ دونوں حقیقت میں ذبیح نہ تھے۔ البتہ وہ معنوی طور پر ذبیح ہیں، کیونکہ ان کی جگہ جانور ذبح کیئے گئے تھے۔ رہی عقلی دلیل تو وہ اس طرح ہے کہ مسلمان کا اپنی نذر سے مقصود اللہ تعالی کا قرب ہے۔ لیکن چونکہ وہ حقیقی طور پر اپنے بچے کو ذبح کر کے قرب خداوندی کے حصول سے قاصر ہے، مگر وہ ایک اور طرح اپنی نذر پوری کرنے پر قادر ہے جس سے مراد بکرے کی قربانی ہے لہذا یہ اس کی اپنے بیٹے کی قربانی کی اس طرح نذر ہوگی جو معنوی طور پر بیٹے کی قربانی کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی شیخ فانی روزے رکھنے کی نذر مانے تو تب یہی حکم ہے۔ اور لفظ قتل کے ساتھ نذر اس لئے درست اور جائز نہیں ہوتی، کیونکہ ذبح کے لفظ سے نذر ماننے کی تعیین حضرت ابراہیم علیہ السلام پر واجب قربانی کی بنا پر ہوگی اور وہاں اس کا، یعنی ان کے بیٹے کے ذبح کا وجوب اللہ تعالی کی جانب سے تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے۔

انی اریٰ فی المنام انی اذبحک(۱) (اے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں)

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ حکم شریعت میں استحسان کے ذریعے ثابت ہوا ہے اور شریعت میں یہ واقعہ لفظ ذبح کے ساتھ آیا ہے نہ کہ لفظ قتل کے ساتھ، لہذا اس پر قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ کسی کی جان کو اللہ تعالی کی خوشنودی کیلئے ختم کرنے کیلئے لفظ قتل استعمال نہیں ہوتا۔ اور لفظ ذبح اس مقصد کیلئے استعمال ہوتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اپنے بکرے کو قتل کرنے کی نذر مانی تو اس کی تکمیل اس پر لازم نہ ہوگی اور اگر اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر درست ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے آپ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں اور نوادر ھشام میں ہے۔ کہ اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور اگر اس نے اپنے پوتے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو شرح الاثار میں ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنے والدین، اپنے دادا یا اپنی دادی کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے غلام کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو امام محمد کے نزدیک یہ نذر درست اور باقی ائمہ کے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان دونوں مسائل میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمھم اللہ کے مابین، باوجود بیٹے میں دونوں کے اتفاق رائے کے، اس لئے اختلاف ہے، کیونکہ ان دونوں ائمہ میں "بیٹے" کے مفہوم" میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹے (ابن سے بیچے) کی سمت میں نذر کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے اپنے نزدیک سب سے محبوب شئی کو ذبح کرنے کی نذر مانی اور اللہ تعالی کا قرب چاہا ہے۔ اور یہ مفہوم "والدین" میں بھی موجود ہے، مگر غلام میں موجود نہیں، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر کا مفہوم یہ ہے کہ اس نے اپنی بہترین کمائی کو اللہ تعالی کی راہ میں قربانی کرنے کے ذریعے اللہ تعالی کا قرب چاہا ہے اور یہ مفہوم شرعاً اس کی ہر مملوک شئی میں موجود ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا فرمان:

ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ (بہترین خوراک جو انسان کھاتا ہے وہ اس کی خود کمائی ہوئی خوراک ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے)

لہذا اس سے یہ مفہوم حقیقی مملوک یعنی غلام تک اور اس کی اپنی ذات اور اس کے پوتے تک محیط ہوگا، کیونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر اس کے "مملوک" (ملکیت) ہیں اور چونکہ والدین میں یہ مفہوم نہیں پایا جاتا، لہذا ان تک یہ حکم محیط نہ ہوگا۔

اسی قیاس کی رو سے مناسب یہ ہے کہ دادا کیلئے اپنے پوتے (حافد) کو ذبح کرنے کی نذر ماننا درست نہ ہو، جیسا کہ امام محمد کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس نے خود پر ھدی (قربانی کے جانور) کو واجب کر لیا تو اسے تین میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا۔ وہ چاہے تو بکرے کی قربانی کردے اور چاہے تو گائے کی اور چاہے تو اونٹ کی قربانی کردے۔ ان میں سے افضل بڑی قربانی یعنی اونٹ کی ہے۔ اس لئے کہ لفظ "ھدی" ان تمام کیلئے مستعمل ہے۔ اور اگر اس نے خود پر بدنہ (اونٹ) کی قربانی واجب کی تو اسے دو میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا یعنی اونٹ اور گائے کی قربانی کا، مگر اونٹ افضل ہے۔ اس لئے کہ لفظ "بدنہ" ان میں سے ہر ایک کیلئے مستعمل ہے اور اگر اس نے خود پر جزور (اونٹ) کی قربانی کو واجب کیا تو اس پر صرف اونٹ کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ جزور صرف اسی کیلئے مستعمل ہے اور ان دونوں صورتوں میں وہی جانور جائز ہے۔ جو قربانی میں جائز ہے، یعنی دو سال کا اونٹ اور گائے اور نوجوان (الجذع) چھترا، بشرطیکہ وہ فربہ ہو۔

۱۔ الصافات (۳۷: ۱۰۲)

اور اگر اس نے خود پر "ھدی" واجب کی ہو تو اس کی قربانی حرم کی سوا کسی اور علاقے میں جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ثم محلها الی البیت العتیق(۱) (پھر اس کا مقام بیت اللہ شریف ہے)

کہ اس سے مراد خاص طور پر "بیت اللہ" شریف نہیں ہے بلکہ وہ خاص علاقہ ہے جہاں بیت اللہ شریف واقع ہے، یعنی علاقہ حرم، اس لئے کہ بیت اللہ شریف میں خون نہیں بہایا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک

ولیطوفوا بالبیت العتیق(۲) (اور وہ بیت اللہ شریف کا طواف کریں)

میں مذکور "البیت" سے مراد بیت اللہ شریف ہی ہے، اس لئے کہ وہاں بیت اللہ شریف کے طواف کا ذکر ہے اور یہاں اس کی نسبت بیت اللہ کی طرف کی گئی ہے۔ اس لئے دونوں باتوں میں فرق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "ھدی" سے مراد وہ جانور ہے جو ھدایا (واحد ھدی) کے مقام کی طرف بھیجا جائے اور ھدایا (واحد ھدی) کا مقام "علاقہ حرم" ہے۔ پھر اس جانور سے یا اس کی کسی شئی سے اس کیلئے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہو جائے، لہذا اگر وہ اس کی سواری پر مجبور ہو جائے تو وہ اس پر سوار ہو جائے تاہم وہ اس پر سوار ہونے کی بنا پر جو کمی ہوئی ہے وہ اس کا ضامن ہوگا۔ یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ایک ہے۔

اور اگر اس نے اپنے مال میں سے کسی شئی کو معین کر کے نذر مانی کہ وہ اسے "ھدی" کرے گا: اگر تو اس کے ذبح کرنے کا احتمال نہ ہو تو اس پر اس کو یا اس کی قیمت کو مکہ مکرمہ کے فقراء پر صدقہ کرنا لازم ہو جائے گا اور اگر وہ ایسا مال ہو جس کو ذبح کیا جاسکتا ہو تو وہ اسے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو مکہ مکرمہ کے فقیروں پر صدقہ کردے۔ تاہم اگر اس نے کوفہ کے فقراء پر اس کا گوشت صدقہ کردیا تو جائز ہوگا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور اگر اس نے خود پر "بدنہ" لازم کیا اور وہ اسے "حرم" میں ذبح کر کے فقراء پر صدقہ کردے تو بالاجماع جائز ہوگا اور اگر اس نے غیر حرم میں اس کو ذبح کیا اور گوشت فقراء پر صدقہ کردیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے اونٹ کی (جزور) کی قربانی کو خود پر واجب کیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ علاقہ حرم اور علاقہ حل میں سے اسے جہاں چاہے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو صدقہ کردے۔ یہ مسئلہ بھی حج کے مسائل میں سے ہے۔

اور اگر اس نے کہا جو کچھ میری ملکیت میں ہے وہ "ھدی" ہے یا جو کچھ میرے پاس ہے وہ ھدی ہے تو وہ کچھ مال روک لے اور باقی کو ھدی کردے اور اس کے گوشت کو صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس نے ھدی اور صدقہ کی اپنے تمام مملوکہ مال کی طرف نسبت کی ہے، لہذا وہ اس کی مملوکہ اشیاء کی ہر جنس کو شامل ہوگا اور تھوڑا اور زیادہ تمام مال اس کے تحت آجائے گا۔ البتہ وہ اس میں سے تھوڑا سا مال رکھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے پورے مال کو صدقہ کردیا تو اسے خود صدقہ لینے کی ضرورت ہوگی، جس سے اسے نقصان ہوگا اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

ابدأ بنفسک ثم بمن تعول (صدقہ اپنے آپ سے شروع کرو۔ پھر جو تمہارے قریب ہوں ان سے)

۱۔ الحج (۲۲:۳۳)

۲۔ الحج (۲۲:۲۹)

لہذا وہ اتنا مال روک سکتا ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ جب تک وہ نیا مال نہ کمالیگا۔اس وقت تک اس کیلئے یہ کافی ہوگا۔اور جب وہ اور مال کمالے تو وہ اتنی ہی مقدار میں مال صدقہ کردے۔ اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی ملکیت سے نکالنے کے وجوب کے باوجود اس سے فائدہ اٹھایا ہے،لہذا اس پر اس کا معاوضہ ضروری ہے،جیسے کہ اگر کسی نے زکواۃ واجب ہونے کے باوجود اس کو خرچ کرلیا تو وہاں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میرا مال صدقہ ہے" تو اس سے مراد ایسا مال ہوگا جس میں زکواۃ واجب ہوتی ہے، یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت، چرنے والے جانور، لہذا اس میں ایسا مال شامل نہ ہوگا جس میں زکواۃ واجب نہ ہو،چنانچہ رہنے کے مکانات، بدن کے کپڑوں، گھریلو اثاثہ جات اور وہ سامان جو تجارت کیلئے نہ ہو، کام کرنے والے جانوروں اور خراجی زمین وغیرہ کو صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں زکواۃ واجب نہیں ہے پھر یہاں "نصاب" کے ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا۔اس لئے کہ وہ زکواۃ کا مال ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کے ساتھ اور مال مل جائے تو اس پر زکواۃ فرض ہوجاتی ہے،لہذا اس میں جنس کا لحاظ ہوگا،مقدار کا نہیں۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی اور اس پر اتنا قرض ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو اس پر اس کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے مال کی جنس سے ہے جس میں زکواۃ فرض ہے۔اگرچہ ابھی اس پر واجب نہیں ہوئی ہے،لیکن اگر اس نے اس کے ساتھ اپنا قرض ادا کردیا تو اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہوگا،جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس میں تمام مال شامل ہو جیسے کہ "ملکیت" کی نذر ماننے کی صورت میں یہی حکم ہے۔اس لئے کہ مال اس شئی کا نام ہے جس سے انسان تمول حاصل کرتا ہے جیسے کہ ملک (مملوک) اسی شئی نام لئے جس کا انسان مالک ہو، لہذا لفظ ملک کی طرح یہ نذر بھی تمام مال کو محیط ہوگی۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ نذر کا اعتبار حکم سے ہوتاہے، اس لئے کہ ہر شئی کا وجوب اللہ تعالی کے واجب کرنے سے ہوتا ہے،اور بندے سے تو صرف ایسے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہے جو اللہ تعالی کی طرف سے "مال" کی طرف منسوب ہے اور وہ زکواۃ ہے،جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے۔

خذمن اموالهم صدقة (۱) (تو ان کے مال میں سے زکواۃ قبول کر)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وفی اموالهم حق معلوم (۲) (اور ان کے مال میں مقرر حق ہے)

وغیرہ ذالک۔ تو یہ احکام مال کی صرف بعض اقسام سے تعلق رکھتے ہیں تو اسی طرح نذر میں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف، امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی مال کا مالک نہیں بنے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کے پاس کوئی ایسا مال موجود نہ ہو جس میں زکواۃ ضروری ہو تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ لفظ مال اس کو شامل نہیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس نذر کے ساتھ اپنی تمام مملوکہ اشیاء کی نیت کی تو اس کے متعلق مجھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں کہ آیا اس میں اس کی ذات پر سختی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ نصاب سے کم مال صدقہ کرے اور مجھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق کوئی روایت یاد نہیں اور وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

۱۔ التوبہ (۹:۱۰۳)

۲۔ الذاریات (۵۱:۱۹)

اور اگر اس کے پاس عشری زمین کا پھل یا غلہ ہو تو وہ اسے تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کردے۔ اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق یعنی عشر وابستہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نذر میں زمین داخل نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ اسے بھی صدقہ کردے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ زمین اس مال، نامی "میں سے ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق (زکوٰۃ) متعلق ہے، لہذا یہ زمین بھی نذر میں داخل ہوگی، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا حق تو اس کی پیداوار کے ساتھ متعلق ہے، لہذا وہ زمین اس میں داخل نہ ہوگی۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ دس مساکین کو کھانا کھلائے گا، مگر اس نے ان کی تعیین نہ کی تو اس پر اس نذر کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے پانچ مساکین کو دو بار کھانا کھلایا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کا اصل وجوب سے اعتبار ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس نے جو کچھ خود پر واجب کیا ہے اس کے مطابق مناسب یہ ہے کہ وہ مساکین کی اس تعداد کے مطابق کھانا کھلائے۔ اور ان میں سے بعض کو کھانا کھلانا جائز نہیں، ہاں البتہ اگر وہ کئی دنوں میں انہیں کھانا کھلادے، تو درست ہوگا، یہی حال "نذر کا بھی ہے۔ مثلاً اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں ان دراہم کو مساکین پر صدقہ کروں۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے:

انما الصدقات للفقراء والمساکین(۱) (صدقات تو فقراء اور مساکین کیلئے ہیں)

تو نذر کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو یہ کھانا کھلاؤں اور اس کی اس نے تعیین کردی پھر اس نے وہی کھانا کسی اور مسکین کو دیدیا، تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ متعین مال کو صدقہ کرنے کیلئے کسی مسکین کی تعیین ضروری نہیں، کیونکہ جب اس نے مال کی تعیین کردی تو اب وہی اصلاً مقصود ہوگیا، لہذا "فقیر" کی تعیین کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، تاہم افضل یہ ہے کہ اسے اسی متعین فقیر کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو کچھ کھلاؤں اور کسی شئی کا اس نے نام لیا، مگر اس کی تعیین نہ کی تو جس شئی کا اس نے نام لیا ہو فقیر کو وہی کھلانا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ جب نذر والی شئی (منذور بہ) کی تعیین نہ ہو تو فقیر کی تعیین مقصود بالذات ہوجاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کو اسے دینا جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا:

"اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے"

اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلائے گا، بلکہ نیت یہ ہو کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو اتنا کھانا کھلائے گا جو دس مساکین کو کافی ہو تو درست ہوگا۔ اس لئے کہ کھانا ایک "مقدار" کا نام ہے، تو گویا اس نے اتنی مقدار میں کھانے کو خود پر واجب قرار دیا ہے۔ جسے دس آدمی کھاسکتے ہوں، لہذا یہ جائز ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے لازم ہے کہ جس روز فلاں شخص آئے گا تو میں ان دراہم کو صدقہ کردوں" پھر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا۔ تو جائز ہوگا کہ وہ انہی دراہم کو دونوں نذروں کی طرف سے صدقہ کردے۔ اور اس پر اس کے علاوہ کوئی دوسری رقم کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ یہی حکم روزوں کا ہے جب اس نے کسی خاص دن کی تعیین کی۔ اس لئے کہ اس نے ایک شئی کے وجوب کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک شرط اپنی جگہ مکمل ہے، پھر اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ پائی گئی تو دونوں سے وجوب ہوجانے کی بنا پر اس پر وہ شئی واجب ہوجائے گی۔ اس لئے کہ دو اسباب کا ایک حکم پر جمع ہوجانا جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں شرائط یکے بعد دیگرے

۱۔ التوبہ (۹: ۶۰)

پائی گئیں تو وہ شرط پہلی نذر کی بنا پر واجب ہو جائے گی اور دوسری شرط کی سے وہ شرط متعلق نہ رہے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "اگر زید اس گھر میں داخل ہوا" تو تو آزاد ہے پھر اس نے کہا "اگر عمر داخل ہو گیا تو تو آزاد ہے، پھر اگر وہ دونوں ہی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو وہ غلام دونوں اسباب کے ساتھ آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگر داخل ہوئے تو وہ پہلی شرط کے ساتھ آزاد ہو جائے گا اور دوسری شرط کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا تو مجھ پر یہ لازم ہوگا کہ میں ان درہموں کو صدقہ کروں۔ پھر اس نے مذکورہ شخص سے کلام کیا تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان کو صدقہ کرے۔ اس لئے کہ اس نے خود پر اس شئ کا صدقہ کرنا لازم کیا ہے، لہذا وہ اس پر واجب ہو گئی ہے پھر اگر اس نے اسے اپنی قسم کے کفارہ میں دیدیا یا اس سے اس نے اپنے مال کی زکواۃ ادا کردی تو اس پر اپنی نذر کے مطابق اتنی ہی اور رقم کا ادا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے اس رقم کو خرچ کردیا تو اب "نذر کے طور پر اس کی تعیین نہیں ہوئی، مگر "جہت زکواۃ" سے اس کی تعیین نہیں ہوئی تو اگر اس نے اس مال کو کسی ایسے حق میں خرچ کردیا جس کی اس میں تعیین نہ ہوئی تھی تو وہ اس مال کو ضائع کرنے والا قرار پایا، لہذا اس کی مثل ادا کرنے کا ضامن ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو ذاتی طور پر خرچ کرلیا ہو تو وہاں یہی حکم ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے، اس لئے کہ وہاں واجب کی مثال سے دونوں نذروں میں سے ہر ایک کی تعیین ہو گئی تھی، لہذا ان دونوں کی طرف سے اس کا ایک ہی صدقہ ادا کرنا کافی ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میرے پاس فلاں شخص آیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے یوم خمیس (جمعرات) کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا، پھر اس نے جمعرات کے دن رمضان المبارک کی قضا کا، یا قسم کے کفارے کا، یا نفلی روزہ رکھ لیا پھر اسی دن سورج اونچا ہونے کے بعد، مذکورہ شخص آگیا تو مذکورہ شخص کے آنے کی بنا پر اس پر کسی اور دن کا روزہ رکھنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس دن کے روزے کی "نذر کی جہت" سے تعیین کی ہوئی تھی۔ کیونکہ اس کے وجوب کی شرط یعنی متعلقہ شخص کا آنا پایا گیا ہے، لہذا جب مذکورہ دن میں اس نے کوئی اور روزہ رکھ لیا تو اس نے اس روزے کو نذر کی طرف سے ہونے سے روک دیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شخص اس کے کچھ کھالینے کے بعد آیا ہو، لہذا اس پر اس دن کی جگہ کسی اور دن کا روزہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس جملے سے اس کی نیت قسم کی ہو تو وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کی تکمیل مذکورہ شرط پائے جانے سے ہو گئی ہے، یعنی اس دن کا روزہ جس کی اس نے قسم کھائی تھی پا گیا ہے البتہ روزے کی جہات اس کی قسم میں شامل نہ تھی۔ اور اگر مذکورہ شخص نماز ظہر کے بعد آیا تو اس پر اپنی نذر کی بنا پر روزہ لازم نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے زوال کے بعد نذر مانی ہو اور یہ کہا ہو کہ "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں آج کے دن کا روزہ رکھوں" تو اس پر اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ اور اگر مذکورہ شخص زوال سے قبل کسی ایسے دن میں آیا جب اس نے کچھ کھا پی لیا ہو تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا آنا ایک ایسے وقت میں پا گیا ہے جس میں اس کا نذر ماننا صحیح تھا اور جب اس نے کسی رکاوٹ یعنی کھانے کی بنا پر روزہ نہیں رکھا تو یہ نذر کے درست ہونے سے مانع نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے خود پر روزہ واجب کیا اور پھر کچھ کھالیا تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس ماہ میں روزہ رکھوں جس میں فلاں شخص آئے گا۔ پھر وہ شخص رمضان المبارک میں آیا جس دن اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہوا تھا، تو اس کیلئے یہی روزہ کافی ہوگا پھر اس نذر کی بنا پر اس پر کوئی اور روزہ رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے صحت مند اور مقیم ہونے کی حالت میں رمضان المبارک کا مہینہ روزے کیلئے متعین ہے۔ اس کے سوا اس پر کوئی اور روزہ ضروری ہوگا اور نہ ہی اس نذر کے ساتھ کوئی اور

حکم متعلق ہوگا- اور اگر اس نے ان الفاظ سے قسم کی نیت کی تو قسم پوری ہوجانے، یعنی روزے رکھنے کی بنا پر اس پر قسم کا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی تھی کسی اور شی کی نہیں اور وہ روزہ رکھ چکا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اس کے آنے کی خوشی میں شکرانے اور نفل کے طور پر اس دن کا روزہ ہے جس دن فلاں شخص آئے گا" اور اس سے اس نے قسم کی نیت کی- پھر اس نے اپنی قسم کے کفارہ میں روزے رکھ لئے- بعد ازاں کسی دن سورج کے اونچا ہوجانے کے بعد مذکورہ شخص آگیا تو اس پر اس دن کی قضا بھی ضروری ہے اور قسم کا کفارہ بھی- قضا اس لئے کہ اس نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ اس کے آنے کے دن روزہ رکھے گا اور چونکہ یہ روزہ کفارے کی بنا پر غیر متعین ہے، لہذا جب اس نے کسی ایسی جہت سے روزہ رکھا جس سے اس کیلئے وقت کی تعیین ہوگئی تو اس پر قضا لازم ہوجائے گی- رہا کفارے کی بنا پر روزہ رکھنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ اس نے مطلق روزے رکھنے کی قسم نہ کھائی تھی، بلکہ فلاں شخص کے آنے کے شکرانے کے طور پر روزہ رکھنے کی قسم کھائی تھی تو جب اس نے کسی اور وجہ سے روزہ رکھ لیا تو قسم پوری نہیں ہوئی، لہذا وہ حانث ہوجائے گا اور اگر وہ رمضان المبارک میں ہو اور اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہوا ہو تو اس پر قضا ضروری نہ ہوگی، البتہ اس پر کفارہ لازم ہوگا- قضا کا عدم وجوب اس لئے کہ رمضان المبارک کا زمانہ رمضان المبارک کے روزے کے لیے متعین ہوچکا ہے- لہذا اس میں کسی اور قسم کے روزے کا وجوب نہیں ہوسکتا- رہا اس میں کفارے کا وجوب تو وہ اس لئے کہ چونکہ اس نے اس کی قسم کھائی تھی، مگر اس نے اس کا روزہ نہیں رکھا، لہذا قسم کا پورا ہونا نہیں پایا گیا ہے- اور اگر اس نے اس کے آنے پر شکرانے کی نیت سے روزہ رکھا اور رمضان المبارک کی نیت نہ کی، تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی، اور رمضان المبارک کا روزہ بھی درست ہوگا، اس لیے کہ رمضان المبارک کے روزے میں نیت کی تعیین کا اعتبار نہیں ہوتا- اس لئے کہ اس کے لیے پہلے ہی سے وقت متعین ہے، جو روزہ رمضان المبارک کا ہی وقت ہے۔ رہا اس کا اپنی قسم کا پورا کرنا تو وہ اس لئے کہ اس نے روزے کی ایک خاص پہلو سے قسم کھائی ہے اور اس نے اسی جہت کا ارادہ و قصد کیا ہے- تاہم وہ اس کے قصد و ارادے کے بغیر کسی اور جہت سے حکماً واقع ہوچکا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس دن کا ایک ماہ روزہ رکھوں تو وہ اس دن کا روزہ رکھے تا آنکہ تیس دن مکمل ہوجائیں- اس لئے کہ اس کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا مشکل ہے- کیونکہ ایک دن کا روزہ ایک ماہ تک نہیں ہوسکتا، کیونکہ جب وہ دن گزر جاتا ہے تو دوبارہ نہیں آتا، لہذا اس کی اس قسم کو اسی دن کے روزے پر محمول کیا جائے گا جس کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو مثال کے طور پر اگر پیر یا جمعرات کا دن ہو، تو جب بھی ایک ماہ یعنی تیس دن تک یہ دن آئے گا اس پر اس کا روزہ ضروری ہوگا تاکہ اس کلام کو درست پہلو پر محمول کیا جائے۔

اور اگر اس نے کہا مجھ پر اللہ تعالی کیلئے اس ماہ میں روزہ ضروری ہے (لله علی ان اصوم هذا الشهر) تو اس ماہ کو دیکھا جائے گا کہ آیا وہ رجب ہے، شعبان ہے یا کوئی اور مہینہ ہے تو اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر رجب یا شعبان کے کسی ایک وقت کا روزہ رکھنا ضروری ہے" کیونکہ ایک ماہ ایک دن میں نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر اس کو اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کرنا ممکن نہیں اور اس نے اپنی نذر کی تصحیح کی نیت کی ہے، لہذا اسے ایسے پہلو پر محمول کیا جائے گا جو صحیح ہے- اور وہ دن (یوم) کو وقت پر محمول کرنا ہے اور بعض اوقات دن کا لفظ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے، اللہ تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

وتلک الایام نداولها بین الناس(۱) (اور یہ دن ہیں جنہیں ہم ان لوگوں پر بدلتے رہتے ہیں)

۱- آل عمران (۳:۱۴۰)

اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

ومن یولھم یومئذ دبرہ(۱) (اور جو شخص جنگ کے روز اپنی پیٹھ پھیرے)

اور عرف میں کہا جاتا ہے "یوماً لنا" "ہمارا ایک دن" "یوماً علینا" "(ہمارے خلاف ایک دن) کہ اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کا کل روزہ ضروری ہے" تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ جس دن اس نے یہ بات کہی ہو اس کا روزہ رکھے، بشرطیکہ اس نے یہ بات دن ڈھلنے اور کچھ کھانے پینے سے قبل کہی ہو اور اس صورت میں اس کے جملے کا لفظ کل (غد) زائد ہوگا کیونکہ وہ دن کل نہیں ہے، لہذا کل (غد) اس کا ظرف (زمان) نہیں ہوسکتا جس کی بنا پر اس کا یہ لفظ باطل اور لغو ہوگا اور پیچھے جملہ "یعنی اللہ کیلئے مجھ پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" رہ جائے گا۔ پھر اس دن کو دیکھا جائے گا اگر تو وہ دن روزہ کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو تو صحیح ورنہ یہ لفظ باطل ہوجائے گا، بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ بعض اوقات "دن" سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے، جبکہ لفظ غد (کل) مطلق وقت سے عبارت نہیں ہوسکتا اور اس لفظ سے ماسوائے کل کے کسی اور شئ کو تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کل (غدالیوم) کا روزہ ضروری ہے" تو اس پر کل کا روزہ ضروری ہوگا اور اس صورت میں لفظ الیوم (آج کا دن) زائد ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے خود پر کل کا روزہ واجب کیا ہے اور یہ صحیح ہے، لیکن اس کا قول الیوم "صحیح نہیں کیونکہ یہ لفظ کل (الغد) پر بغیر حرف ترتیب کے آیا ہے۔ جس کی بنا پر یہ لفظ زائد ہوگا۔ اس لئے کہ کل کے روزے کا آج کے دن میں تصور ممکن نہیں جس کی بنا پر لفظ الیوم (آج کا دن) لغو تصور ہوگا۔ اور اب پیچھے "للہ علی ان اصوم غداً (مجھ پر اللہ کیلئے کل کا روزہ ضروری ہے) رہ جائے گا اور اگر اس نے کہا "للہ علی صوم امس غد (مجھ پر اللہ تعالی کیلئے کل گزشتہ کا روزہ آئندہ کل میں ضروری ہے) تو اس پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ گزشتہ کل میں روزہ رکھنا ممکن نہیں اور اب وہ دن دوبارہ لوٹ کر نہیں آئے گا، جس کی بنا پر اس میں روزے کا تصور باطل ہوگا اسی طرح لفظ غد (آئندہ کل) سے بھی اس پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے آئندہ کل کے روزے کو خود واجب نہیں کیا اس نے تو آئندہ کل (غد) کو گزشتہ کل (امس) کا ظرف بنایا ہے جو اس کا ظرف نہیں ہوسکتا جس کی بنا پر "غد" (آئندہ کل) کا ذکر کرنا لغو ہے۔

اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ دوسرا لفظ تمام حالات میں لغو قرار پاتا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو جب وہ باطل ہوجائے تو تب پہلے لفظ کو دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ نذر ہونے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ساتھ نذر ماننا درست ہوگا ورنہ وہ لفظ بھی لغو تصور ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ کیلئے اتنے اتنے دنوں کا روزہ ضروری ہے" (صوم کذا وکذا یوماً) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر گیارہ دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے حرف عطف کے بغیر دو مفرد اعداد کو جمع کیا ہے، لہذا اس کے اس قول کو دو مفرد اعداد کی کم از کم صورت پر محمول کیا جائے گا جہاں دونوں اعداد بغیر حرف عطف کے اکٹھے ہوں اور یہ عدد گیارہ کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے کم تعداد یقینی ہے اور زیادہ کے متعلق شک ہے اور اگر اس نے اس نے کسی خاص عدد کی نیت کی تو اس سے اس کی نیت کے مطابق دن مراد ہونگے۔ ایک دن ہو یا زیادہ دن ہوں ، کیونکہ از روئے لغت اس اعادے کو تکرار اعداد پر محمول کرنا ممکن ہے مثلاً کہا جاتا ہے "صوم یوم یوم" (ایک ایک دن

۱۔ الانفال (۸:۱۶)

کاروزہ)اور اس سے ایک دن کی تکرار مراد لی جاتی ہے۔ تو جب یہ صورت جائز ہے تو اس نے ایک اپنی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، جس کی بنا پر اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا"۔ مجھ پر اللہ تعالی کیلئے اتنے اور اتنے دنوں (کذا وکذا یوما) کا روزہ ہے" تو اس پر نیت نہ ہونے کی صورت میں اکیس دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے دو مفرد اعداد کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے، لہذا اسے اس کی کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور اس کی کم از کم تعداد اکیس دن ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو اس نے جو نیت کی ہو وہی مراد ہوگی خواہ ایک دن ہو یا اس سے زیادہ۔ اس لئے کہ یہ ایسے الفاظ ہیں جنہیں تکرار پر محمول کیا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے "صوم یوم یوم" (ایک ایک دن کا روزہ) اور اس سے ایک دن کی تکرار مراد لی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر دس سے کچھ زیادہ (بضعة عشر) کے روزے ہیں، اور اس کی کسی خاص عدد کی نیت نہ ہو تو اس پر تیرہ دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ اہل عرب کے نزدیک لفظ "بضعة" تین یا تین سے لے کر دہائی یعنی دس تک استعمال ہوتا ہے۔ اور دہائی دس بیس تیس اور چالیس وغیرہ کی صورت میں مکمل ہوتی ہے۔ تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور یہ کم از کم تعداد تیرہ ہے، کیونکہ کم از کم تعداد "یقینی ہے، اور اگر اس نے کہا" اللہ کیلئے مجھ پر سالوں (سنین) کے روزے ضروری ہیں " تو اس سے تین سال مراد ہونگے۔ اس لئے کہ "تین" کا عدد یقینی طور پر اس لفظ سنین کا مصداق ہے اور اگر اس نے کہا "السنین" تو اس سے مراد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس سال ہونگے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس سے ہمیشہ کے روزے مراد ہونگے۔ اور اگر اس نے کہا" مجھ پر مہینوں کے روزے ہیں" تو اس سے بغیر کسی اختلاف کے تین ماہ کے روزے ضروری ہونگے۔ یہی حکم لفظ "الایام" (دنوں) کی صورت میں ہے، خواہ لفظ ایام (دنوں) معرفہ کی صورت میں ہو یا نکرہ کی صورت میں اور صاحبین کے نزدیک معرفہ ہونے کی صورت میں اس سے سات دنوں کے روزے مراد ہونگے۔ ہم اس مسئلے کا "کتاب الایمان" میں ذکر کر آئے ہیں۔

"اگر اس نے کہا مجھ پر اس ماہ کے ہر جمعہ کا روزہ ضروری ہے تو اس پر اس ماہ میں جمعہ کا روزہ ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس سے خاص جمعہ کا دن مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا" مجھ پر اللہ تعالی کیلئے جمعہ کے دنوں کا روزہ ضروری ہے" تو اس پر سات دنوں کا روزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے جمعہ عوام الناس کے ہاں سات دنوں سے عبارت ہے اور اگر اس نے کہا" مجھ پر اللہ تعالی کیلئے جمعہ کا روزہ ہے" تو اگر تو اس کی کوئی نیت ہو تو اس کی نیت ہی مراد ہوگی یعنی یہ کہ اس نے جمعہ کے دن کی نیت کی ہے یا سات دنوں کی۔ اس لئے کہ اس لفظ کا ظاہر دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے جمعہ کا دن مراد ہوگا اس لئے کہ عام طور پر اس سے دن ہی مراد ہوتا ہے۔ واللہ عز شانہ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مقصود بالذات عبادت، مثلاً نماز، یا روزے کی نذر مانی پھر دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی یہی عبادت ضروری ہے" تو اسے بھی یہ نذر لازم ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا" اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر بیت اللہ شریف تک چلنا ضروری ہے" اور "میرا ہر غلام آزاد ہے" اور میری ہر بیوی کو طلاق ہے" پھر دوسرے شخص نے کہا اگر میں داخل ہوا تو مجھ پر بھی یہی کچھ ہے۔ پھر دوسرا شخص گھر میں داخل ہو گیا تو اس پر بیت اللہ شریف تک پیدل چلنا ضروری ہوگا، مگر اس پر غلاموں کی آزادی اور بیویوں کی طلاق لازم نہ ہوگی۔

پھر امام (محمد رحمہ اللہ) فرماتے ہیں" کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے کہا" مجھ پر میری بیوی کی طلاق" تو اس صورت میں پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص نے یہ کہا" مجھ پر طلاق واجب ہے، تو اس سے

طلاق واقع نہ ہوگی۔

القدوری فرماتے ہیں ہمارے عراق کے ائمہ کرام فرماتے تھے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا " طلاق مجھے لازم ہے" (الطلاق لی لازم) تو لوگوں کے عرف کی بنا پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس سے لوگ عموماً طلاق ہی مراد لیتے ہیں۔ حضرت محمد بن سلمہ رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ "طلاق ہر صورت میں واقع ہوجائے گی۔ اور فقیہ ابو جعفر الهندوانی نے علی بن احمد بن نصیر بن یحیٰی کے واسطے سے امام محمد بن مقاتل رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا" الطلاق لی لازم"(مجھے طلاق لازم ہے) یا علی واجب(مجھ پر طلاق واجب ہے) تو طلاق واقع نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں" لازم" کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں طلاق ہوجائے گی۔ اور لفظ واجب کی صورت میں واقع نہ ہوگی اور محمد بن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا "الزمت نفسی طلاق امراتی هذه ان دخلت الدار(اگر میں گھر میں داخل ہوا تو میں نے خود پر اپنی اس بیوی کی طلاق لازم کرلی) یا مجھ پر میرے اس غلام کی آزادی لازم ہے، تو طلاق اور آزادی واقع ہوجائے گی، بشرطیکہ اس نے یہ نیت کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی۔ اس طرح انہوں نے اس جملے کو طلاق کے کنایات کی طرح کا ایک کنایہ قرار دیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ طلاق کا وقوع عرف وعادت کی بنا پر ہوتا ہے اور لوگوں کا عرف لفظ وقوع کا ہے، اس لئے کہ عام طور پر لوگ اس کا ذکر کر کے اس کا وقوع مراد لیتے ہیں۔ لیکن لفظ ایجاب میں لوگوں کا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی شئی واقع نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر لفظ سے نذر کی بنا پر طلاق کا لزوم اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ اس سے طلاق کے حکم کا لزوم مراد ہو، لہذا یہ مسئلہ اس کی نیت پر موقوف ہوگا، جیسے کہ طلاق کے باقی کنایات کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طلاق وجوب اور الزام (دوسرے کو لازم کرنے) کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے کہ بطور نذر وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ لہذا بطور نذر یہ قول باطل ہوگا۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے کہا" زید کی بیوی پر تین طلاقیں اس کا غلام آزاد اور اس پر بیت اللہ شریف تک پیدل چلنا ضروری ہو اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا" پھر زید نے کہا" ہاں ٹھیک ہے" تو گویا اس نے ان تمام باتوں کی قسم کھالی۔ اس لئے کہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل جملہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس جملے کو متضمن ہے جس کے جواب میں یہ جملہ کہا گیا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فهل وجدتم ما وعدربكم حقاقالوانعم. (۱۰۲)(کیا تم نے وعدہ خداوندی کو ٹھیک حق پایا ہے تو وہ کہیں گے ہاں) کہ اس جملے کی اصل صورت یہ ہے کہ "نعم وجدنا ماوعدنا ربنا حقا" (ہم نے اپنے رب کے وعدے کو سچ پایا) اور جیسے کہ گواہوں کے سامنے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو) کے متعلق کوئی دستاویز پڑھی جاتی ہے تو وہ کہتے ہیں "کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو جو اس (دستاویز) میں موجود ہے" تو وہ کہیں ہاں تو انہیں اس کے خلاف گواہی دینے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ "نعم" (ہاں) سے پورا جملہ مراد ہو کہ ہاں تم جو کچھ اس دستاویز میں ہے اس پر گواہی دو اور اگر اس نے ہاں (نعم) نہ کہا بلکہ کہا" میں نے اجازت دی (اجزت) تو اس سے اس نے کوئی قسم نہیں کھائی، اس لئے اس کا قول اجزت (میں نے اجازت دی) اس کی جانب سے کوئی وجوب ولزوم کرنے والا جملہ نہیں ہے، لہذا اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی۔

۱۰۲۔ الاعراف (۷:۴۴)

اور اگر اس نے کہا" میں نے اس کی اجازت دی، بشرطیکہ میں گھر میں داخل ہوا" یا اس نے کہا کہ "میں نے خود پر اس کو لازم کرلیا۔ اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ جملہ اس کیلئے قسم کو لازم کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے جو بات کہی ہے اس نے اس کو خود پر لازم کرلیا ہے جس کی بنا پر وہ اس پر لازم ہوجائے گی۔

اور اگر کسی شخص نے کہا" زید کی بیوی کو طلاق " اس پر زید نے کہا" میں نے اس کی اجازت دی" تو اس پر طلاق لازم ہوگئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا" میں اس کی بات پر راضی ہوں" یا "میں نے خود پر اس کو لازم کرلیا" اس لئے کہ یہ قسم نہیں ہے، بلکہ وہ تو طلاق کا واقع کرنا ہے، لہذا یہ طلاق اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ رہی قسم تو وہ اس کی طرف سے لزوم کی محتاج ہے۔ تاکہ قسم کھانے والے پر اس کا لزوم ثابت ہو۔ اور وہ اس پر ناطق ہو، لہذا اس کیلئے "التزام" کا ہونا ضروری ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کہا" اگر میں نے یہ غلام زید سے خریدا تو وہ آزاد ہے" زید نے کہا" میں نے اس کی اجازت دی" یا" میں اس پر راضی ہوں" پھر اس نے اس سے اس سے خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے غلام کو ایک شرط پر آزاد کرنے کی قسم کھائی ہے، مگر وہ شرط اس کی ملکیت میں نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر وہ حانث نہ ہوگا اور اس کی اجازت کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فروخت کرنے والے نے قسم کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا اور اس نے اپنی ملکیت میں ہونے کی قسم کھائی ہے۔

اگر بائع نے کہا" اگر زید نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد ہے" پھر زید نے کہا" ٹھیک ہے" پھر اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس کی ملکیت میں آتے ہی اس پر آزاد ہوجائے گا۔ اس لئے کہ بائع نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا۔ اس نے تو اسے خریدار کی ملکیت کی طرف منسوب کیا ہے جس کی بنا پر قسم عقد پر موقوف رہے گی اور جس شخص کی مرضی پر اس نے اسے موقوف کیا ہے اس نے اس کی اجازت دے دی ہے لہذا یہ حکم اسی کی ملکیت کے ساتھ متعلق ہوگا۔

ابن سماعہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی پھر دوسرے شخص نے کہا۔ "مجھ پر بھی ایسی ہی بات ضروری ہے" تو یہ طلاق دوسرے شخص کو لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا" مجھ پر بھی ایسی ہی طلاق، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ "مجھ پر ایسی ہی طلاق ہے" اس کا خود پر طلاق کو واجب کرنا ہے اور طلاق وجوب کا احتمال نہیں رکھتی۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوا پھر دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے" اگر میں اس (گھر) میں داخل ہوا" پھر اگر دوسرا اس گھر میں داخل ہوگیا تو اس پر اس کی بیوی کی طلاق لازم نہ ہوگی۔ اس لئے گھر میں داخل ہونے کی صورت میں اس نے خود پر طلاق واجب کی ہے، حالانکہ طلاق وجوب اور لزوم کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ پھر اگر اس سے اس کی مراد قسم کا ایجاب ہو، تو تب بھی وہ طلاق نہ ہوگی تاآنکہ وہ خود طلاق نہ دے دے۔ پھر اگر اس نے ایسے نہ کیا تاآنکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مرگیا تو وہ حانث ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اگر نذر سے مراد قسم لی جائے تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کہا ہو" میں نے اس کو طلاق نہیں دی" اور اگر اس نے یہ کہا ہوتا تو دونوں میں سے کسی ایک کے مرنے تک وہ حانث نہ ہوتا تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا" میرا یہ غلام آزاد اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے" اگر میں اس گھر میں داخل ہوا" پھر اگر دوسرا شخص گھر میں داخل ہوگیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود پر گھر میں داخل ہونے کے ساتھ غیر معین غلام کی آزادی کو معلق کیا ہے، لہذا اس کیلئے ممکن ہوگا کہ وہ کسی غلام

کی خریداری کے بعد اس کو آزاد کر کے اپنی اس نذر سے نکل جائے۔ لہذا اس کے موجودہ غلاموں کی آزادی کے ساتھ یہ آزادی مشروط نہ ہوگی۔ تو جب آزادی ان کے ساتھ معلق نہیں ہے تو اس پر کوئی ذمہ آزادی عاید نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس کو لازم کیا ہوتا تو تب بھی یہ ایسے نہ ہوتا جیسے کہ "قسم کھانے والے نے یہی کیا ہو؟ اور اگر کسی شخص نے کہا "مجھ پر نسمۃ (زندہ روح) کی آزادی لازم ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا" پھر دوسرے نے کہا مجھ پر بھی اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ قسم دونوں کو لازم ہوجائے گی۔ ان میں سے جو بھی گھر میں داخل ہوا۔ اس پر نسمہ (غلاموں) کی آزادی لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ پہلے شخص نے اپنے ذمہ آزادی کو لازم کیا ہے۔ اور ایسا نذر کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور جب کوئی دوسرا شخص ویسی ہی بات خود پر لازم کرے تو اس پر بھی وہ شئی لازم ہوجاتی ہے۔ بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ وہاں اس نے آزادی کو لازم نہیں کیا تھا، بلکہ اس نے اس حکم کو معلق کیا تھا، لہذا دوسرے شخص پر اس کا وجوب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ صورت اس صورت کی ہم مثل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میرا کل مال "ھدی" ہے اور دوسرے نے کہا کہ "مجھ پر بھی یہی واجب ہے" تو اس دوسرے شخص پر اپنے تمام مال کو "ھدی" کرنا ضروری ہوگا، خواہ اس کے پاس پہلے شخص کے مال سے مال کم ہو یا زیادہ۔ تاہم اگر وہ اس کی مقدار کے مطابق نیت کرے تو اس صورت میں اس پر اتنا ہی مال واجب ہوگا جتنی اس نے نیت کی ہو، اگرچہ دوسرے شخص کا مال پہلے شخص سے زیادہ ہو۔ اور اگر دوسرے شخص کے پاس مال کم ہو تو اس کے ذمہ تمام مال کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ مطلق وجوب تمام مال کے صدقہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسے کہ پہلے شخص نے اس کی طرف منسوب کیا تھا۔ اور اگر اس نے اس کی خاص مقدار کی نیت کی" تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا" وہ تمام مال جس کا میں ایک سال تک مالک ہونگا ھدی ہے۔ پھر دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی اتنی ہی مقدار میں ھدی ضروری ہے" تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ دوسرے شخص نے ھدی (صدقہ) کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا، لہذا اس کی نسبت اضمار سے ثابت نہ ہوگی۔ واللہ علم۔

(۵) منذور بہ (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) اگر مال ہو تو نذر کے وقت اس کا نذر ماننے والے کی ملکیت ہونا، یا اگر وہ اس کی ملکیت کی طرف منسوب ہو تو نذر ماننے والے کا نذر کے وقت اس کا مالک ہونا، حتیٰ کہ اگر اس نے ایسے مال کو ھدی (صدقہ کرنے) یا صدقہ کرنے کی نذر مانی جو اس وقت اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ نذر صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

لا نذر فیما لایملکه ابن آدم (جس شئی کا انسان مالک نہ ہو اس میں نذر جائز نہیں ہوتی)

تاہم اگر اس نے اس کو اپنی ملکیت کی طرف یا ملکیت کے سبب کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا" جس مال کا میں آئندہ زمانے میں مالک ہوں گا وہ ھدی (صدقہ) ہے یا اس نے کہا" وہ صدقہ ہے یا اس نے کہا جس مال کو میں خریدوں گا یا وراثت میں پاؤں گا" تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک نذر صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ومنهم من عاهدالله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولیکونن من الصالحین فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فاعقبهم نفاقاً فی قلوبهم الی یوم یلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه

(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ ہم کو اپنی مہربانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہوجائیں گے، لیکن جب خدا نے ان کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انجام یہ

وبما كانوا يكذبون. (۱) کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)

یہ آیت کریمہ اس نذر کی صحت کی دلیل ہے جو ملکیت کی طرف منسوب ہو، اس لئے کہ نذر ماننے والے نے اپنی نذر کے ساتھ اللہ تعالی سے اپنے عہد کی تکمیل کا وعدہ کیا ہے اور اس کے وعدہ کی بنا پر اس پر اس کی تکمیل ضروری ہو گئی ہے اور اس کی عدم تکمیل کی صورت میں اس سے مواخذہ ہوگا اور ایسا نذر صحیح کے بغیر ممکن نہیں

(٦) وہ کام نہ تو فرض ہو اور نہ ہی واجب ہو، لہذا فرائض میں سے کسی فرض کی نذر ماننا درست نہ ہوگا۔ خواہ وہ عمل فرض عین ہو، جیسے نماز پنجگانہ اور رمضان المبارک کے روزے یا فرض کفایہ، جیسے جہاد اور نماز جنازہ۔ اسی طرح کسی واجب کی نذر ماننا بھی درست نہیں ہے خواہ وہ واجب عین ہو، جیسے نماز وتر، یا صدقہ فطر، عمرہ اور قربانی یا واجب علی الکفایہ ہو، جیسے مردے کی تجہیز و تکفین، اس کا غسل اور سلام کا جواب وغیرہ۔ اس لئے کہ واجب کو دوبارہ واجب قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔

(ج) نفس رکن سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا استثناء سے خالی ہونا، لہذا اگر اس میں استثناء داخل ہو جائے تو نذر باطل ہو جائے گی۔

فصل: نذر کا حکم

نذر کے حکم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات پر محیط ہو گی:

۱۔ اصل حکم کا بیان
۲۔ ثبوت کا وقت
۳۔ کیفیت ثبوت

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اصل حکم کا بیان

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نذر ماننے والے نے یا تو نذر مان کر اس کی تعیین بھی کی ہو گی یا نذر مطلقاً مانی ہو گی اور اس کی تعیین نہ کی ہو گی۔ اگر تو اس نے نذر مانی اور اس کی تعیین بھی کی تو اس کا حکم اسی "نذر معین" کا وجوب ہے، جو قرآن مجید، سنت نبوی، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالی ہے:

ولیوفوا نذورهم (۲) (اور وہ اپنی نذروں کو پورا کریں)

۱۔ التوبہ (۹:۷۵-۷۸)
۲۔ الحج (۲۲:۲۹)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولاً (۱) (اور اپنے عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پوچھ ہوگی)

نیز فرمایا:

اوفوا بعهدالله اذا عاهدتم (۲) (اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ جب تم عہد کرو تو پورا کرو)

اور نذر ماننا بھی نذر ماننے والے کا اللہ عزوجل سے ایک قسم کا عہد ہے، لہذا اس پر اس کے عہد کی تکمیل لازم ہوگی۔ اسی طرح ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

واوفوا بالعهد (۳) (اور اپنے عہد پورے کرو)

نیز فرمایا:

ومنهم من عاهدالله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصلحين. فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون. (۴)

(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ تم کو اپنی مہربانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکوکاروں میں سے ہو جائیں گے، لیکن جب خدا نے کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انجام یہ کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)

کہ اس آیت میں وعدہ کرنے والے کو وعدے کی تکمیل کا پابند کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ خلاف ورزی کی صورت میں اس پر عتاب کیا گیا ہے۔

رہی سنت نبوی تو اس سے اس طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من نذران يطع الله تعالى فليطعه (جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانی، وہ اپنی نذر پوری کرے)

نیز فرمایا:

من نذروسمى فعليه الوفا بما سمى (جس نے تعیین کر کے نذر مانی اس پر اس کی تکمیل ضروری ہے)

اور لفظ علی ایجاب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المسلمون عندشروطهم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

اور نذر ماننے والے نے اپنی نذر کے ذریعے اس کو پورا کرنے کی شرط رکھی ہے، لہذا اس کو اپنی شرط کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ ہر مسلمان اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کیلئے کسی نہ کسی ایسے مقصود بالذات نیک کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے جس کو چھوڑنا بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ اسی کے ساتھ انجام بغیر

۱۔ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۴)

۲۔ النحل (۱۶: ۹۱)

۳۔ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۴)

۴۔ التوبہ (۹: ۷۵-۷۸)

ہونے اور آخرت میں حصول درجات عالیہ اور سعادت عظمیٰ کا گہرا تعلق ہے، لیکن بعض اوقات اس کی طبیعت ایسے اعمال میں اس کی فرمانبرداری نہیں کرتی، بلکہ اس کو اس سے روکتی ہے، کیونکہ اس میں اسے فوری نقصان یعنی مشقت نظر آتی ہے، مگر اس کو چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے کسی ایسے سبب کا محتاج ہوتا ہے جو اسے اس عمل کو چھوڑنے کی اباحت سے نکال دے اور اس کے حق میں اس عمل" کو متعینہ واجبات کے ساتھ ملادے۔ اور یہ بات نذر سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ اسے اس کا وجوب اس کے ترک کے نقصان کے اندیشہ سے اس کی تحصیل پر برانگیختہ کرے گا جس سے اس کا مقصد حاصل ہوجائے گا تو اس سے ثابت ہوا کہ جس نذر میں کسی شئی کی تعیین کی گئی ہو، اس سے مقصود، متعینہ شئی کی تکمیل کا وجوب ہے۔ پھر خواہ وہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ معلق اور مقید ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے حج، عمرہ یا روزہ یا نماز یا نیک کاموں میں سے اسی طرح کا کوئی نیکی والا کام ضروری ہوگا تو اس پر اسی کام کا کرنا ضروری ہو جو اس نے خود پر مقرر کیا ہے اور اس کی طرف سے کفارہ کافی نہ ہوگا یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے اس نے کسی کو شرط کے ساتھ معلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا ہو تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براء نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے کہا "اگر اللہ تعالی نے میرے مریض کو شفاء دے دی، یا میرا غائب عزیز واپس آگیا تو مجھ پر فلاں عمل ضروری ہے" اور اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں سے کلام کیا یا اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے فلاں کام ضروری ہوگا۔ تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براء ہوجائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اپنی نذر پوری کرے اور چاہے تو کفارہ ادا کردے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد اس کو "یمین" "غصب" کہتے ہیں۔ اور عامر نے علی بن معبد کے واسطے سے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے اس سے رجوع کرلیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اس کیلئے "قسم کا کفارہ" کافی نہ ہوگا۔ اور حضرت عبد اللہ بن مبارک نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کیلئے قسم کا کفارہ کافی ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنی آخری عمر میں کفارہ کی طرف رجوع کرلیا تھا، اس لئے کہ ان سے عبدالعزیز بن خالد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے روبرو "کتاب الایمان" کی قراءت (خواندگی) کی تو وہ فرماتے ہیں کہ جب میں اس مسئلے پر پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ ذرا ٹھہر، اس لئے کہ اب میں کفارہ کی طرف رجوع کرتا ہوں "عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ میں حج کرنے چلا گیا تو جب میں واپس آیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا انتقال ہوگیا تھا تو مجھے الولید بن ابان نے بتلایا کہ امام صاحب نے کفارہ سے رجوع کرلیا تھا۔

یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرام کے درمیان مختلف بھی فیہ تھا۔ حضرت علی، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس شخص پر مقررہ نذر کی تکمیل ضروری ہے اور حضرت عمر، عبد اللہ بن عمر، سیدہ عائشہ اور سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے۔

جو حضرات وجوب کفارہ کے قائل ہیں ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

ولکن یؤاخذکم بماعقدتم الایمان (۱) (لیکن وہ تمہارا، تمہاری پختہ قسموں پر مواخذہ کرے گا)

اور

ذلک کفارۃ ایمانکم (۲) (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے)

۱۔ المائدہ (۵:۸۹)

۲۔ المائدہ (۵:۸۹)

سے ہے کہ یہ قسم ہے اس لئے کہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانا شرط اور جزاء ہےاور یہ بھی ویسی ہی قسم ہےاور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

النذر يمين وكفارة كفارة اليمين (نذر ایک قسم ہےاوراس کا کفارہ قسم والا کفارہ ہے)

اور یہ روایت اس مسئلے میں نص ہے: نیز اس لئے بھی کہ نذر معنوی طور پر اللہ تعالی جل شانہ کے نام کی قسم کا مفہوم رکھتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کے نام کی قسم کھانے سے مقصد جس شئی کی قسم کھائی جائے اس شئی سے بندے کا رکنا یا اس کو حاصل کرنا ہوتا ہے، اس اندیشے سے کہ اس کو حنث (قسم کا ٹوٹنا) لازم نہ آجائے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کیا تو مجھ پر فلاں حجت ہے" تو اس سے اس نے شرط کے حصول سے رکنے کا ارادہ کیا ہے اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے نہ کیا "تو مجھ پر فلاں حجت ہے، تو اس نے مذکورہ شرط کی تحصیل کا ارادہ کیا ہے اور یہ سب کچھ اس کے حانث ہونے کے اندیشہ سے ہے، لہذا یہ نذر بھی سب کچھ اللہ تعالی کی قسم کے مفہوم میں ہے جس کی بنا پر حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا، ہمارا استدلال ارشاد باری تعالی:

ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله(۱)

اور اسی طرح کے دیگر ارشادات قرآنیہ، نیز ایسی احادیث نبویہ سے ہے جو نذر کی تکمیل کی متقاضی ہیں جو مطلق اور معلق شرط کے مابین فرق وامتیاز کے بغیر ہیں اور کسی نذر کی تکمیل ایسا فعل ہے جس کو نذر شامل ہوتی ہے نہ کہ اس کا کفارہ۔ نیز اس لئے بھی کہ "اصل" یہ ہے کہ کسی شخص کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جائے جس طرح کہ اس نے اس کو واقع کیا ہو، یعنی خواہ اس نے فوری نافذ کیا ہو یا اسے کسی شرط کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہو۔ اور یہاں تصرف کرنے والے نے اس کو شرط پائے جانے کے ساتھ بطور نذر واقع کیا ہے جو بذات خود مذکورہ اطاعت (نیکی) کے وجوب سے عبارت ہے نہ کہ وجوب کفارہ سے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس بارے میں استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وجوب کفارہ کا قول زیادہ مقدار کے وجوب سے کم (قلیل) مقدار کے وجوب کا اور قلیل (کم شئی) مقدار کے وجوب سے کثیر (زیادہ) مقدار کے وجوب کا ذریعہ ہے اس لئے کہ مثلاً اس نے کہا اگر میں نے یہ کام کیا تو مجھ پر ایک سال کے روزے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ہے، تو اس کو دس مساکین کو کھانا کھلانا اور تین دنوں کے روزے رکھنا ضروری ہوگا اور آیت کریمہ میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ اس میں قسم سے مراد اللہ تعالی جل شانہ کی قسم ہے کیونکہ اللہ تعالی نے "یمین معقودہ" کے ساتھ وہ بات ثابت کی ہے جسے "یمین لغو" کے ساتھ نفی فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالی: وَ

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان (۲) (اللہ تعالی تمہارا تمہاری لغو قسموں میں مواخذہ نہ کرے گا، لیکن تمہاری پختہ قسموں میں مواخذہ فرمائے گا)

یہاں جملہ منفیہ سے مراد بھی اللہ تعالی کی قسم ہی ہے جیسے کہ اثباتیہ کا یہی حکم ہے۔ رہی حدیث تو وہ "مبہم نذر" پر محمول ہے تاکہ مختلف نصوص کو باہمی تعارض کے بجائے انہیں باہمی موافقت پر محمول کیا جاسکے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالی کی قسم کے مفہوم میں ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرط کی موجودگی میں جو نذر کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ اس کے وجوب پر صراحت ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے نام کی قسم کی صورت میں کفارہ اللہ

۱- التوبہ (۹:۷۵-۷۷)

۲- (المائدہ ۵:۸۹)

تعالی کے نام کی حرمت کو بچانے کیلئے ہے جو اس کی خلاف ورزی (حنث) سے حاصل ہوتی ہے، جبکہ یہاں اس کا حانث ہوجانا اللہ تعالی کے نام کی حرمت کو پامال کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ یہاں تو اصل مقصد نیک کام (طاعت) کا وجوب ہے، لہذا یہ نذر اللہ تعالی کے نام کی قسم کھانے کے مفہوم میں نہیں ہے۔

پھر منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) کو حقیقۃً بنفسہ پورا کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اس کی تکمیل ممکن ہو اور اگر اس کی تکمیل مشکل ہو تو اس صورت میں، اس کے قائم مقام (خلف) فعل کو پورا کر کے اس کی تقدیری طور پر تکمیل ضروری ہے۔ اس لئے کہ قائم مقام فعل اصل میں اس کا متبادل ہوتا ہے۔ جیسے گویا وہی موجود ہو، جیسے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی (سے تیمم) کا یہی حکم ہے، لہذا اس کے قائم مقام کے ذریعے اس پر تقدیری طریقے سے اس کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے روزہ رکھا ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست ہے اور اس پر بکرے یا چھترے کو ذبح کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر کے حقیقۃً اس نیک کام کی تکمیل سے قاصر ہے، لیکن وہ اس کے قائم مقام، یعنی بکرے کو ذبح کر کے "تقدیری" طور پر اس کی تکمیل سے عاجز نہیں ہے جیسے کہ "شیخ فانی" اگر روزے کی نذر مانے تو اس کا یہی حکم ہے۔

رہا نذر معین میں منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) کے فوت ہوجانے پر کفارے کا وجوب، مثلاً یہ کہ اس نے ایک معین مہینے کے روزوں کی نذر مانی، پھر اس نے روزہ افطار کرلیا تو کیا یہ بھی نذر ہی کے حکم میں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح کہ نذر ماننے والا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس نے یہ بات کہکر نذر کی نیت کی ہو مگر اس کے دل میں قسم کا خیال نہ آیا ہو اور یا اس نے نذر اور اس کے قسم نہ ہونے کی نیت کی ہو یا اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ قسم کا یا پھر اس نے قسم کی نیت کی ہو اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا ہو۔ یا اس نے قسم کی نیت کی ہو نذر کی نیت نہ کی یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی۔ پھر اگر تو اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ ہی قسم کا یا اس نے نذر کی نیت کی اور اس کے دل میں کسی قسم کا کوئی اور خیال نہ آیا یا اس نے نذر کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کی تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع وہ نذر ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو یہ قسم ہوگی اور بالاتفاق نذر نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کی نیت کی اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی تو وہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نذر یا قسم ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ قسم ہے، نذر نہیں۔ اس بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی کلام بیک وقت قسم اور نذر نہیں ہوسکتا، لہذا اگر وہ نذر ہے تو قسم نہ ہو اور اگر وہ قسم ہو تو وہ نذر نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایک ہی کلام " نذر" اور قسم ہوسکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ یہاں صیغے (لفظ) کا نذر کیلئے ہونا حقیقت ہے اور قسم کا احتمال رکھنا مجاز ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی فعل سے رکنے کا یا اس کے اقدام کے وجوب کا سبب ہے۔ تو اگر حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا جائے تو مجاز کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور جب وہ مجاز مراد ہو تو اس سے حقیقی مفہوم مقصود نہ رہے گا۔ اس لئے کہ ایک ہی کلام بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں پر مشتمل نہیں ہوسکتا، کیونکہ دونوں کے درمیان مغائرت پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت ایسے الفاظ میں سے ہے جو اپنے وصفی مفہوم میں پختہ اور مستحکم ہیں۔ اور مجاز" وہ لفظ ہے جو کسی مناسبت کی بنا پر اپنے وصفی مفہوم سے تجاوز کر جائے اور وصفی مفہوم سے کسی دوسرے مفہوم کی طرف منتقل

ہوجائے، لہٰذا کوئی ایک شئی بیک وقت اپنے وصفی مقام اور اس سے منتقل شدہ دوسرے مقام میں مستحکم اور متقرر ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور امام ابوحنیفہ و محمد رحمہا اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں نذر "یمین" (قسم) کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ نذر کسی فعل کو قصداً اللہ تعالی کی تعظیم کیلئے انجام دینے کیلئے وضع ہوئی ہے اور قسم میں "محلوف علیہ" (جس فعل پر قسم کھائی ہو) کا وجوب پایا جاتا ہے۔ تاہم قسم اس مقصد کیلئے وضع نہیں ہوئی، بلکہ اسے تو وعدوں کی تکمیل و تحقیق کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ جبکہ فعل کا وجوب تو وعدے" کے ثابت (محقق) ہونے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ جبکہ یہ بات قسم سے مقصوداً ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اسے اس مقصد کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ تو جب اس میں فعل کا وجوب لغیرہ ہے تو بعینہٖ مذکورہ فعل واجب نہ ہوگا اسی لئے قسم تمام افعال میں جائز ہے۔ خواہ وہ واجب ہوں یا حرام، یا مباح، مگر نذر فقط ایسے افعال میں درست ہوتی ہے جو صرف اللہ تعالی کی عبادت والی ہوں اور ان کی جنس سے اس فعل کا وجوب پایا جاتا ہو۔ اسی لئے نذر والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے نذر والی نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں، کیونکہ دونوں کے وجوب میں بڑا فرق ہے۔ وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کی نماز اس کی اپنی نذر کی بنا پر واجب ہوئی ہے، لہٰذا دونوں کے وجوب میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی مگر قسم والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے قسمیہ نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست ہے، اس لئے کہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) اگر فی نفسہ واجب نہ ہو تو وہ نفل تو ضرور ہوگی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ نفل پڑھنے والے نے دوسرے نفل پڑھنے والے کی اقتداء کی ہے، جو درست ہوتی ہے۔ پھر جب یہ ثابت ہوگیا کہ جس شئی کی نذر مانی جائے وہ واجب لذاتہ ہوتا ہے اور جس شئی کی قسم کھائی جائے وہ واجب لغیرہ ہوتی ہے تو اس میں کوئی شک نہ رہا کہ جو شئی فی نفسہ واجب ہو وہ دوسرے کے لیے لغیرہ بھی واجب ہوگی، لہٰذا قسم (یمین) کا مفہوم یعنی اس کا واجب لغیرہ" ہونا نذر میں موجود ہے کیونکہ ہر نذر میں قسم (یمین) کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تاہم اس کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ذات کے حق میں وجوب کی نسبت پائی جاتی ہے نہ کسی دوسرے کے حق میں وجوب کی۔ پھر جب اس نے اس کی نیت کی تو اس نے گویا اس کا اعتبار کیا ہے، لہٰذا وہ نذر یا قسم ہوگی۔ اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ "مجاز" وہ ہوتا ہے جو کسی سبب کی بنا پر اپنے حقیقی مفہوم سے دوسرے مفہوم کی طرف منتقل ہوجائے اور یہ صورت اس نوع سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اس نوع سے ہے کہ جہاں کوئی لفظ حقیقی مفہوم میں مستعمل اور حقیقی مفہوم کے مستحکم ہونے کے باوجود معتبر نہ ہو، بلکہ اس کی نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہو لہٰذا یہ "مجاز" نہیں ہے اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معانی پر مشتمل ہوسکتا ہے مالی معاوضہ لیکر غلام کی آزادی اور اس کی کتابت کا مسئلہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قسم (یمین) کے مفہوم پر بھی مشتمل ہے اور معاوضہ کے مفہوم پر بھی جیسا کہ ہم کتاب العتاق اور مکاتب کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

(ب) نذر کی دوسری قسم

نذر غیر معین ہے، اس کا حکم اس کی نیت کا وجوب ہے، بشرطیکہ نذر ماننے والے نے کوئی نیت کی ہو۔ پھر خواہ وہ نذر شرط کے بغیر ہو یا کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط ہو۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر فلاں کام نذر ہے" یا اس نے کہا "اگر" میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے نذر ہے" اگر اس نے روزے یا نماز یا حج یا عمرے کی نیت کی تو اس کو علی الاطلاق اس کا پورا کرنا لازم ہوجائے گا اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی صورت میں اس کا وجوب ہوگا اور ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کیلئے کفارہ جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ضروری ہے، تاہم اگر وہ مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر ہو تو وہ فوراً حانث ہو جائے گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

النذر يمين وكفارته كفارة يمين (نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)

اس سے مراد ایسی مبہم نذر ہے جس میں نذر ماننے والے کی کوئی نیت نہ ہو پھر خواہ اس نے جس شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہو وہ مباح ہو یا معصیت (گناہ والا کام) ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اگر میں نے روزہ رکھا یا میں نے نماز پڑھی تو اللہ تعالی کیلئے مجھ پر فلاں نذر ہے" تو اس پر ضروری ہو گا کہ وہ اس نذر کو توڑے اور اس کا کفارہ ادا کرے۔

اور اگر اس نے نذر مبہم (غیر متعین) میں مطلق روزوں کی نیت کی، مگر تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ جو وقت کی قید سے مطلق ہونگے۔ اسی طرح مشروط ہونے کی صورت میں جب اس کی شرط پائی جائے گی تو اس پر تین روزے ضروری ہونگے۔

اور اگر اس نے کھانا کھلانے کی نیت کی، مگر مساکین کی تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہو گا، جن میں سے ہر ایک مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ضروری ہو گا۔ اس لئے کہ اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ہی ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ "نذر مبہم (غیر معین) قسم ہے اور از روئے نص اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے تو جب اس نے روزوں کی نیت کی تو اسے کفارے کے روزوں پر محمول کیا جائے گا جو تین ہوتے ہیں۔ اور کھانا کھلانے کی نذر کو کفارے کے کھانے پر محمول کیا جائے گا جو دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر روزہ ہے تو اس پر ایک دن کا روزہ ضروری ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر نماز ہے تو اس پر دو رکعت نماز ضروری ہو گی۔ اس لئے کہ یہ دو رکعات نماز کم از کم مقدار ہے۔ اور نذر کا اعتبار امر (Order) کی بنا پر ہوتا ہے لہذا اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو شریعت میں وارد شدہ کم از کم حکم پر محمول کیا جائے گا۔

(ج) وقت

رہا اس کے حکم کے ثبوت کا وقت تو نذر یا تو مطلق ہو گی۔ اور یا پھر کسی شرط کے ساتھ مشروط اور معلق ہو گی یا کسی جگہ کے ساتھ مقید اور یا پھر کسی وقت کی طرف منسوب ہو گی اور "منذور بہ" (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) وہ یا تو بدنی عبادت ہو گی جیسے روزہ اور نماز اور یا پھر وہ مالی عبادت ہو گی جیسے صدقہ وغیرہ۔ اگر تو نذر کسی شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر ہو تو اس کے ثبوت یعنی منذور کے حکم کے ثبوت کا وہی وقت ہو گا جب "نذر" پائی جائے گی اور وہ نذر شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر اس پر فوراً واجب الادا ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وجوب کا مطلق سبب پایا گیا ہے، جس کی بنا اس کا وجوب مطلقاً ثابت ہو گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میرا مریض ٹھیک ہو گیا یا فلاں شخص آ گیا تو مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ایک ماہ کے روزے ہیں" یا دو رکعات نماز" یا ایک درہم کا صدقہ وغیرہ ہے۔ تو اس کا وقت شرط کے پائے جانے کا وقت ہو گا تو جب تک اس کی شرط نہ پائی جائے گی اس وقت تک بالاجماع اس پر اس کا وجوب نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے مذکورہ فعل شرط پائے جانے سے قبل کیا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مشروط کی نذر شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کسی نذر کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا نذر کا شرط کے پائے جانے کے بعد اثبات کرنا ہے جیسے کہ کسی کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق اس شرط کے پائے جانے کے بعد اس کی آزادی کا اثبات کرنا ہے، لہذا شرط کے پائے جانے سے قبل ایسی نذر واجب نہ ہو گی، کیونکہ

اس سے قبل اس کا سبب یعنی نذر کا پایا جانا معدوم ہے، لہذا اس کو شرط سے مقدم کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تو وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ قسم ٹوٹنے (حنث) سے قبل کفارے کی ادائیگی درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی نذر ہے جسے شرط کے پائے جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے، لہذا اس پر اپنی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المسلمون عند شروطهم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

اور اگر نذر کسی جگہ کے ساتھ مشروط ہو مثلاً اس نے کہا "اللہ تعالی کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں فلاں جگہ دو رکعتیں نماز ادا کروں۔ یا میں فلاں شہر کے فقیروں پر صدقہ کروں تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں اس عمل کی ادائیگی جائز ہوگی مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک سوائے مشروط جگہ کے کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز نہیں۔ ان کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ اس نے ایک خاص جگہ میں اس عمل کی ادائیگی کو خود پر لازم کیا ہے تو اگر اس نے اس جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں اس کو ادا کیا تو وہ اس واجب کو، جو اس کے ذمہ ہے، ادا کرنے والا نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس ذمہ داری سے عہدہ براء نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بندے کی طرف سے کسی فعل کا وجوب اللہ تعالی کی جانب سے اس کے وجوب کی بنا پر قابل اعتبار ہے اور اللہ تعالی نے جس "عمل" کو جس جگہ میں ادا کرنا لازم قرار دیا ہو اس کی کسی اور جگہ میں ادائیگی جائز نہیں ہوتی جیسے کہ علاقہ حرم میں جانور ذبح کرنا، وقوف عرفہ، بیت اللہ شریف کا طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی وغیرہ۔ تو یہی حکم بندے کے خود پر واجب کردہ عمل کا ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نذر کا مقصد اور اس کی غایت اللہ تعالی کی رضا کا حصول ہے، لہذا اس کی نذر میں ماسوا اس عمل کے جو اللہ تعالی کی رضا کا ذریعہ ہو کوئی عمل داخل نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر اس عمل کا کسی شرط کے ساتھ مقید ہونا درست نہ ہوگا، لہذا اس کا ذکر کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہے اور اگر وہ فعل کسی وقت کی طرف منسوب ہو مثال کے طور پر اگر اس نے کہا۔ اللہ تعالی کیلئے مجھ پر رجب میں روزہ یا فلاں دن میں دو رکعت نماز یا فلاں دن میں ایک درہم کا صدقہ واجب ہے، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کے وجوب کا وقت "نذر کے پائے جانے کا وقت ہے" حتی کہ اسے ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے قبل از وقت ادا کرنا بھی جائز ہے، البتہ روزے اور نماز کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی وجوب کا وقت نذر کے پائے جانے کا وقت ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کا وقت اس کا مقرر کردہ وقت ہے۔ حتی کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قبل از وقت ادا کرنا جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "نذر ماننا اس شئی کا وجوب ہے جسے شریعت نے اس وقت میں بطور نفل جائز قرار دیا ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ کسی ایسے کام کی نذر ماننا جو بطور نفل جائز نہ ہو یا کسی ایسے وقت میں کوئی کام کرنے کی نذر ماننا جس میں وہ کام جائز نہ ہو درست نہیں ہے۔ جیسے رات کے روزے ماننا جائز نہیں ہے۔ اور نذر ماننے والے نے ایک خاص وقت میں اپنے اوپر روزہ رکھنا واجب کیا ہے، لہذا اس پر اس وقت کے آنے سے پہلے اس کا وجوب نہ ہوگا، بخلاف صدقہ کے کیونکہ وہ ایک مالی عبادت ہے، اس کا تعلق وقت کے ساتھ نہیں، بلکہ مال کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس میں "وقت" کا ذکر لغو تصور ہوگا۔ نیز بخلاف بدنی عبادت کے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نذر جس وقت کی طرف منسوب ہے اس کے آنے سے قبل اس کا وجوب ثابت ہے، لہذا مذکورہ وقت سے قبل اس کی ادائیگی وقت کے بعد اس کی ادائیگی کی طرح ہی ہے جس کی بنا پر یہ عمل جائز ہوگا۔ اور مقررہ وقت سے قبل اس کے وجوب کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ عبادات شرط و مکان کی قید کے بغیر اور حرج نہ ہونے کی صورت میں ہمیشہ کیلئے واجب ہیں۔ ان کا وجوب نصوص اور عقلی دلیل (قیاس) کے ذریعے ثابت ہوا ہے۔ نصوص سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

یایھاالناس اعبدو ربکم وافعلوالخیر(۱) (اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرواور نیک کام کرو۔)

نیز فرمایا:

واعبدوا اللّٰہ ولاتشرکوا بہ شیئاً (۲) (اور اللہ تعالی کی عبادت کرواور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیراؤ)

نیزاسی طرح کی دیگر آیات۔

رہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ عبادت درحقیقت اپنے آقا(مولی) کی خدمت ہے اور "آقا" کی خدمت کرنا بندے پر اس کا حق ہے۔اور بندے کا اپنے آقا پر کوئی احسان کرناخلاف عقل ہے اور اس کی بندگی(عبادت) میں دوام ہے،لہذا اس پر عبادت کرناہمیشہ واجب رہے گا۔ نیزاس لئے بھی کہ عبادت کرنااللہ تعالی کی نعمتوں کے اعتراف واظہار وشکر کیلئے واجب ہوا ہے۔ اور اس کی نعمتیں "دائمی"ہیں،لہذا ضروری ہوگا کہ اس کی عبادت بھی نعمتوں کے دوام کی طرح دائمی ہو،تاہم شریعت نے بندے کے کچھ اوقات کو ادائے شکر کیلئے مختص کردیا ہے۔ توجب اس نے نذر مانی تو گویا اس نے "عزیمت" کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑدیا ہے،لہذا اس عزیمت کا حکم دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ اگر کسی مسافر نے رمضان المبارک میں روزہ رکھنا پسند کیااور اس نے روزہ رکھ لیا تو اس سے فرض ساقط ہوجائے گا۔اس لئے کہ اس پر واجب روزہ ہی تھا۔ گو اس کو سفر کی کی بنا پر اس کے چھوٹنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ توجب اس نے روزہ رکھ لیا تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑدیا،لہذا کی طرف عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا۔اسی بنا پر نفل عبادت کو شروع کرنے سے فی الحقیقت اس کا لزوم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر ابتداء میں دلائل بیان کر آئے ہیں،لیکن جب اس نے نفل عبادت شروع کردی تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑدیا تو عزیمت کا حکم دوبارہ لوٹ آئے گا تو اسی طرح تو نذر کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاًاس طرح کہ وہ یعنی نذر اس وقت میں اس کے وجوب کا سبب ہے اور میعاد میں تاخیر آسائش یا سہولت کیلئے ہے، توجب اس نے خود اس کو جلدی کرنا چاہا ہے تو اس نے اس میعاد کو ساقط کرکے ایک اچھا کام کیا ہے،لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا۔جیسے کہ مسافر کیلئے رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا صیغہ (جملہ) یعنی اللہ تعالی کیلئے مجھ پر روزہ رکھنا ضروری ہے وجوب کا صیغہ(جملہ) ہے اور اصول یہ ہے کہ جو لفظ کسی خاص زمانے سے متعلق ہو تو اس کا اسی زمانے میں اعتبار کرناوضعی تقاضوں کے مطابق ضروری ہے اور اس کو باطل کرنا اور اس کو غیر وضعی صورت کی طرف بغیر دلیل قاطع اور ضرورت کے تبدیل کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔اور یہ بات معلوم ومسلم ہے کہ یہاں اس صیغے(جملے)کو باطل اور تبدیل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔اور وقت کے سوا اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ جو دو احتمال رکھتا ہے۔ کبھی تو اس کا ذکر اس میں وجوب ہونے کی بنا پر کیا جاتا ہے،جیسا کہ نماز میں ہے۔ اور کبھی اس کا ذکر "صحت ادا" کیلئے کیاجاتا ہے۔جیسے کہ حج بیت اللہ اور قربانی میں ہے۔ اور کبھی کبھار اس کا ذکر آسانی اور سہولت کیلئے کیاجاتا ہے،جیسے کہ مسافر کیلئے اقامت کا ہونا اور زکوۃ کے مسئلے میں سال کا ہونا تو چونکہ وقت کا ذکر فی نفسہ دو احتمالات کا حامل ہے،لہذا دو احتمالات کے ہوتے ہوئے اس صیغے کا ابطال جائز نہیں ہے جو اس وقت وجوب قرار دینے والا ہے۔اس لیے صیغہ بدستور وجوب والا رہا اور وقت کا ذکر سہولت اور آسائش کیلئے تصور ہوگا تاکہ وہ یقین کے ساتھ ثابت شئی کو کسی قابل احتمال امر کی بنا پر ابطال تک پہنچانے کا سبب نہ ہو۔اس سے ثابت ہوا کہ اس پر متعین طور پر رجب کے روزوں کا

۱۔ الحج (۲۲:۷۷)

۲۔ النساء (۴:۳۶)

وجوب نہیں ہے، بلکہ اس پر ایک ایسے مہینے کے روزوں کا وجوب ہوا ہے جن کی مقدار ایک ماہ ہو، چاہے وہ کوئی سا بھی مہینہ ہو تو چونکہ رجب کا ذکر کرنا یہاں واجب کے استحکام کیلئے تھا واجب کی تعیین کیلئے نہیں، لہذا جس مہینے سے بھی ادائیگی متصل ہوجائے وہی مہینہ وجوب کیلئے متعین ہوجائے گا اور اگر اس کی ادائیگی رجب سے متصل نہ ہو، تو وجوب ادا کیلئے رجب متعین ہوجائے گا۔ اس طرح رجب سے قبل مہینے سے متصل ہونے کی بنا پر ہوگی، مگر رجب کی تعیین سابق مہینوں میں ادائیگی کسی مہینے کے ساتھ ادائیگی متصل نہ ہونے کی صورت میں ہوگی، جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے کہ وہ غیر متعین طور پر وقت کے کسی ایک جزو میں واجب الادا ہوتی ہے اور اس کا وجوب نماز شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے اس میں نماز شروع کردی اور اگر اس نے آخری وقت تک اس کو شروع نہ کیا تو آخری وقت اس کی ادائیگی کیلئے متعین ہوجائے گا۔ یہی قول صحیح ہے جیسے کہ اصول فقہ میں اپنی جگہ اس کا ذکر کیا جاتا ہے نیز جس طرح وقت کی قید کے بغیر "مطلق نذر اور ایسے تمام واجبات جو وقت کی قید کے بغیر واجب ہوتے ہیں، جیسے رمضان المبارک کی قضاء اور کفارہ وغیرہ کا یہی حکم ہے، کہ تمام امور وقت کی قید کے بغیر مطلق وقت میں واجب الادا ہیں اور وجوب یا تو اس سے ادائیگی متصل ہوجانے کی بنا پر ہوتا ہے یا پھر آخری عمر میں کیونکہ اگر اس نے اس وقت بھی اس کو ادا نہ کیا تو اس کو وہ فرض موت کی بنا پر فوت ہوجائے گا۔

(د) ثبوت کی کیفیت

پھر نذر یا تو کسی غیر متعین وقت کی طرف منسوب ہوگی یا کسی معین وقت کی طرف۔ اگر تو وہ غیر متوین وقت کی طرف منسوب ہو، مثلاً اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ضروری ہے کہ میں ایک ماہ کے روزے رکھوں" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا حکم کسی ایسے "مطلق امر" کی طرح ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو اس مسئلے میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا اس کا حکم فوری وجوب کا ہے یا تاخیر وجوب کا۔

الکرخی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کرام رحمہا اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا وجوب فوری ہوتا ہے ور ابن شجاع البلخی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا وجوب "توسیعی" ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ حج میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب مالدار ہونے کے فوراً بعد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب "تاخیری" ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ ہی کی طرح کا قول مروی ہے اور ماوراء النہر کے ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے اور وجوب علی التراخی کی تشریح یہ ہے کہ وہ غیر معینہ طور پر زندگی کے کسی بھی حصے میں ضروری ہے اور خود اس کو اس کی تعیین کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر جس وقت بھی اس نے اسے شروع کردیا وہی وقت وجوب کیلئے متعین ہوجاتا ہے اور اگر اس نے تنگی وقت کی بنا پر اسے شروع نہ کیا تو اس کی عمر کے آخری وقت میں جتنے وقت میں اس کو ادا کیا جاسکتا ہو۔ اس کی ادائیگی کی تعیین ہوجائے گی اور بغیر دلیل کے اس کو مقید کرنا جائز نہیں تو یہی حکم نذر کا ہے۔ اس لئے کہ وہ نصوص جو نذر مان لینے کی صورت میں "ایفائے عہد" کی متقاضی ہیں وہ وقت کے ذکر کے بغیر (مطلق) ہیں، جس کی بنا پر اس کو بغیر دلیل کے مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح نذر کا وجوب مطلق یعنی وقت کے ذکر کے بغیر ہے اور ہر شئی کا حکم "سبب" کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا اس پر ضروری ہوگا کہ وہ بغیر تعیین کے اپنی عمر میں کبھی بھی ایک ماہ کے روزے رکھ لے، جس کی تعیین

کا خود اسے اختیار ہوگا- تاہم اگر اس کے اپنے خیال کے مطابق روزوں کی ادائیگی کا وقت فوت ہونے کے قریب ہوجائے۔ تو اس وقت البتہ اس کا وقت ادائیگی کیلئے تنگ ، یعنی متعین ہوجائے گا۔

یہی حکم اس اعتکاف کا ہے جو کسی غیر معین وقت کی طرف منسوب ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا " اللہ تعالی کیلئے مجھ پر ایک ماہ کا اعتکاف ہے " اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔

البتہ کسی سے کلام نہ کرنے کی قسم کھانے کا حکم اس کے برخلاف ہے، چنانچہ اگر اس نے کہا " بخدا میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہ کروں گا " تو اس کیلئے وہ مہینہ جو اس وقت کے متصل بعد ہے متعین ہوجائے گا۔ یہی حکم " اجارے " کا بھی ہے مثلاً اگر اس نے اپنے گھر یا اپنے غلام کو ایک ماہ تک اجرت پر دینے کا معاملہ کیا تو اس سے وہ مہینہ جو اس عقد سے متصل ہے ادائیگی کیلئے متعین ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی نذر ایک غیر معین مہینے کی طرف منسوب کی ہے، اور نذر کو متصل مہینے کی طرف منسوب کرنے سے غیر معین مہینے کی تعیین ہوجاتی ہے اور غیر معین شئی کی دلیل کے بغیر تعیین جائز نہیں ہوتی کیونکہ یہی اصل ہے۔ اور " قسم " اور اجارے میں اس کی تعیین اس لئے ہوجاتی ہے، کیونکہ قسم کھانے والے کی اس سے غرض خود کو متعلقہ شخص سے ہم کلام ہونے سے روکنا ہے اور انسان عام طور پر دوسرے سے کلام کرنے سے یا تو دوسرے کی اہانت یا اس کو کم رتبہ سمجھنے اور کسی ایسے سبب کی بنا پر رکتا ہے، جو فوری طور پر اس کا متقاضی ہو، جبکہ اجارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے استفادہ کیلئے منعقد ہوتا ہے اور " عقد " کے بعد متعلقہ ضرورت ابھی قائم ہے، لہذا اجارہ کے حکم کے ثبوت کیلئے عقد کے بعد کا زمانہ از خود متعین ہوجائے گا اور " دلیل تعیین " کے قیام سے کسی مبہم شئی کی تعیین جائز ہوتی ہے۔

اور اگر اس نے کسی معین مہینے کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس پر سختی ہے۔ پھر جو نذر کسی مبہم وقت کی طرف منسوب ہو اگر وہ کسی مہینے کو روزوں کیلئے مقرر کرے تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کردے۔ بخلاف اعتکاف کے۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی مہینے کو اعتکاف کیلئے معین کرے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ راتوں اور دنوں میں مسلسل اعتکاف کرے۔ کیونکہ " وجوب " دونوں صورتوں میں تسلسل کی صفت کے بغیر ہے۔ تاہم اگر اعتکاف میں ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو تسلسل کو واجب کردیتی ہے۔ یہ اس کا مستقل طور پر ایک جگہ رہنا ہے، لہذا اس کی اساس ایسی راتوں اور ایسے دنوں کے اتصال پر ہے جو اس کی اہلیت رکھتے ہوں اس لیے اس میں تسلسل کا ہونا ضروری ہے۔ اور روزوں کی اساس تفریق (وعلیحدگی) پر ہے اس لئے کہ ان کے درمیان ایسا وقت آتا ہے جو روزے کی اہلیت نہیں رکھتا، جو رات کا وقت ہے، لہذا اس کو بدستور الگ الگ کرکے روزے رکھنے کا اختیار رہے گا۔

اور اگر اس نے اسے مقررہ وقت کی طرف منسوب کیا اور کہا " مجھ پر اللہ تعالی کیلئے کل کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا تو اس کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ بلاعذر اس کو مؤخر کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کہا " اللہ تعالی کیلئے مجھ پر رجب کے روزے ہیں " پھر اگر اس نے رجب سے پہلے کسی مہینے میں روزے نہ رکھے تاآنکہ رجب کا مہینہ آگیا۔ تو اس کو اس سے بلا عذر تاخیر کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے قبل روزے نہ رکھے تاآنکہ رجب کا مہینہ آگیا تو اس میں بربنائے تنگی روزہ رکھنے کی تعیین ہوجائے گی، لہذا اس کیلئے اس سے زیادہ تاخیر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے رجب کے روزے رکھے اور اس میں ایک دن افطار کرلیا تو اس پر از سر نو روزے شروع کرنا ضروری نہ ہونگے، البتہ وہ اس دن کا روزہ مہینے کے آخر میں قضا کرے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا " مجھ پر اللہ تعالی کیلئے ایک ماہ کے مسلسل روزے ضروری ہیں " یا اس نے کہا " میں ایک ماہ روزے رکھوں گا " اور اس نے تسلسل کی نیت

کی پھر اگر اس نے کسی دن افطار کر لیا تو اس پر ازسر نو دوبارہ روزے شروع کرنا ضروری ہوں گے۔ اس لئے کہ وہاں اس نے خود پر ایسے روزے ضروری قرار دیئے ہیں جو صفت اتصال کے ساتھ موصوف ہیں اور اس کا وجوب بھی درست ہے، اس لئے کہ تتابع (تسلسل) کی صفت اضافی عبارت ہے، کیونکہ اس کی رعایت کیلئے اس سے زیادہ محنت و مشقت کی ضرورت ہوتی ہے اور شرعاً یہ صفت معتبر ہے، جیسا کہ ہمارے نزدیک قتل، ظہار، روزہ توڑ دینے اور قسم کے کفارے میں یہی حکم ہے۔ لہذا نذر کے ساتھ اس کا التزام درست ہوگا تو جس طرح اس نے نذر کو خود پر لازم کیا ہے وہ اس پر اس طرح لازم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے اس شرط کو چھوڑ دیا تو وہ ازسر نو شروع کرے گا، جیسے کہ ظہار، اور قتل کے کفارے میں یہی حکم ہے۔ رہی زیر نظر صورت تو اس نے خود پر مسلسل روزے واجب نہیں کئے۔ اس نے تو خود پر دنوں کے باہمی اتصال یا مجاورت کی ضرورت کے تحت خود پر ان کا تسلسل لازم کیا ہے اس لئے کہ مہینے کے دن باہم دگر متصل اور مجاور ہوتے ہیں، لہذا اس پر اس نے جسے چھوڑ دیا ہو اس دن کے سوا کسی اور دن کی قضا لازم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے رمضان المبارک کے دنوں میں سے کسی دن کا روزہ چھوڑ دیا تو وہاں یہی حکم ہے کہ اس پر صرف اسی دن کی قضا ضروری ہوتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ رمضان المبارک کا پورا مہینہ باہم متصل ہوتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے بھی کہ اگر ہم نے اس پر ازسر نو روزے رکھنا ضروری قرار دیئے تو بیشتر روزے ایسے ایام میں واقع ہوں گے جن کی طرف نذر منسوب نہیں ہے اور اگر وہ پورے کرنے کے بعد چھوٹے ہوئے دن کا روزہ رکھ لے تو اس کے بیشتر روزے ٹھیک وقت میں ادا ہوں گے لہذا یہی صورت بہتر ہوگی۔

اور اگر اس نے پورے رجب میں افطار کیا تو وہ انہیں دوسرے ماہ میں قضا کرے۔ اس لئے کہ واجب اپنی جگہ سے فوت ہو گیا ہے۔ تو اس پر وہ قرض ہوگا اور قرض کی قضا نبی اکرم ﷺ کی حدیث مبارکہ سے ثابت ہے۔ اسی لئے اگر رمضان المبارک کے روزے قضا ہو جائیں تو دوسرے دنوں میں ان کی قضا رکھی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نذر کے وجوب کا اللہ تعالی کی طرف سے عاید کئے گئے واجبات پر اعتبار ہوتا ہے اور جسے اللہ تعالی ابتداءً واجب قرار دے دیں تو اس کی ادائیگی یا قضا کے بغیر اس کا وجوب ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ عزوشانہ اعلم۔

کتاب الکفارات

کفاروں کا بیان

کفارے پر گفتگو کے ضمن میں

- کفاروں کی اقسام کا بیان
- ہر نوع کے وجوب کے بیان
- بیان کیفیت وجوب
- بیان شرط وجوب
- بیان شرط جواز

وغیرہ پر بحث ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفاروں کی اقسام کا بیان

شریعت طیبہ میں مقررہ کفارے پانچ ہیں:

(۱) قسم کا کفارہ (۲) سر مونڈھنے کا کفارہ (۳) قتل کا کفارہ

(۴) ظہار کا کفارہ اور (۵) روزہ توڑدینے کا کفارہ

یہ تمام کفارے واجب ہیں۔ ان میں سے چار اقسام کے کا ہمیں علم قرآن مجید سے اور ایک قسم کا سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے۔

وہ چار کفارے جن کے ضروری ہونے کا علم قرآن مجید سے ہوا ہے۔ ان میں (۱) قسم (۲) سر مونڈھنے (۳) قتل اور (۴) ظہار کے کفارات شامل ہیں۔ قسم کے کفارے کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مسکین من اوسط ماتطعمون اھلیکم اوکسوتھم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام. ذالک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم (۱)

(اللہ تعالی تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا، لیکن پختہ قسموں پر (جن کے خلاف کروگے) مؤاخذہ کرے گا تو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑے دینا یا غلام آزاد کرنا ہے اور جس کو یہ میسر نہ ہو تو وہ تین روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے۔ جب تم قسم کھاؤ)

اور عرف شریعت میں کفارہ واجب فعل کا نام ہے۔ سر مونڈھنے کے کفارے کے متعلق اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

فمن کان منکم مریضاً اوبہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ اونسک (۲)

(پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو (وہ سر منڈھوانے والے اور) فدیہ ہے روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔)

۱۔ المائدہ (۸۹:۵)

۲۔ البقرہ (۱۹۶:۲)

یعنی یہ کہ اس پر روزوں یا صدقے یا قربانی کی صورت میں فدیہ دینا ضروری ہے۔اور کفارہ قتل کے متعلق اللہ تعالی کا فرمان ہے:

ومن قتل مؤمناً خطأفتحرير رقبةمؤمنة ودية مسلمة الى اهله ألا ان يصدقوا. فان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنةفمن لم يجد فصيام شهرين‌متتابعين توبة من الله(۱)

(اور جو بھول کر کسی مومن کو مار ڈالے تو وہ (ایک تو) غلام کو آزاد کرے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہادے ہاں اگر وہ معاف کردیں۔ اگر مقتول تمہارے دشمنوں کی جماعت سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو صرف ایک غلام آزاد کرنا چاہیئے اور اگر مقتول ایسے لوگوں میں سے ہو جس کے اور تمہارے درمیان صلح کا عہد ہو تو وارثان مقتول کو خون بہا دینا اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہیے اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو ماہ کے روزے رکھے خدا کی طرف سے قبول توبہ کیلئے۔)

یعنی یہ کہ اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنے کا فدیہ ہے اور اس پر مسلسل دو ماہ کے روزے ہیں۔ اس لئے کہ اس کا صیغہ (جملہ) اگرچہ خبریہ ہے، لیکن اگر اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے تو اسے ایک ایسی خبر تک پہنچانے کا ذریعہ ثابت ہوگا، جس میں، اس کا کوئی قائم مقام بھی ہے، حالانکہ جملہ خبریہ میں خبر میں اس کے کسی قائم مقام کا احتمال نہیں ہوتا لہذا اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا اور "خبریہ جملے" میں امر (حکم دینے) کی قرآن مجید میں متعدد مثالیں موجود ہیں، مثال کے طور پر فرمایا:

والوالدات يرضعن اولاد هن(۲) (اور مائیں اپنی اولاد کو دو پورے سال تک دودھ پلائیں۔)

یعنی "انہیں چاہیے کہ وہ دو ماہ تک دودھ پلائیں۔ نیز دوسری جگہ فرمایا:

والمطلقات يتربصن بانفسهن(۳) (اور طلاق یافتہ عورتیں روک رکھیں اپنے اپ کو۔)

یعنی يتربصن (انہیں چاہیے کہ وہ انتظار کریں۔وغیرہ ذالک۔

اسی طرح کفارہ ظہار کے متعلق اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لماقالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا. ذلكم توعظون به. والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل‌ان يتماسا. فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً(۴)

(اور جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہوجاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور خدا بڑا معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ دیں پھر اپنے قول سے رجوع کرلیں تو ان کو ہمبستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔ مومنو! اس حکم سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے باخبر ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ مجامعت سے پہلے متواتر دو ماہ کے روزے رکھے۔ جس کو اس کی طاقت نہ ہو اسے ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے

یعنی ان پر یہ سب کچھ ضروری ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

۱۔ النساء (۹۲:۴)
۲۔ البقرہ (۲۳۳:۲)
۳۔ البقرہ (۲۲۸:۲)
۴۔ المجادلہ (۵۸:۳-۵)

روزہ افطار کرنے کا کفارہ

رہا روزہ افطار کرنے کا کفارہ تو اس کا قرآن مجید میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کے وجوب کا ہمیں علم سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے اور وہ ایک روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ:

"ایک مرتبہ ایک بدو نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا یا رسول اللہ ﷺ میں برباد ہو گیا۔ برباد ہو گیا۔ آپ نے اس سے فرمایا تونے کیا کیا ہے؟ اس نے کہا میں نے دانستہ اپنی بیوی سے رمضان المبارک کے روزے کے دوران جماع کرلیا ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ایک غلام آزاد کر۔ اس نے کہا میرے پاس اس کی استطاعت نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا دوماہ کے روزے رکھو۔ اس نے کہا۔ مجھ میں اس کی بھی طاقت نہیں ہے۔ اس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا۔ اس نے کہا مجھے اس کی بھی طاقت نہیں ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے کھجوروں کے پندرہ صاع پر مشتمل ایک تھیلہ دیا۔ اور فرمایا کہ جا اور اسے غربا میں تقسیم کردے۔ تو اس نے کہا کہ کیا کوئی گھر میرے گھر سے زیادہ ضرورت مند ہوسکتا ہے؟ بخدا مدینہ منورہ کے دونوں کناروں کے درمیان مجھ سے اور میرے اہل خانہ سے زیادہ ضرورتمند کوئی شخص موجود نہیں ہے اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا جا خود بھی کھا اور اپنے اہل خانہ کو بھی کھلا۔ تیری طرف سے جائز ہوگا لیکن تیرے بعد کسی اور کی طرف سے اس طرح جائز نہ ہوگا

بعض دوسری روایات میں ہے:

"جب اس اعرابی نے یہ کہا تو نبی اکرم ﷺ مسکرائے۔ یہاں تک کہ آپ کی داڑھیں ظاہر ہو گئیں۔ پھر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔ اسے خود بھی کھا اور اپنے اہل خانہ کو بھی کھلا۔ تیری طرف سے جائز ہوگا، مگر تیرے بعد کسی اور کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے غلام آزاد کرنے، پھر روزے رکھنے اور پھر کھانا کھلانے کا حکم دیا اور مطلق امر" وجوب" پر محمول ہوتا ہے۔ واللہ عز شانہ اعلم۔

فصل: کفارے کی مذکورہ اقسام کی کیفیت وجوب

ان کے وجوب کی دو کیفیتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان میں سے بعض کفارے علی الاطلاق متعینہ طور پر واجب ہیں اور بعض میں علی الاطلاق اختیار ہوتا ہے جبکہ بعض صورتوں میں متعدد صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا اور کبھی تعیین کا اختیار ہوتا ہے۔

اول الذکر قسم میں قتل، ظہار اور روزہ افطار کرنے کا کفارہ شامل ہے۔ اس لئے کہ قتل کے کفارہ میں متعینہ طور پر غلام کا آزاد کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة. الاية (۱) (اور جس نے کسی مومن کو نادانستہ طور پر قتل کردیا تو اس پر ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔۔۔۔۔الخ)

اور کفارۂ ظہار اور روزہ توڑدینے کے کفارے میں وہی واجب ہے جو کہ کفارۂ قتل میں واجب ہے۔ اور اس پر کھانا کھلانے کا اضافہ ہے۔ بشرطیکہ اس کو روزہ رکھنے کی استطاعت نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا (۲) (جو کوئی اس کی استطاعت نہ رکھے تو وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے)

۱- النساء (۴:۹۲)

۲- المجادلہ (۵۸:۵)

اسی طرح یہ بھی سب کچھ کفارہ افطار (روزہ توڑدینے) کی صورت میں واجب ہے۔ جیسا کہ ہم روایت نقل کر آئے ہیں۔
کفارات کی دوسری قسم میں دوران احرام سر منڈھوانے کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:
ففدیة من صیام اور صدقة اونسک(۱) (پس روزے یا صدقے یا قربانی کا فدیہ ہے۔)
کفارے کی تیسری قسم میں قسم (یمین) کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اس میں تین میں سے کسی ایک شئ کو کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اور ان میں سے کوئی ایک صورت بھی متعین نہیں اور تعیین کا حق قسم کھانے والے کو ہوتا ہے۔ اور وہ کسی ایک کو اختیار کر کے ان تین اشیاء میں سے کسی ایک کی تعیین کرلیتا ہے۔ اس حکم کے تین اشیاء کے ساتھ متعلق ہونے کا یہی موقف اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ ہاں بندے کو تین میں سے غیر متعینہ طور پر کسی ایک شئ کا حکم ہے اور "مامور" (بندے) کو اس کی تعیین کا حق ہے، مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ یہاں بر سبیل بدل (Alternative) حکم ہے۔
دونوں فرقوں میں یہ اختلاف دونوں کے مابین ایک مشہور اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ جس او (۔یا) کا اصول فقہ میں اپنے مقام پر تذکرہ کیا جاتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لئے اگر لفظ "رو" متعدد افعال پر داخل ہو تو اس جگہ ان میں سے کوئی ایک شئ ہی مراد ہوتی ہے۔ نہ کہ تمام اشیاء خواہ وہ جملہ خبریہ ہو یا جملہ موجبہ۔ کہا جاتا ہے "میرے پاس زید یا عمرو آیا" اس سے مراد دونوں میں سے کسی ایک کا آنا ہے۔ اسی طرح ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے اس کو یا اس کو فروخت کرو۔ تو یہ دو میں سے کسی ایک کی بیع کا اسے وکیل بنانا ہے۔ جبکہ ان تمام اشیاء کے وجوب کا موقف "لغت سے انحراف کرنے پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں، جن کا اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ ان تینوں میں سے کوئی شئ نہ پائے تو اس پر متعینہ طور پر تین دنوں کے روزے ہیں اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:
فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام ذالک کفارة ایمانکم اذا حلفتم(۲) پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جس تم قسم کھالو (اور قسم توڑ ڈالو)

بحث دوم

کیفیت وجوب میں دوسری بحث یہ ہے کہ تمام کفارات کا وجوب بربنائے تراخی ہوتا ہے۔ ایک ایسے امر (حکم) میں جو وقت کے بغیر ہو۔ یہی ہمارے ائمہ کرام کے مسلک کے طور پر صحیح قول ہے۔ حتی کہ اگر اس نے اس کو ابتدائی امکانی وقت میں ادا نہ کیا تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ اور تاخیر ہوجانے کی صورت میں وہ اس کا ادا کرنے والا ہوگا، قضا کرنے والا نہیں۔
پھر بربنائے تراخی (تاخیر) واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا وجوب زندگی میں غیر متعین طور پر زندگی کے کسی حصے میں ہوتا ہے۔ جس کی تعیین یا تو اس کے فعل سے ہوتی ہے یا پھر اس کی زندگی کا آخری وقت آجانے سے وہ اس طرح کہ اگر اس نے اس کو اتنا موخر کردیا کہ اس کا آخری وقت آگیا اور اس کے غالب گمان کے مطابق اگر اس وقت میں اس نے اسے ادا نہ کیا تو وہ واجب فوت ہوجائے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو ادا کردیا تو واجب ادا ہوگیا، اور اگر اس نے مرنے تک اس کو ادا نہ کیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس کا وجوب اس پر تنگ ہوجاتا ہے۔

۱۔ البقرہ (۲:۱۹۶)

۲۔ المائدہ (۵:۸۹)

پھر کیااس کے ترکہ میں سے اسے ادا کیا جائے؟ تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اس کی وصیت نہ کی تو اس سے ادا نہ کیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک اس سے دنیوی احکام میں وجوب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ زکواۃ اور نذر کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کی طرف سے اس کے وارثوں نے اپنی خوشی سے مساکین کو کھانا کھلانے یا کپڑا پہنانے کی صورت میں صدقہ کیا۔ مثلاً دس مساکین کو کھانا کھلایا۔ یا ان کو لباس پہنایا اور کفارہ ظہار اور روزہ افطار کرنے کے کفارے میں ساٹھ مساکین کو کھلانا کھلادیا تو جائز ہوگا، البتہ ان پر اس بارے میں کوئی جبر نہیں ہے۔ لیکن اس کی طرف غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ نفلی طور پر کسی دوسری شخص کی طرف سے غلام کی آزادی جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ اس کی طرف سے روزہ رکھ سکتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک خالص بدنی عبادت ہے، لہذا اس میں نیابت درست نہ ہوگی۔ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لا یصوم عن احدولا یصلی احدعن احد (کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نہ روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔)

اور اگر اس نے اس کی متعلق وصیت کی ہو تو اس کا "وصی" اس کے مال میں سے ایک تہائی حصہ لےلے گا۔ اور قسم کے کفارے کی صروت میں دس مساکین کو کھانا کھلادے۔ یا ان کو لباس پہنادے یا ایک غلام آزاد کردے۔ اس لئے کہ جب اس نے وصیت کی تو ایک تہائی مال میں اس کی ملکیت باقی رہی۔ اسی طرح، قتل ظہار روزہ توڑنے کے کفارے کی صورت میں ایک غلام کو آزاد کرنے کا حکم ہے۔ بشرطیکہ اس کی قیمت ایک تہائی مال تک ہو۔ اور اگر اس کا ایک تہائی مال غلام کی قیمت سے کم ہو تو وہ ظہار اور روزہ توڑدینے کی صورتوں میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلادے۔ مگر ان دونوں میں وصی پر روزہ رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روزہ میں فی نفسہ نیابت (قائم مقام) کا احتمال نہیں ہے۔ اسی طرح اس کی جانب سے روزوں کا کھانے کی صورت میں فدیہ دینا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ روزوں کا "بدل" ہے۔

اور اگر اس نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے قسم کے کفارے کے طور پر دس مساکین کو کھانا کھلادیا جائے پھر اس کی وفات ہوگئی۔ پھر "وصی" نے دو افراد کو دس افراد کا کھانا فدیہ دے دیا۔ بعد ازاں وہ فوت ہوگئے۔ تو وصی از سر نو کھانا کھلائے گا۔ اور وہ ان کو صبح اور شام کا کھانا کھلائے۔ اس لئے کہ جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے دو افراد پر علیحدہ علیحدہ صبح اور شام کا کھانا متفرق کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور "وصی" کسی شئی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تجاوز نہیں ہو۔ کیونکہ دن کی موت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر" اس نے کہا ہو میری طرف سے دس مساکین کو صبح وشام کھانا کھلایا جائے اور اس نے کفارے کا نام نہ لیا۔ پھر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور پھر وہ مر گئے تو شام کا کھانا دوسروں کو کھلادے۔ اس لئے کہ اس نے اسے کفارے کے طور پر ایسا کرنے کو نہ کہا تھا۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اس نے کا نام نہیں لیا تھا۔ تو چونکہ اس کا سبب نذر ہے، لہذا اس میں تفریق کرنا درست ہوگا واللہ عزشانہ اعلم۔

فصل: ہر نوع کے وجوب کی شرائط

ہر وہ بات جو قسم، ظہار، روزہ توڑدینے اور دیگر جنایات کے کفاروں میں اس کفارے کے سبب وجوب کے انعقاد کی شرط ہے۔ وہی اس کے وجوب کی بھی شرط ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک تمام شرائط شرائط علل (وجوہ) ہیں۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الایمان، کتاب الظہار، کتاب الصوم اور کتاب الجنایات میں ذکر کر آئے ہیں۔

حصول قدرت

اوراس کے وجوب کی شرائط میں سے اولاً اس شخص کا اس عمل پر ادائیگی کی قدرت کا ہونا ہے۔ یہ شرط عقلاً قابل فہم ہے۔ اس لئے کہ بغیر قدرت کے کسی شئی کا اس پر واجب ہونا محال ہے ماسوائے اس کے اگر واجب متعین ہو تو اس کی

ادائیگی پر معین طور پر قدرت کا ہونا ضروری ہے، جیسے کہ قتل، ظہار اور روزہ توڑدینے کی صورت میں ہے۔ جس کی بنا پر ان صورتوں میں غلام کو آزاد کرنا ضروری نہ ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ غلام خرید سکتا ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت (گزر بسر) سے اضافی رقم موجود ہو، جس سے وہ کفارہ کی ادائیگی کی صلاحیت رکھنے والا غلام خرید سکتا ہو۔ ورنہ اس پر غلام کی آزادی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين(۱) (جو شخص نہ پائے تو وہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے)

کہ اللہ تعالیٰ نے روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ ملنے کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر اس کا پایا جانا اس کے آزاد کرنے کی شرط نہ ہوتا اور اس پر اس کی آزادی بہر صورت فرض ہوتی، خواہ اس کو اس کی استطاعت ہوتی یا نہ ہوتی۔ تو اس صورت میں روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ ملنے کا کوئی مفہوم نہ تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا نہ ملنا اس کے وجوب کی شرط ہے۔ پھر اگر اس کی ملکیت میں کفارے کی صلاحیت رکھنے والا کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کو آزاد کرنا ضروری ہوگا خواہ اس پر قرض ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر اس کو پانے والا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کی ملکیت میں کوئی معین غلام موجود نہ ہو، مگر اس کے پاس اس کی ضرورت سے زائد مال موجود ہو تو اس پر کفارے بننے کی اہلیت رکھنے والے غلام کی آزادی ضروری ہوگی، کیونکہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہے، لیکن اگر اس کے پاس اس کی کفایت سے زائد مال موجود نہ ہو، جس سے وہ غلام خرید سکے اور نہ ہی اس کی ملکیت میں کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کی آزادی ضروری نہ ہوگی۔ اس لئے کہ "کفارے کی رقم اس وقت اس کی حوائج ضروریہ میں مشغول ہے۔ اور جو رقم کسی مد میں مشغول ہو وہ ایسے ہی ہے۔ جیسے اسے صرف کردیا گیا ہو، لہذا وہ کالعدم ہو تصور کی۔ جیسے کہ دوران سفر میں پینے کی ضرورت کیلئے رکھا ہوا پانی، کہ اس صورت میں اس کیلئے تیمم جائز ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً(۲) (پس اگر تم نہ پاؤ پانی تو تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو۔)

کے تحت داخل ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ وہ فی الحقیقت موجود ہے، لیکن چونکہ وہ اس کی حوائج ضروریہ میں مشغول ہے، لہذا اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر متعدد اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہو، جیسے کہ "قسم" کے کفارے میں ہے تو اس پر مبہم طور پر واجب کی ادائیگی پر قدرت کا ہونا شرط ہوگا، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت سے زائد اتنا مال موجود ہو کہ وہ ان تین صورتوں میں سے کسی ایک کی ادائیگی کرسکتا ہو۔ اس لئے کہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہوگا یا پھر اس کی ملکیت میں نص (قرآنی) میں وارد شدہ اشیاء میں سے کوئی ایک شئی موجود ہو، مثلاً اس کے پاس معین طور پر کفارے کی صلاحیت رکھنے والا غلام یا دس مساکین کا لباس یا دس مساکین کا کھانا موجود ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کو حقیقی طور پر پانے والا ہے۔ علی ہذا القیاس اس پر روزہ واجب نہیں ہے اور نہ ہی جہاں کھانا کھلانے کی گنجائش ہو وہاں کھانا کھلانا ضروری ہے، ماسوا اس شخص کے جو ان پر قدرت رکھتا ہو اس لئے کہ کسی "عاجز" شخص پر فعل کا وجوب ناممکن ہے، جیسا کہ کفارہ ظہار میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً(۳) (پس جو اس کی استطاعت نہ رکھے وہ دس مساکین کو کھانا کھلائے)

۱۔ المجادلہ (۵۸:۵)

۲۔ المائدہ (۵:۶)

۳۔ المجادلہ (۵۸:۴)

کہ اللہ سبحانہ نے کھانا کھلانے کے وجوب کیلئے روزہ رکھنے کی عدم استطاعت کو ضروری قرار دیا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ روزے کی استطاعت کا ہونا اس کے وجوب کی شرط ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں غلام پر سوائے روزے کے کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے وہ ان میں سے کسی شئی پر بھی قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال کی ملکیت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ خود فی نفسہ مملوک (غلام) ہے۔ جس کی بنا پر وہ کسی شئی کا مالک نہیں ہوسکتا۔

اور اگر اس کی طرف سے اس کے آقا نے کوئی غلام آزاد کردیا یا کسی کو کھانا کھلادیا یا لباس پہنادیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کو کسی شئی کا مالک بنا بھی دیا جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مکاتب غلام کا ہے۔ اس لئے کہ جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہو وہ غلام ہی ہے۔ اسی طرح مستسعی (آزادی کیلئے کوشش کرنے والا) غلام بھی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم رکھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

(۲) مندرجہ بالا تین انواع کفارہ میں اس کا غلام کی آزادی سے قاصر ہونا روزے کے وجوب کیلئے شرط ہے۔ اس لئے کہ کفارہ قتل اور کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین(۱) (پس جو کوئی استطاعت نہ رکھے وہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔)

یعنی جو شخص کسی غلام کو آزاد کرنے کی طاقت نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے غلام کے نہ پائے جانے کو روزے کے وجوب کی شرط قرار دیا ہے۔ لہذا غلام کی آزادی پر قدرت کے باوجود اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ رہا قسم کا کفارہ تو اس میں تینوں اشیاء سے قاصر ہونا روزہ کے وجوب کی شرط ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام(۲) (پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔)

یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کی بھی طاقت نہ پائے تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہیں اور ان میں سے کسی ایک پر قدرت کے باوجود روزہ ضروری نہ ہوگا۔

رہا روزے سے عاجز ہونا تو وہ جہاں کھانا کھلانے کی، گنجائش ہو، وہاں اس سے عاجز ہونا، شرط ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً(۳) (یعنی جو شخص روزہ رکھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس پر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔)

لہذا روزے کی استطاعت کی صورت میں اس پر کھانا کھلانا واجب نہیں۔

پھر آگے اختلاف ہے۔ کہ آیا قدرت اور عجز کا وجوب کے وقت اعتبار ہوتا ہے یا اس کی ادائیگی کے وقت۔ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ادائیگی کے وقت اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وجوب کے وقت، حتیٰ کہ اگر وہ وجوب کے وقت خوشحال ہو پھر تنگ دست ہوجائے تو ہمارے نزدیک اس کیلئے روزے رکھنا جائز ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اگر برعکس صورت ہو تو ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارہ بطور سزا کے واجب ہوا ہے، لہذا "حد" کی طرح اس میں "وجوب" کے وقت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کسی غلام نے "بدکاری کی" پھر وہ آزاد ہوگیا تو اس پر غلاموں

۱۔ المجادلہ (۵۸:۴)

۲۔ المائدہ (۵:۸۹)

۳۔ المجادلہ (۵۸:۴)

جیسی حد جاری کی جائے گی۔ اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ بطور "سزا" واجب ہوا ہے یہ ہے کہ اس کے وجوب کا سبب ظہار، قتل، روزہ توڑ دینے اور حانث ہوجانے کی جنایت (قانون کی خلاف ورزی) ہے۔ اور کسی وجوب کو کسی جنایت (گناہ) کے ساتھ معلق (مشروط) کرنا ایسی وصف کے ساتھ حکم کو معلق کرنا ہے جو اس کے مناسب اور اس میں فوری طور پر مؤثر ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ بعض اوقات شوافع کہتے ہیں کہ "یہ ایک ایسا تاوان ہے جو کشادگی اور تنگدستی کی حالتوں میں مختلف ہوتا ہے، لہذا غلام کی آزادی کے تاوان (ضمان) کی طرح وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا "بدل" (عوض) بھی ہے اور "مبدل" بھی۔ لہذا اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا وجوب کے وقت کا نہیں۔ جیسے کہ نماز کہ اگر وہ صحت کی حالت میں قضا ہوجائے پھر وہ بیماری کی حالت میں بیٹھ کر یا اشاروں کی مدد سے ادا کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل، کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا "بدل" ہے، یہ ہے کہ روزہ مالی کفارے کا بدل ہے۔ جبکہ روزہ ایک عبادت ہے اور عبادت کا بدل بھی عبادت ہوتا ہے۔ اسی طرح اس میں نیت شرط ہے اور سوائے عبادات کے کسی اور فعل میں نیت شرط نہیں ہوتی، پھر جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا "بدل" ہے تو اس سے ثابت ہوگیا کہ اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا نہ کہ وجوب کے وقت کا۔ اس لئے کہ جب اس کو روزے شروع کرنے سے قبل کشادگی حاصل ہوگئی یا ان کو مکمل کرنے سے قبل اسے، حاصل ہوجائے تو وہ "بدل" (عوض) سے کام پورا ہونے سے قبل مبدل (اصل) پر قادر ہوگیا ہے، لہذا اس کا "بدل" باطل ہوجائے گا۔ اور معاملہ "مبدل" کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ جیسے کہ تیمم کرنے والا اگر نماز شروع کرنے سے قبل یا نماز سے فارغ ہونے سے قبل پانی پالے تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے اور جیسے چھوٹی بچی اگر مہینوں کے ساتھ عدت گزار رہی ہو، پھر اس کو حیض آنا شروع ہوجائے، تو اس کا مہینوں کے ساتھ عدت گزارنے کا حکم مہینوں کی بجائے "حیض" کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ اور جب وہ مال کے ساتھ ادائیگی سے قبل تنگدست ہوگیا تو وہ مقصد حاصل ہونے سے قبل "مبدل" (اصل) سے قاصر ہوگیا ہے مگر وہ "بدل" کے ساتھ ادائیگی کرنے پر قادر ہے۔ جیسے کہ پانی پانے والے نے اگر وقت گزرنے تک وضو نہ کیا پھر پانی موجود نہ رہا اور صاف مٹی میسر ہو تو اس کیلئے تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ وہ اس پر واجب ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہے۔ بخلاف حدود کے، اس لئے کہ "حد" مقصود بالذات عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو ایک طرح کی عقوبت (سزا) ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے، کیونکہ "غلام کی حالت غلامی کی سزا" آزادی کی حالت والی سزا کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس پر آزاد لوگوں کی حد کی قدرت کے باوجود غلاموں جیسی سزا نافذ کی جاتی ہے۔ اور "مبدل" (اصل) پر قدرت کے باوجود "بدل" پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ مٹی پانی کی موجودگی میں قابل تیمم نہیں، وغیرہ ذالک۔ بخلاف نماز کے کہ اگر اس پر حالت اقامت میں اس کا وجوب ہوا اور پھر وہ مسافر ہوگیا یا وہ مسافر ہو اور پھر وہ مقیم ہوگیا تو اس کی قضا میں اس کے وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ مسافر کی نماز مقیم کی نماز کا بدل نہیں ہے اور مقیم کی نماز مسافر کی نماز کا بدل ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی نماز فی نفسہ مستقل نماز ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ نمازی دوسری نماز پر قدرت کے باوجود وہی نماز پڑھتا ہے اور بخلاف آزادی کی ضمان (تاوان) کے، اس لئے کہ وہ عبادت نہیں ہے۔ اسی طرح سعایہ (آزادی کیلئے کوشش کرنا) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ضمان (تاوان) کا بدل نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریک کو تاوان اور استسعا (غلام کا آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنا) میں سے ایک کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اور شریعت میں اسے "بدل اور مبدل" کا اختیار نہیں دیا جاتا۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وجوب کفارہ کا سبب جنایت ہے تو وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جنایت تو اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ وہ توبہ کے وجوب

کا سبب ہے، کیونکہ وہ توبہ کی انواع میں سے ایک ہے۔ اور جنایت کا ہونا تو شرط ہے۔ جیسا کہ توبہ میں ہے۔ یہی ہمارے مشائخ میں سے محقق علماء کا قول ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس پر غلام کی آزادی یا تین اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہو جائے اور وہ اس وقت خوشحال ہو پھر وہ مفلس ہو جائے تو اس کی طرف سے روزہ جائز ہے اور اگر وہ تنگدست ہو پھر وہ کشادہ دست ہو جائے تو ہمارے نزدیک روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے قول کی رو سے جائز نہ ہوگا اور دوسرے قول کی رو سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک وجوب کے وقت کا نہیں، بلکہ ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے پہلے قول میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار کیا ہے، لہذا روزہ کے جواز اور اس کے وجوب کی شرط یعنی غلام کا اس کی قدرت میں نہ ہونا پایا گیا ہے۔ جس کی بنا پر روزہ جائز، بلکہ واجب ہوگا۔ دوسری صورت میں شرط نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر روزہ جائز نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا جواز کیلئے وجوب کے وقت شرط کے وجود عدم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ شرط پہلی صورت میں نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں پائی گئی ہے۔

اور اگر اس نے روزے رکھنے شروع کیے پھر ان کو مکمل کرنے سے قبل وہ خوشحال ہو گیا تو اس کا روزہ جائز نہ ہوگا۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ اس ضمن میں ہمیں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت ابراہیمؒ سے وہی روایت پہنچی ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، کہ وہ "بدل" کے ساتھ مقصد حاصل ہو جانے سے قبل اصل پر قادر ہو گیا ہے جس کی بنا پر بدل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی اصل کتاب الصوم میں ہے۔ وہ یہ کہ جس شخص نے اس گمان کے ساتھ روزہ شروع کیا کہ وہ اس پر واجب ہے پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ اس پر واجب نہیں ہے تو افضل یہ ہے کہ وہ روزہ مکمل کرے اور اگر اس نے روزہ کھول دیا۔ تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے وہ اپنا روزہ جاری رکھے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک کفاروں میں وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور وجوب کے وقت وہ مفلس تھا اور اگر اس کی تکمیل کے بعد وہ مالدار ہو گیا تو اس کا روزہ جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بدل سے مقصد حاصل ہونے کے بعد وہ "مبدل" (اصل) پر قادر ہو گیا ہے، جس کی بنا پر بدل باطل نہ ہوگا، بخلاف شیخ فانی (بیمار بوڑھے) کے کہ اگر وہ فدیہ ادا کردے اور پھر روزے پر قادر ہو جائے تو اس کا دیا ہوا فدیہ باطل ہو جائے گا اور اس پر روزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ "شیخ فانی" وہ ہے جس کے روزے پر قادر ہونے کی امید نہ ہو تو جب وہ اس پر قادر ہو گیا ہے تو اس سے واضح ہوا کہ وہ شیخ فانی نہ تھا۔ نیز اس لئے بھی کہ فدیہ دینا "بدل مطلق" نہیں ہے۔ اس لئے کہ ظاہری اور معنوی طور پر وہ روزے کی طرح نہیں ہے، لہذا وہ "بدل ضروری" ہوگا اور اب ضرورت ختم ہو گئی ہے، جس کی بنا پر اس کا قادر ہونا باطل ہو گیا ہے۔ رہا روزہ تو وہ بدل مطلق ہے جس کی بنا پر مقصد حاصل ہونے کے بعد اصل پر قدرت کے باوجود وہ باطل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل: ہر نوع کی شرائط جواز

ان انواع کے جواز کی مختلف شرائط ہیں۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو تمام اقسام کو شامل ہیں اور بعض کچھ کے ساتھ مخصوص ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) تمام انواع کو شامل شرائط

(۱) کفارے کی نیت کرنا، حتی کہ وہ بغیر نیت کے جائز نہ ہوگا اور نیت پر ہماری یہ بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

اولاً یہ کہ کفارے کی نیت کرنا اس کے جواز کی شرط ہے اور ثانیاً صحت نیت کی شرط، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفارے کی نیت کرنا۔ اس لئے کہ مطلق فعل کفارے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور غیر کفارے کا بھی، لہذا اس کیلئے تعیین ضروری ہے جو نیت کے ذریعے ہوگی۔ اسی لیے کفارے کا روزہ مطلق روزے کی نیت سے ادا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ روزہ کفارے کے روزے اور کسی اور قسم کے روزے کا احتمال رکھتا ہے۔ جس کی بنا پر نیت کے بغیر اس کی تعیین نہ ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزے اور مطلق نذر کے روزے کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے ایک غلام دو کفاروں کی طرف سے آزاد کیا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ان دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر ہر کفارے کی جانب سے ایک ایک مکمل غلام کا آزاد کرنا ضروری تھا۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر کیا وہ ان میں سے ایک کی طرف سے جائز ہوگا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ دونوں واجب کفارے دو حال سے خالی نہ ہوں گے:

(۱) یا تو دو مختلف جنسوں کے اسباب سے ان کا وجوب ہوا ہوگا اور یا دونوں ایک ہی جنس کے سبب سے واجب ہوئے ہونگے۔ اگر تو دونوں کفارے دو مختلف اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، جیسے قتل اور ظہار اور پھر اس نے ایک ہی غلام دونوں کی نیت سے آزاد کردیا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں کفارے ایک ہی جنس سے تعلق رکھنے والے دو اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں جیسے دو ظہار یا دو قتل تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک ان میں سے ایک کی طرف سے جائز ہوگا۔ یہ استحسان ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ آیا تعیین اور تقسیم (توزیع) کی نیت معتبر ہوتی ہے یا لغو، تو ہمارے ائمہ کے نزدیک مختلف اجناس میں جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں لغو ہوتی ہے اور ایک ہی جنس میں ہو تو وہ ہمارے ائمہ کے نزدیک لغو اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک از روئے قیاس معتبر ہوتی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارے اپنے اسباب کے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی جنس ہیں اور ایک ہی جنس میں تعیین کی نیت کرنا لغو ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مختلف جنسوں میں تعیین کی ضرورت ہے اور یہ تعیین نیت کے ساتھ ہوتی ہے، لہذا جنس کے اختلاف کے وقت نیت کی تعیین کی ضرورت ہوگی اور نیت اپنے مقام سے متصل ہوگی، جس کی بنا پر نیت درست ہوگی اور جب اس کی نیت درست ہوئی تو ایک ہی غلام کا دو کفاروں پر تقسیم ہونا درست ہوگا، لہذا دونوں کفاروں پر نصف نصف غلام کی تقسیم ہوگی، جو جائز نہ ہوگی: نہ تو ایک کی طرف سے اور نہ دوسرے کی طرف سے، رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ دونوں کفارے ایک ہی جنس سے ہیں تو یہ اس اعتبار سے صحیح ہے کہ وہ دونوں کفارے ہیں، لیکن وہ دونوں سبب، مقدار اور صفت میں باہم مختلف ہیں۔ سبب کے مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، رہا مقدار میں تو وہ اس لئے کہ کھانا دونوں میں سے ایک میں داخل ہے اور وہ کفارہ ظہار ہے، اور دوسرے میں داخل نہیں اور وہ قتل کا کفارہ ہے۔

رہی صفت تو وہ اس لئے کہ "غلام کا ذکر کفارہ ظہار میں صفت ایمان کے بغیر ہے اور کفارہ قتل میں صفت ایمان کے ساتھ "مقید" (مشروط) ہے، تو جب وہ اس پہلو سے مختلف ہیں تو تعیین کیلئے نیت ضروری ہوگی تو چونکہ نیت اپنے محل سے متصل پائی گئی ہے، لہذا غلام دونوں میں تقسیم ہوگیا، لہذا وہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی جائز نہ

ہوگا حتی کہ اگر غلام کافر ہو اور اس کو قتل کے کفارے میں شامل کرنا درست نہ ہو اور اسے مکمل طور پر ظہار کی طرف آزاد کرنا درست ہو تو جائز ہوگا، ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے یہی کہا ہے۔

اور اس مسئلے کی مثال وہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت اور اس کی بیٹی یا اس کی بہن کو اپنے نکاح میں جمع کیا اور ان دونوں کے ساتھ ایک ہی وقت میں، ایک ہی جملے سے نکاح کیا اگر تو دونوں ہی سابقاً غیر منکوحہ ہوں تو کسی کا بھی نکاح جائز نہ ہوگا اور اگر ان میں سے ایک منکوحہ اور دوسری غیر منکوحہ ہو تو غیر منکوحہ عورت سے نکاح درست ہوگا۔

رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو اس بارے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے تقسیم کی بنیاد پر ایک غلام کی آزادی کو دو کفاروں کی طرف سے واقع کیا ہے۔ جس کی بنا پر دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی کفارہ درست نہ ہوگا، کیونکہ اس پر ضروری تھا کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پورا پورا غلام آزاد کرتا، لہذا جب اس نے یہ نہیں کیا، تو یہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو وہاں ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ تعیین کی نیت اپنے مقام سے متصل نہیں ہوئی، اس لئے کہ اس کا "محل" (مقام) تو دو مختلف جنسیں ہیں اور جب تک جنسیں مختلف نہ ہوں تو ان کی تعیین کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو جب وہ دونوں ایک ہی جنس سے تعلق رکھنے والی اشیاء ہیں تو تعیین کی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر تعیین کی نیت "لغو" ہوگی اور "اصل نیت" یعنی کفارے کی نیت باقی رہے گی جس کی بنا پر وہ نیت دونوں میں سے ایک کی طرف سے واقع تصور ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزوں میں یہی حکم ہے کہ اگر اس پر دو دن کے روزوں کی قضا ضروری ہو پھر اس نے ایک دن کا روزہ دو دونوں کی قضا کی نیت سے رکھ لیا تو اس کی تعیین کی نیت لغو ہوگی اور جو اس پر واجب ہے اس کا حکم برقرار رہے گا۔ تو اسی طرح زیر بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف اس صورت کے، جب دونوں (کفاروں) کی جنس مختلف ہو، اس لئے کہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں اس کی تعیین کی ضرورت ہوگی، لہذا اس کی تعیین کی نیت لغو نہ ہوگی، بلکہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جب اس کا اعتبار کیا جائے گا تو ہر ایک جنس سے نصف غلام کی آزادی واقع ہوئی لہذا وہاں دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس پر دو روزے واجب الادا ہوں۔ ایک رمضان المبارک کی قضا کا اور دوسرا قسم کے کفارے کا، پھر اس نے رات کے وقت یہ نیت کی کہ وہ یہ روزہ دونوں کے طرف سے رکھے گا تو اس کی تقسیم کی نیت معتبر ہوگی۔ جس کی بنا پر ان میں سے کسی کی طرف سے بھی اس کا روزہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کی تقسیم اس سے مانع ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے دو ظہاروں کی طرف سے ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا یا ہر مسکین کو گندم کا ایک صاع دیا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفارہ صرف ایک "ظہار" کی طرف سے جائز ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے جائز نہ ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے دو قسموں کے کفارے کے طور پر دس مساکین کو کھانا کھلایا۔ یا ہر مسکین کو ایک ایک صاع دیا تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر یہ کفارے دو جنسوں سے ہوں تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ہمارے تینوں ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ اگر کفارے ایک ہی جنس سے ہوں تو ان میں تعیین کی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا یہاں تعیین کی نیت لغو اور اصل نیت یعنی کفارے کی نیت کافی ہوگی، تو گویا اس نے

ساٹھ صاع کھانا ساٹھ مساکین کو بغیر اس بات کی تعیین کے کہ نصف اس کفارے کی طرف سے ہے اور نصف دوسرے کفارے کی طرف سے دیدیا۔ اور اگر اس نے اس کی تعیین نہ کی ہو تو اس صورت میں یہ کفارہ صرف ایک کی طرف سے جائز ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا ماسوائے اس کے کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں تعیین کی نیت اس وقت باطل ہوتی ہے جب اس میں کوئی فائدہ نہ ہو اور یہاں اس میں فائدہ ہے اور وہ اس کا دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ایک کفارہ ہے، مگر وہ کفارہ مجہول ہے، اس لئے اگر اس نے دونوں کفاروں کی طرف سے غلام آزاد کیا تو وہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب کفارہ دو اجناس سے ہو، اس لئے کہ وہ ہمارے تمام ائمہ کرام کے اصول پر صحیح ہے کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں تعیین کی نیت معتبر ہوگی اور جب تعیین کی نیت اور ادا کیا گیا کفارے دونوں صحیح ہوں تو وہ دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔

(ج) جواز نیت کی شرط کا بیان

جواز نیت کی شرط نیت کا کفارے کے فعل سے متصل ہونا ہے، لہذا اگر وہ فعل سے بالکل متصل نہ ہو یا کفارے کے فعل سے متصل نہ ہو، مثال کے طور پر وہ نیت فعل سے متاخر ہو تو کفارہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نیت کی شرط کسی محتمل فعل کی تعیین اور بعض حالتوں پر اس کو واقع کرنے کیلئے ہے اور یہ بات اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک، کہ نیت فعل سے متصل نہ ہو جیسے کہ کسی شئی پر حقیقی قدرت کا ہونا، اس لئے کہ اسی سے وہ فعل اختیاری ثابت ہوتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنی قسم یا ظہار یا روزہ توڑنے یا قتل کے کفارے کے طور پر اپنے والد یا اپنے بیٹے کو آزاد کرنے کی نیت سے خریدا تو ہمارے نزدیک از روئے استحسان جائز ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کی اساس اس بات پر ہے کہ کسی غلام کے قریبی رشتہ دار کیلئے اس کی خریداری ہی ہمارے نزدیک اس کی آزادی ہے تو جب اس نے اسے کفارے کی نیت سے خریدا تو اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل ہو گئی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں آزادی قرابت کی بنا پر ثابت ہوتی ہے اور خریداری اس کیلئے شرط ہے۔ جس کی بنا پر اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل نہیں ہوئی، لہذا وہ جائز نہ ہوگا، قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ خریدنا تو حقیقی طور پر آزاد کرنا ہے اور نہ ہی مجازی طور پر، حقیقی طور پر اس کے آزادی نہ ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ لغوی طور پر خریداری کا لفظ آزاد کرنے کیلئے وضع نہیں ہوا۔ رہا مجازی طور پر تو وہ اس لئے کہ "مجاز" کا ہونا اس کے لازم اور مشہور مفہوم میں مشابہت کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں دونوں میں بالکل مشابہت نہیں ہے۔ اس لئے کہ "خریدنا" اس کا مالک بننا ہے، اور آزاد کرنا ملکیت کے ازالے سے عبارت ہے۔ اور دونوں میں باہم تضاد ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابوداؤد نے اپنی السنن میں حضرت ابوہریرہ کی سند سے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لن یجزی ولد والداً الا ان یجدہ مملوکاً فیشتریہ فیعتقہ (کوئی بیٹا باپ کی نیکی کا بدلہ نہیں دے سکتا ماسوائے اس کے کہ وہ اپنے باپ کو غلام پائے اور اسے خرید کر آزاد کر دے۔)

کہ نبی اکرم ﷺ نے خریدنے کے بعد اس کی آزادی کو "آزاد کرنا" قرار دیا ہے، حالانکہ خریداری کے بعد اس سے کوئی عمل سرزد نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اس شخص سے اس کا خریدنا ہی آزادی کا فعل ہے، خواہ ہمیں اس کی وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ تو اگر اس نے خریداری کے وقت کفارے کی نیت کرلی تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل

واقع ہوئی ہے، لہذا یہ آزادی جائز اور درست ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ خریداری حقیقی طور پر آزادی نہیں ہے، درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو حقیقی طور پر آزادی ہے، لیکن یہ اس کا یہ مفہوم حقیقی اور شرعی مفہوم ہے لغوی اور وضعی مفہوم نہیں ہے اور بعض حقائق وضعی ہوتے ہیں اور بعض شرعی اور بعض عرفی، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کو اس کا والد ھبہ کیا گیا یا اس کیلئے اس کی وصیت کی گئی اور اس نے اسے قبول کرلیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبول کی بنا پر آزاد ہوجائے گا، جس کی بنا پر اس کی نیت آزاد کرنے کے فعل سے متصل تصور ہوگی۔

اور اگر وراثتاً اس کا مالک بنتے وقت اس نے کفارے کی نیت کرلی، تو کفارہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کا فعل اس کی مکمل طور پر کسی حرکت کے بغیر واقع ہوا ہے، جس کی بنا پر نیت کا فعل سے اتصال نہیں پایا گیا، اس لئے یہاں کفارے کی ادائیگی درست تصور نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی دوسرے شخص کے غلام سے کہا "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے پھر اس نے کفارے کی نیت سے اسے خرید لیا تو اس سے کفارے کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خریداری کے وقت اس کی آزادی اس کے سابق کلام سے ثابت ہوئی ہے، جس سے نیت متصل نہیں ہوئی تھی، حتی کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدا تو وہ میری قسم یا ظہار یا اس کے علاوہ کسی اور کفارے سے آزاد ہوگا" تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے کلام سے متصل واقع ہوئی ہے اس لئے کفارہ جائز ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے کہا "جسے میں خریدوں گا، وہ میری طرف سے کفارۂ قتل میں آزاد ہو، تو اس نے سابق کلام کو فسخ کرنے کا ارادہ کیا ہے، حالانکہ قسم فسخ نہیں ہوتا، اور اسی طرح اگر اس نے کہا، اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ میری طرف سے "نفلی طور" پر آزاد ہو یا پھر اس نے کہا "اگر میں نے اس کو خریدا، تو وہ میری طرف سے کفارۂ ظہار میں آزاد ہو، بعدازاں اس نے اس کو خرید لیا، تو وہ نفلی طور پر اس کی جانب سے آزاد ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے پہلے کلام کے ساتھ اس کی نفلی آزادی کو خریداری کے ساتھ معلق کیا ہے۔ پھر اس نے دوسرے کلام کے ساتھ پایا ہے، کہ وہ پہلے کلام کو فسخ کردے اور قسم فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھی، واللہ عزشانہ اعلم۔

(ب) بعض اقسام کے ساتھ مخصوص شرائط

وہ شرائط جو کچھ اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے، کہ قسم کے کفارے کا آغاز کھانا کھلانے، یا انہیں لباس پہنانے یا، پھر غلام کی آزادی سے کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں قسم کے کفارے کا کھانا کھلانے سے آغاز کیا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

ابدوبما بدوا اللہ بہ

(جس سے اللہ تعالی نے ابتدا کی، اسے اسی سے ابتدا کرو)

تو ہم کہتے ہیں، کہ کھانے کے جواز کی شرائط ہیں: یعنی ان میں سے کھانا کھلانے کی صفت کی طرف اور بعض کھانے کی مقدار کی طرف اور بعض کھلانا کھلانے کے محل اور مصرف کی طرف راجع ہوتی ہیں۔

(الف) کھانا کلانے کی صفت کی شرائط

ہمارے ائمہ کرام رحمھم اللہ فرما چکے ہیں، کہ اس میں "تملیک" (دوسرے کو مالک بنانا) جائز ہے اور یہی جائز (مباح) کھانا ہے اور یہی قول سیدنا علیؓ اور تابعین کی ایک جماعت، مثلاً محمد بن کعب، القاسم، سالم، الشعبی،

ابراھیم، قتادہ، مالک، ثوری اور اوزاعی رحمھم اللہ سے مروی ہے۔ اور الحکم اور سعید بن جبیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ ماسوائے تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے سوا، کسی اور طرح کھانا کھلانا بطور کفارہ جائز نہیں ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک دوسرے کو بطور تملیک کھانا کھلانا ادائیگی کفارہ کے لیے کھانا کھلانے کے جواز کی شرائط نہیں ہے بلکہ اس کی شرط تمکین (کھانے کا موقع دینا) ہے، نہ کہ محض تملیک کفارہ۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدا تو وہ میرے ظہار کی طرف سے آزاد ہوگا پھر اس نے اس کے بعد کہا "جس غلام کو میں خریدوں وہ میرے کفارۂ قتل میں آزاد ہے" پھر اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس کے کفارہ ظہار کی طرف سے آزاد ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تملیک اس کے جواز کی شرط ہے۔ اس کے بغیر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنا فرض ہے، لہذا تملیک کا ہونا ضروری ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ مکلف کو اس پر عمل کرنے میں سہولت ہو تاکہ اس کو اس کی وسعت وطاقت سے زیادہ تکلیف نہ ہو، جبکہ "مباح کھانے کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اسی طرح مسکین کی حالت یعنی کے چھوٹے یا بڑے ہونے اور اس کے بھوکے یا شکم سیر ہونے کی حالت میں کھانے کی مقدار مختلف ہوجاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "فرض" مقررہ مقدار ہے اس لئے کہ فرض کا مطلب اندازہ اور تخمینہ ہے، کہا جاتا ہے کہ فرض القاضی النفقہ یعنی، قاضی نے نفقہ کا اندازہ مقرر کردیا، اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

فنصف ما فرضتم(۱) (پس تمہارے مقرر کئے ہوئے کا نصف حصہ ہے۔)

جبکہ طعام مباح (مباح کھانے) کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس صورت میں میزبان مبیح کی ملکیت میں رہتے ہوئے کھانا کھانے کی اجازت ہوتی ہے، لہذا اسی کی ملکیت میں وہ کھانا تلف ہوجائے گا اور جو شئ کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں ہی رہے، اس سے کفارہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی لئے زکوۃ و عشر اور صدقۂ فطر میں "تملیک" ضروری ہے،
ہمارا استدلال یہ ہے کہ "نص" لفظ اطعام (کھانا کھلانے) کے ساتھ وارد ہوئی ہے اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

فکفارته اطعام مساکین(۲) (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

اور اطعام عرف ولغت میں کھانا کھلانے والے کی طرف سے کھانا پیش کرنے کا نام ہے نہ کہ دوسرے کی ملکیت بنانے کا اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیماً واسیرا(۳) (اور وہ باوجودیکہ ان کو خود کھانے کی خواہش اور حاجت ہوتی ہے فقیروں، یتیموں اور قیدیوں کو کھانا کھلاتے ہیں۔)

اور اطعام (کھانا کھلانے) سے مراد اباحت (بٹھا کر کھانا کھلانا) ہے نہ کہ اس کا مالک بنانا اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

افشوا السلام واطعموا الطعام (سلام پھیلاؤ اور کھانا کھلاؤ۔)

کہ اس سے مراد اباحت (جواز) کے طریقے پر کھانا کھلانا ہے۔ پھر عرف عام میں اس سے یہی مراد ہے کہا جاتا ہے فلان یطعم الطعام (فلاں شخص کھانا کھلاتا ہے)، یعنی لوگوں کو کھانے کی دعوت دیتا ہے۔ اور اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

۱۔ البقرہ (۲۳۷:۲)
۲۔ المائدہ (۸۹:۵)
۳۔ الدھر (۸:۷۶)

من اوسط ما تطعمون اهليكم. (۱) (اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)
ہے اور گھر والوں کو انسان اباحت (اجازت) کے طریقے پر کھانا کھلاتا ہے، تملیک کے طریقے پر نہیں، بلکہ اس بارے میں کسی ایک کے دل میں بھی تملیک کا خیال نہیں پیدا ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اطعام (کھانا کھلانے) سے مراد کھانے پر دوسرے کو قدرت دینا ہے، ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو اس کھانے کا مالک بنا دیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ تملیک سے اجازت اور قدرت (تمکین) حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ جب وہ اس کا مالک ہو گیا ہے تو گویا وہ اس کے کھانے پر قادر ہو گیا ہے، لہذا یہ کھانا تمکین (قدرت) کی بنا پر اسی طرح اشارۃ النص بھی ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اطعام عشرۃ بھی جائز ہوگا۔ مساکین (دس مساکین کا کھانا کھلانا) کہا ہے۔ اور مسکنت (مسکین کا مادہ) سے مراد "حاجت" ہے اور مسکین کو کھانا کھانے کی حاجت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا مالک بننے کی، جو مسکین اور غیر مسکین دونوں کو عام ہے۔ لہذا کھانے کی مساکین کی طرف اضافت یا نسبت کا ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کھانا کھلانا ایسا فعل ہے جس کی بنا پر مسکین کو کھانا کھانے پر قدرت (تمکین) حاصل ہوتی ہے، نہ کہ تملیک (اس کو مالک) بنانے کی، بخلاف زکوٰۃ اور صدقۂ فطر اور عشر کے کہ وہاں بٹھا کر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں وہاں مذکورہ حکم لفظ "اطعام" (کھانا کھلانے) کے ساتھ وارد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا حکم ایتاء (دینے) اور لفظ اداء (ادائیگی) کے ساتھ آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے زکواۃ کے متعلق فرمایا ہے:

واتوالزكواة (اور زکوٰۃ ادا کرو) اور عشر کے متعلق فرمایا ہے:

واتواحقه يوم حصاده (۲) (اور جس دن پھل توڑو اور کھیتی کاٹو خدا کا حق بھی اس میں سے ادا کرو۔

اور نبی اکرم ﷺ نے صدقہ فطر کے متعلق فرمایا ہے:

ادوا عن كل حروعبد ہر آزاد اور غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور لفظ "اداء" اور ایتاء (ادا کرنا اور دینا) تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کو ثابت کرتے ہیں، جبکہ "اطعام" (کھانا کھلانے سے) مراد نص قرآنی میں اگر تو مالک بنانا بھی ہو تو اس نص قرآنی کی علت (وجہ حکم) مسکین کی ضرورت وحاجت کا پورا کرنا ہے اور یہ توجیہ بطریق اباحت (جواز) کھانا پیش کرنے (تمکین) کے جواز کی متقاضی ہے، بلکہ دو وجوہ سے ایسا کرنا افضل ہے:

اولاً: اس لیے کہ یہ طریقہ تملیک کی نسبت سے اس کی بھوک دور کرنے اور اس کی مسکنت وحاجت پوری کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے۔ اس لئے کہ گندم دینے کی صورت میں اس کی ضرورت وحاجت کا پورا ہونا ایک عرصے اور محنت ومشقت کے بعد پایا جائے گا، لہذا تملیک کی نسبت کھانا کھلانے کا طریقہ حصول مقصد کے زیادہ قریب ہے، لہذا وہی جواز کے زیادہ قریب ہوگا۔

ثانیاً: اس لئے کہ کفارہ اس گناہ کو محو کرنے والا ہے، جو اس نے اپنے نفس کو "شہوت" کا مزہ چکھا کر کیا ہے، جس کی اسے اجازت نہ تھی۔ اس طرح کہ اس نے اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے اپنے عہد کو پورا نہ کیا تو اس کا مذکورہ فعل عہد توڑنے والے" اور وعدے کی خلاف ورزی کرنے والے جیسا ہوگا، لہذا اللہ تعالیٰ نے اس کا کفارہ ایک ایسے فعل کو بنایا ہے جس

۱۔ المائدہ (۵:۸۹)

۲۔ الانعام (۶:۱۴۲)

سے طبیعت کو تنفر ہوتا ہے اور اس سے انسان تکلیف محسوس کرتا ہے اور اسے بوجہ محسوس ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ اپنے محبوب مال کو اپنی ملکیت سے نکالنے کا مزہ چکھے تاکہ اس فعل سے شہوت رانی کے عمل کی تلافی ہو سکے۔ اس لئے کہ ایک اس کی طبیعت نے اس غلط کام کی اجازت دی تھی اور طبیعت کو تکلیف دینے میں ہمارا موقف ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ مساکین کو بلانا اور کھانے پر ان کا اکٹھا کرنا ان کی خدمت کرنا ان کے سامنے کھڑا ہونا ان پر صدقہ کرنے کی نسبت نفس پر زیادہ گراں گزرتا ہے، کیونکہ عام طور پر مالداروں کو مفلس لوگوں سے ملنے اور ان کے سامنے تواضع کرنے سے تنفر اور وحشت ہوتی ہے جس کی بنا پر طعام تملیک سے کفارے کا جائز ہونا بدرجۂ اولیٰ طعام اباحت سے کفارے کا جائز ہونا ہوگا۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ کفارہ مقدار مفروضہ (مقررہ) ہے، لہٰذا ایک خاص مقدار میں کھانا دینا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا حکم کفارہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کو فرض کیا ہے اور اس کی مقدار گھر والوں کے اوسط کھانے سے مقرر کی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

من اوسط ماتطعمون اهليكم (اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

لہٰذا ضروری ہے کہ "اہل" (گھر والے) اس حکم کیلئے اصل ہونگے اور گھر والوں کے کھانے سے مراد "اباحت" کا کھانا ہوتا ہے نہ کہ تملیک کا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اباحت کے کھانے کی مقدار معلوم و متعارف ہے جو گھر والوں کے کھانے کے ساتھ مقرر ہے، لہٰذا عین مناسب ہے کہ گھر والوں کے کھانے کی طرح اس کی مقدار بھی مقرر ہو جس کی بنا پر اس کا اپنی ذمہ داری سے عہدہ براہ ہونا ممکن ہوگا۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طعام اباحت کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں ہی تلف ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے کفارہ ادا نہ ہوگا تو ان کا یہ قول درست نہیں ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے وہ کھانا کھایا اس پر سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی۔ ماسوا اس کے کہ اس کی ملکیت کسی اور کی ملکیت میں منتقل ہوئے بغیر ختم ہوئی ہے اور یہ بات اس کے کفارہ ہونے کیلئے کافی ہے، جیسے غلام کی آزادی۔

(ج) کھانے کی مقدار سے متعلقہ شرائط

تملیک کی صورت میں گندم کی مقدار نصف صاع اور جو یا کھجور وغیرہ کی صورت میں پورا صاع ہے۔ سیدنا عمر، سیدنا علی اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہم سے یہی قول مروی ہے اور الاصل میں ہے کہ ہمیں سیدنا عمرؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"آقا (حاکم) کو نرمی کرنی چاہیے۔ میں نے ایک قوم کے متعلق قسم کھالی کہ میں ان کو کچھ نہ دونگا۔ بعد ازاں مجھے ان کی ضرورت نظر آئی تو میں نے ان کو دیدیا۔ تو جب میں نے ان کو دیا تو میں نے دس مساکین میں سے ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع یا کھجوروں کا ایک صاع ادا کیا"

اور ہمیں حضرت علیؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے قسم کے کفارے کے متعلق فرمایا کہ اس میں دس مساکین کو کھانا دینا ہے اور ہر مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ہے۔ یہی قول صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا ہے اور یہی قول متعدد تابعین مثلاً، حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ، سعید بن جبیر رحمہ اللہ، ابراہیمؒ، مجاہدؒ، حسن بصریؒ اور یہی ہمارے ائمہ کرام کا قول ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور زیدؓ بن ثابت اور تابعین میں سے عطاء وغیرہ کا قول ہے کہ ہر مسکین کیلئے گندم کا ایک "مد" ہے، یہی قول امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور سیدہ عائشہؓ کے قول ہی کو ترجیح ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

من اوسط ماتطعمون اهلیکم (۱) (اور اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

اور مد اوسط درجے کا کھانا نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات گھر والوں کا کھانا "مد" سے زیادہ ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کھانے" کی مقدار ایک مسکین کے کھانے سے مقرر کی گئی ہے، لہذا اسے صدقۂ فطر کی طرح نصف صاع سے کم نہیں ہونا چاہیے ورنہ وہ درست نہ ہوگا، لہذا اگر اس نے دس مساکین کو ایک ایک مد کھانا دیا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ ایک ایک مد اور انہیں ادا کرے اور اگر اس کیلئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وہ ازسرنو دس لوگوں کو کھانا کھلادے۔ اس لئے کہ اس کیلئے تملیک میں مقررہ ہر مسکین کےلیے ایک ایک مد ہے، لہذا اس سے کم مقدار میں کھانا دینا جائز نہ ہوگا پھر تملیک میں گندم اور جو کا پساہوا آٹا دینا بھی جائز ہے اور اس میں پورے ماپ کا اعتبار ہوگا اور اس کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم ہی ہے، ماسوائے اس کے کہ پیسنے کے ذریعے اس کے اجزا متفرق کردیئے گئے ہیں، جو اس سے حصول مقصد کو آسان کرنے کیلئے ہے، لہذا اس میں قیمت کا اعتبار نہ ہوگا اور "منصوص علیہ" کی تملیک میں پورا ماپ معتبر ہوگا۔ پھر ماپ کم ہونے کی صورت مین قیمت کے اعتبار سے اس میں سے کچھ حصہ دوسرے حصے کے قائم مقام نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے کھجوروں کا نصف صاع دیا جس کی قیمت گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ذکر نص "(حدیث)، میں صراحت کے ساتھ آیا ہے، لہذا اس کی ادائیگی اسی کی طرف سے ہوگی، نہ کہ کسی اور کی طرف سے، ر ہے چاول، جوار اور باجرہ تو وہ ماپ میں گندم اور جو کے مساوی نہیں ہوسکتے۔ اس لیے کہ ان کا ذکر نص (حدیث) میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے۔ ان کی اجازت تو ہم نے محض ان کی قیمت کی بنا پر دی ہے، لہذا درہم و دینار کی طرح ان میں قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا دینا جائز نہیں ہے۔ ماسوائے اس کے کہ اگر منصوص علیہ (نص میں مذکور جنس) کی تعیین ہوجائے تو اس کی قیمت دینا اور اس کو تبدیل کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ زکوۃ میں یہی حکم ہے تو وہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے ارشاد مبارک فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہےکے ساتھ کھانا کھلانے کا حکم دیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت کے جائز ہونے کا فتوی قرآنی حکم کے خلاف ہے، لہذا اس کا دینا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ یہ کہ مسکین کو کھانا کھلانا لغوی عرف میں ایک ایسا فعل ہے کہ جس کے ذریعے کسی کو کھانا کھانے کا موقعہ فراہم کیاجاتاہو اور یہ بات اس کی قیمت کا اسے مالک بنا دینے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، لہذا کسی فقیر کو اس کی قیمت دینا درحقیقت اس کو کھانا کھلانا ہوگا، جس کی بنا پر نص (قرآنی حکم) اس کو شامل ہوگی اور تملیک کا جائزہونا تمکین (اس کو کھانے کی قدرت دینے) کی بنا پر ہے نہ کہ ملکیت دینے (تملیک) کی بنا پر، جیساکہ اوپر مذکور ہوا کہ کھانا کھلانا اگر تملیک (دوسرے کومالک بنانے) کا نام ہو تو اس کے جواز کی وجہ (علت) ضرورت مند کی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور یہ مسئلہ ہم نے "اشارۃ النص" اور ایک طرح کے استنباط کے ذریعے سمجھا ہے۔ جیساکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور قیمت کا دینا ضرورت کی تکمیل میں کھانے ہی کی طرح ہے، لہذا شریعت میں کھانے کے جواز کا مذکور ہونا اس کی قیمت کے جواز کا مذکور ہونا ہے۔ بلکہ اس سے بھی اولی ہے۔ اس لئے کہ محض کھانا دینے کی نسبت اس کی قیمت کا دینا محتاج کی ضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے ذریعے جس قسم کی غذا چاہتاہو یا اس کی عادت رکھتاہو، حاصل کرسکتا ہے، تو جونکہ یہ اس کی ضرورت وحاجت پورا کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے، لہذا جواز میں یہی زیادہ بہتر ہوگا۔ پھر جیساکہ ہم نے بیان کیا کہ بٹھا کر کھلانے کی صورت میں کفارہ ادا کرنا اس کی طبیعت پر اپنے

۱۔ المائدہ (۸۹:۵)

جرم کی تلافی کیلئے زیادہ گراں ہے اور قیمت کی ادائیگی سے بھی یہ مقصد پورا ہوجاتا ہے، کیونکہ کفارے کو مسکین کا حق قرار دیا گیا ہے۔ تو جب اس شخص نے جس پر کھانا دینا ضروری ہے اس کے بدلے مسکین کو کھانے کی قیمت دیدی اور مستحق شخص نے بخوشی اس کو قبول کرلیا تو اس نے گویا اپنے حق کو اس سے تبدیل کرلیا تھا، لہذا اس تبادلے کو جائز قرار دینا ضروری ہوگا، جیسے کہ دوسرے حقوق کی ادائیگی میں یہی حکم ہے۔

پھر اگر مسکین کو بٹھا کر کھانا کھلایا ہو تو اس کیلئے اسے دو مرتبہ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے یعنی غداء (صبح کا کھانا) اور عشاء (رات کا کھانا)۔ یہ ہمارے اکثر ائمہ کا قول ہے اور ابن سیرین، جابر بن زید، مکحول، طاؤس اور الشعبی رحمھم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ان سب کو ایک ہی وقت کا کھانا کھلائے۔ حسن فرماتے ہیں کہ ایک ہی وقت کا کھانا ضروری ہے۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس کھانے کا تعارف گھر والوں کے کھانے کے ذریعے کرایا ہے کہ فرمایا من اوسط ما تطعمون اھلیکم (وہ اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو) اور یہ کھانا درحقیقت دو وقت کا کھانا ہے، یعنی صبح کا اور رات کا۔ اس لئے کہ اللہ جل شانہ نے متوسط درجے کے کھانے کا ذکر کیا ہے اور "متوسط" وہ ہوتا جس کے دونوں کنارے مساوی ہوں اور کم از کم وہ عدد جس کے دونوں کنارے مساوی ہیں تین کا عدد ہے۔ اور اس میں تین انواع کا احتمال ہے۔ ایک تو کھانے کی عمدگی کے اعتبار سے کھانے کا متوسط، عمدہ اور ہلکا ہونا ہے، ثانیاً: متوسط خرچ کی مقدار سے ضروری ہے کہ فضول خرچی اور کنجوسی کے درمیان ہو۔ ثالثاً: متوسط کھانے کی تعداد کے اعتبار سے ہے، جو ایک دن میں ایک یا دو یا تین مرتبہ میں سے متوسط ہونا ہے، یعنی دو مرتبہ۔ اور کسی بھی عقلی یا منقول دلیل سے ان میں سے کسی ایک نوع کی تعیین مذکور نہیں ہے، لہذا احتیاطاً اسے تینوں میں سے ہر ایک کے متوسط درجے پر محمول کیا جائے گا، تاکہ متعلقہ شخص بالیقین اپنی ذمہ داری سے عہدہ براء ہوسکے۔ لہذا اس کا مصداق دن میں دو مرتبہ ایسا کھانا دینا ہے جو بہت عمدہ اور انتہائی گھٹیا اور فضول خرچی اور بخل کے مابین ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ کم از کم کھانا دن میں ایک مرتبہ ہے اسی کو "وجبہ" کہا جاتا ہے۔ جو دن ڈھلنے سے لے کر اگلے دن کے اسی وقت تک کیلئے ہوتا ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مقدار تین مرتبہ کھانا کھانا ہے۔ یعنی صبح دوپہر اور شام کے وقت کا کھانا، لہذا اس کی روشنی میں متوسط درجے کا کھانا دن میں دو مرتبہ ہے، یعنی صبح اور رات کو اور یہی دنیا و آخرت میں اوسط درجے کا کھانا ہے، اللہ تعالی نے اہل جنت کے متعلق فرمایا ہے:

ولھم رزقھم فیھا بکرۃ وعشیا (۱) (اور ان کے لیے اس میں صبح و شام رزق ہوگا۔)

لہذا مطلق کھانے کو اسی عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ان کو سحری اور صبح (دوپہر) کا یا سحری اور شام کا یا دو دن شام کا یا دو دن رات کا کھانا کھلایا۔ ماسوا اس کے کہ یہ شرط ہے کہ کھانا ایک ہی تعداد میں لوگوں کو کھلایا جائے حتی کہ اگر اس نے صبح اور شام کا کھانا مختلف تعداد میں لوگوں کو کھلایا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر مسکین کے حق میں دو مرتبہ کھانا کھانا نہیں پایا گیا اس لئے اس طرح کا کھانا دینا "تملیک" میں بھی جائز نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ ایک مسکین کا حصہ دو آدمیوں کو دیدے تو اسی طرح بٹھا کر کھانا کھلانے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر خواہ کھانے کے ساتھ کوئی سالن ہو یا نہ ہو، حتی کہ اگر اس نے ان کو بغیر سالن کے کھانا کھلادیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے:

فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (۲) (تو اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

۱۔ مریم (۱۹: ۶۲)

۲۔ المائدہ (۵: ۸۹)

میں کھانے کا علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور اس میں سالن والے کھانے اور بغیر سالن کے کھانے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا بہر صورت اس نے کھانا کھلادیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے کھانا کھلانے کا تعارف گھر والوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کرایا ہے اور گھر والوں کو کھانا کبھی تو سالن کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر سالن کے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے جو کی روٹی یا ستو یا کھجور کھلادی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ان اشیاء کو دوسرے اشیاء کے بغیر اکیلے بھی کھایا جاتا ہے اور محمد بن سماعہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا" کہ اگر وہ صبح وشام ایک ہی مسکین کو کھانا کھلاتا رہے تو یہ زیادہ مساکین کی جگہ کھانا کھلانے کی جگہ کافی ہوگا اگرچہ وہ ایک ہی چپاتی کھاتا ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار اس کی ضرورت کے پورا ہونے کا ہے اور بعض اوقات ضرورت ایک چپاتی سے بھی پوری ہوجاتی ہے، لہذا اس میں قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ اس کو ایک وقت کیلئے دو روٹیاں بطور تملیک دینا چاہے تو وہ اس کو دونوں اوقات کیلئے، چار چار روٹیاں دے، بشرطیکہ ان کی قیمت نصف صاع گندم کے مساوی ہو تو جائز ورنہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روٹی کا ذکر قرآنی آیت (نص) میں موجود نہیں ہے، لہذا اس کا جائز ہونا اس کی قیمت کی بنا پر ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دس مساکین کو ایک دن صبح کا کھانا کھلادیا اور پھر انہیں ایک ایک مد (۱/۴ صاع) دیدیا تو جائز ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے بٹھا کر کھانا کھلانے اور اس کا مالک بنانے (تملیک) کو جمع کردیا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ جائز ہے، تو اگر دونوں کو جمع کردیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ صبح کا کھانا مسکین کو کفایت کرنے والے کھانے کی نصف مقدار ہے۔ اور "مد" بھی نصف کھانے کی مقدار کا نام ہے تو اس طرح ایک دن کے کھانے کی کافی مقدار اس کو حاصل ہوگئی ہے لہذا وہ جائز ہوگا اور اگر اس نے ان کے علاوہ دوسرے مساکین کو فی کس مد، مد دے دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دس آدمیوں کے کھانے کو بیس افراد پر تقسیم کردیا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی بقدر کفایت نہیں ملا۔

اور اگر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور رات کے کھانے کی قیمت پیسوں یا درہموں کی صورت میں ادا کردی تو ہمارے نزدیک جائز، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک کفارے کی قیمت قرآن مجید میں وارد کفارے کے قائم مقام ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے قائم مقام نہیں۔

(د) کفارے کے مصرف کی شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق کفارے کے مصرف سے ہے، حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ وہ شخص محتاج (ضرورت مند) ہو، لہذا کسی مالدار (غنی) کو کفارے کے طور پر کھانا کھلانے کی اجازت نہیں ہے نہ ہی اسے کھانا دیکر اور نہ ہی اسے گھر میں بیٹھا کر، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ارشاد مبارک:

فکفارته اطعام عشرة مساكين کے ذریعے مساکین کو کھانا کھلانے کا پابند کیا ہے۔

اور اگر اس کے پاس مال تو ہو، مگر اس پر قرض ہو اور بندوں کی جانب سے اس کا مطالبہ کرنے والا موجود ہو تو اس کو کھانا کھلانا جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ فقیر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کو زکوۃ دینا درست ہے تو کفارہ دینا تو بدرجہ اولی جائز اور درست ہوگا۔

(۲) یہ کہ وہ شخص پورا کھانا کھاتا ہو، یہ طعام اباحت (بٹھا کر کھلانے) کی شرط ہے، حتی کہ اگر اس نے دس مساکین کو صبح وشام کھانا کھلایا اور ان میں کوئی بچہ یا بہت کم عمر تھا تو یہ کھانا کھلانا جائز نہ ہوگا، اور اس پر ایک اور مسکین کو کھلانا کھلانا

ضروری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

من اوسط ماتطعمون اهليكم(۱)

اور اس بچے کا کھانا اوسط درجے کا نہیں ہے، لیکن اگر وہ بچہ مراہق (قریب البلوغ) ہو تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قریب البلوغ بچہ پورا کھانا کھاتا ہے، جس کی بنا پر اوسط درجے کا کھانا کھلانا پایا گیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شخص اس کا غلام نہ ہو۔ اس لئے کہ غلام کو کھانا دینا یا اس پر صرف کرنا خود اپنے اوپر صرف کرنا ہے۔

(۴) یہ کہ وہ شخص اس کے والدین اور اولاد میں سے نہ ہو، چنانچہ کفارے میں ان کو کھانا کھلانا بطریق تملیک اور بطریق اباحت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے منافع مشترک ہوتے ہیں، لہذا ان پر صرف کرنا ایک پہلو سے اس کا خود اپنے آپ پر صرف کرنا ہے، اسی لئے ان کو زکوٰۃ دینا بھی جائز نہیں ہے، اور ان میں سے ایک کی دوسرے پر شہادت (گواہی) درست نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ چونکہ اس نے ایک ممنوع عمل اختیار کر کے اپنا مطلب پورا کیا اور اذن دینے والے، یعنی اللہ تعالی کی اجازت کے بغیر اس نے ممنوع کام کا ارتکاب کر کے گناہ کمایا ہے، لہذا اس پر ایک ایسے عمل (کفارے) کی ادائیگی کے ساتھ، جس سے اس کے نفس کو تکلیف ہوتی ہے اور طبیعت اس سے تنفر محسوس کرتی ہے اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا کر کے اس معصیت سے باہر نکلنا ضروری ہے تاکہ اس کے نفس نے جو خود کو شہوت کا مزہ چکھایا ہے اس پر وہ اذیت محسوس کرے اور یہ بات مذکورہ افراد کو کھانا کھلانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ نفس اس سے ایک گونہ رغبت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی سبحانہ نے طبیعتوں کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ ان رشتہ داروں کے ساتھ زمانے کی سختی اور شدت محسوس نہیں کرتیں۔ اور ہر شخص ان کی ضرورت وحاجت پوری کرنے کیلئے ایسے ہی کوشاں رہتا ہے، جیسے وہ خود اپنے لئے کوشش کرتا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بہن یا بھائی کو کھانا کھلایا، بشرطیکہ وہ فقیر ہوں تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مذکورہ بالا مفہوم ان میں نہیں پایا جاتا، لہذا یہ قرآنی حکم فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین کے عموم کے تحت شامل ہونگے۔

اور اگر اس نے اپنے بیٹے یا کسی مالدار کو اس گمان پر کچھ کھانا کھلادیا کہ وہ اجنبی یا فقیر ہے۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو اس کا بیٹا یا مالدار شخص ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ نہ ہوگا۔ اس کے بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم کتاب الزکواۃ میں زکواۃ کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

(۵) وہ ہاشمی نہ ہو، اس لئے کہ حق تعالی نے ان کیلئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھوون (غسالہ) کو ناپسند کیا ہے۔ اور اس کے بدلے انہیں غنیمت وغیرہ کے خمس (۱/۵) کا حقدار قرار دیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گمان کے ساتھ کہ وہ ہاشمی نہیں ہے اس کو کھانا کھلادیا، پھر پتہ چلا کہ وہ تو ہاشمی تھا تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

(۶) یہ کہ وہ اس کا خاوند یا اس کی بیوی نہ ہو۔ اس لئے کہ شریعت میں کفارہ جس مقصد کیلئے مشروط ہوا ہے، یعنی یہ کہ طبیعت اس پر خرچ کرنے سے تکلیف اور تکدر محسوس کرے وہ بات میاں بیوی کے آپس میں نہیں پائی جاتی اس لئے ان کے درمیان ایک دوسرے پر خرچ کرنا طبعی اور شہوانی تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اور عرف عام اور عرف شریعت میں نکاح اسی مقصد کیلئے ہوتا ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

۱۔ المائدہ (۵:۸۹)

تنکح المرءة لمالھاوجمالھا (عورت سے اس کے مال یا اس کے حسن وجمال کی بنا پر نکاح کیاجاتا ہے۔)
نیز اس لئے بھی کہ نکاح باہمی الفت ومحبت کیلئے جائز ہوا ہے اور یہ بات ایک دوسرے پر خرچ کیئے اور کنجوسی چھوڑے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔اسی لیے ان میں سے ایک کی دوسرے پر شہادت (گواہی) قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاتا ہے۔ جس کی بنا پر ان کے آپس میں تہمت کا خطرہ موجود ہے۔
(۷)وہ حربی یا پناہ میں آیا ہوا کافر نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمیں ان کے ساتھ نیکی اور احسان کرنے سے منع کیا ہے۔ارشاد باری تعالی ہے:
انماینھاکم اللّٰہعن الذین قاتلوکم فی الدین (خدا انہی لوگوں کے ساتھ تم کو دوستی لگانے سے منع کرتا ہے۔
واخرجوکم من دیارکم(۲) جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا)
نیز اس لئے بھی کہ ان کے ساتھ نیکی کرنے اور احسان کرنے میں مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنا ہے۔اور اللہ تعالی کا فرمان ہے:
ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان(۱) (اور نہ ایک دوسرے کی مدد کرو۔ گناہ اور زیادتی میں۔)
امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ذمی فقراء کو نذر وغیرہ اور کفاروں میں سے کچھ دینا جائز ہے، ماسوا زکوۃ کے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نذر، نفلی صدقات اور تمتع کی قربانی کے سوا کسی اور میں سے دینا جائز نہیں ۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسا صدقہ ہے جو اللہ تعالی کے حکم سے واجب ہوا ہے، لہذا زکوۃ کی طرح اس کو کسی کافر پر خرچ کرنا جائز نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہ تو بندے کے خود پر کوئی شئی واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے، اور نفلی صدقات تو اصلاً واجب نہیں ہوتے۔اسی طرح تمتع کی قربانی بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی اصل عبادت خون بہانا ہے، امام ابوحنیفہاور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالی:
فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)
کا عموم ہے کہ اس آیت میں مومن اور کافر کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، ماسوا اس کے کہ انہوں نے مذکورہ بالا آیات کی روشنی میں حربی اس میں سے مستثنی کردیا ہے جس کے بعد نص کے عموم کے تحت وہ ذمی باقی رہا۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ اس کو زکوۃ دینا بھی جائز ہوتا تاہم زکوۃ نہ دینے کی تخصیص نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے ہوگئی کہ آپ نے حضرت معاذ کو جب یمن کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا تھا:
خذمن اغنیانھم وادھافی فقرانھم (ان کے مالداروں سے لیکر ان کے فقیروں میں بانٹ دو۔)
کہ نبی اکرم ﷺ نے جن کے مالداروں سے زکواۃ لی گئی ہے انہی لوگوں کے فقیروں کو زکواۃ دینے کا حکم دیا ہے اور جن سے زکواۃ لی گئی ہے وہ مسلمان ہیں، اس لئے مستحقین بھی مسلمان ہی ہونگے، نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

---

۱. الممتحنہ (۹:۶۰)
۲. المائدہ (۲:۵)

امرت ان آخذ الصدقة من اغنیائھم وارد ھا فی فقراء ئھم (مجھے حکم ملا ہے کہ میں ان کے مالداروں سے زکواۃ لوں اور ان ہی کے فقیروں میں بانٹ دوں۔)

اس روایت سے استدلال اسی طرح ہے جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ ضرورت پوری کرنے کیلئے واجب ہوا ہے اور یہ حاجت و ضرورت کافروں میں بھی موجود ہوتی ہے، لہذا ان کو صدقہ دینا جائز ہے، جیسے کہ کسی مسلمان کو دینا درست ہے، بلکہ وہ تو بدرجہ اولیٰ مستحق ہیں۔ اس لئے کہ ان کو صدقہ دینے سے ان میں سے کچھ لوگوں کو اسلام کی طرف رغبت ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ کے وجوب کا مقصد یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو ایک ایسے کام کرنے کی اجازت دی جو اس کیلئے حلال نہ تھا، لہذا اس کیلئے ایسا کفارہ ہونا چاہیے جو اس کے نفس کو من مانی کرنے سے روکے اور مال کو خرچ کرنے سے طبعاً اس کو تنفر ہوتا ہے اور یہ بات کسی کافر پر خرچ کرنے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، بخلاف زکوٰۃ کے اس لئے کہ اس کا وجوب کفارے کے طور پر نہیں ہوا، بلکہ اس کا وجوب تو ادائے شکر کیلئے ہوا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ بندے کے کسی کسب وفعل کے بغیر واجب ہوتی ہے اور حق شکر یہ ہے کہ منعم (احسان کرنےوالے) کی فرمانبرداری میں اسے صرف کیاجائے اور کسی مسلمان پر خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں صرف کرنا ہے، جس کی بنا پر وہ اس اطاعت پر خرچ کر کے اس ذمہ داری سے عہدہ برا ہوجائے گا۔ جس میں مکمل طور پر شکر کا مفہوم پایاجاتا ہے۔ اور کسی کافر پر خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں اس کو صرف کرنا نہیں جس کی بنا پر اس میں ادائے شکر کا مقصود پورا نہ ہوگا۔ رہے کفارے، تو ان کا وجوب بطور شکر نہیں ہوا، بلکہ ان کا وجوب تو اپنے نفس کو من مانی کرنے کی اجازت دینے کی بنا پر مال کو خرچ کرنے کیلئے ہوا ہے، جس سے اس کا نفس مانع ہے اور یہ بات کافر پر خرچ کرنے میں بھی بتمام وکمال پائی جاتی ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔

پھر کیاظاہری طور پر تملیک یا بٹھا کر کھانا کھلانے کیلئے مساکین کی تعداد شرط ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ یہ تعداد شرط نہیں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعداد شرط ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا یعنی پانچ صاع ایک مسکین کو دس دنوں میں دیدیا تاکہ وہ ہر روز اسے نصف صاع دیتا رہا یا ایک ہی مسکین کو صبح وشام دس روز تک کھانا کھلادیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا کرنا صرف ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے عدد کی صراحت کی ہے، لہذا اس سے کم تعداد جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ ان تمام اعداد کا یہی حکم ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ مثلاً:

فاجلدوھم ثمانین جلدۃ (۱) (پس تم انہیں اسی درے مارو۔)

اور دوسری جگہ فرمایا:

یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا (۲) (وہ اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن تک روکے رکھیں۔)

وغیرہ ذالک، جو اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو جائز نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی نص "اطعام عشرۃ مساکین" سے ہے۔ کیونکہ دس مساکین کو کھانا کھلانا بعض اوقات تو اس طرح ہوتا ہے کہ واقعی دس مساکین کو کھانا کھلادیا جائے اور کبھی اس سے مراد اتنا کھانا ہوتا ہے جو دس مساکین کیلئے کافی ہو خواہ اس نے وہ کھانا دس مساکین کو کھلایا ہو یا نہ۔ تو اس تفسیر کی روشنی میں اگر اس نے ایک ہی مسکین کو دس

۱۔ النور (۲۴:۴)

۲۔ البقرہ (۲:۲۲۸)

دنوں تک صبح وشام اتنا کھانا کھلایا جو دس مساکین کو صبح وشام کیلئے کافی تھا تو جائز ہو گا- جس کی بنا پر وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ براہ ہوجائے گا- علاوہ ازیں اطعام عشرۃ مساکین (دس مساکین کو کھانا کھلانا) سے مراد اگر فی الواقع دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہو تو اس تفسیر کی روشنی میں کبھی تو دس مساکین کو کھانا کھلانا ظاہری اور معنوی دونوں طرح سے ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی دن میں مقررہ تعداد (دس) کو کھانا کھلادے اور بعض اوقات صرف معنوی طور پر ہوتا ہے- ظاہری طور پر نہیں مثلاً یہ کہ ایک ہی مسکین کو دس دنوں تک کھانا کھلادے- اس لئے کہ کھانا کھلانا بھوک مٹانے اور حاجت پوری کرنے کیلئے ہوتا ہے اور اس کو ہر روز علیحدہ علیحدہ بھوک اور حاجت ہوتی ہے- کیونکہ ہر مسکین کی بھوک اور حاجت ہر روز از سر نو پیدا ہوتی ہے- اور ایک ہی مسکین کی دس دنوں میں دس (مرتبہ) بھوکوں کا دور کرنا معنوی طور پر دس مساکین کی دس بھوکوں کا ایک ہی دن یا دس دن میں دور کرنا ہے- تو چونکہ یہ معنوی طور پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا- اور اس کی مثال وہ ہے جو استنجاء میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے ڈھیلے یا پتھر سے استنجاء کیا جس کے تین کونے ہوں تو چونکہ مقصد یعنی پاکی اس سے حاصل ہوگئی ہے لہذا جائز ہوگا- تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے- نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے یہ کفارہ واجب ہوا ہے وہ مقصد مساکین کی تعداد کے ساقط ہونے کا متقاضی ہے اور یہ مقصد وہی ہے جس کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا کہ اپنے نفس کو اس کی غلطی کے بدلے رضائے خداوندی کیلئے مال دینا اور اپنی ملکیت زائل کرنے کا مزہ چکھانا ہے تاکہ اس نے جو اپنے نفس کی پیروی کی ہے اور جو ایک ممنوع فعل انجام دیا ہے اس کی تلافی ہوجائے، جیسا کہ اس نے اللہ تعالی سے کیا ہوا اپنا وعدہ پورا نہ کرکے اللہ تعالی کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے اور یہ مقصد مال کی ایک خاص مقدار تملیک یا اباحت کی صورت میں خرچ کرنے سے پورا ہوتا ہے، نہ کہ ظاہری طور پر مساکین کی تعداد کو ملحوظ خاطر رکھنے سے، بخلاف حد اور عدت میں "تعداد" کے ذکر کے- اس لئے کہ وہاں یہ تعداد ایک ایسی "نص قرآنی" سے ثابت ہوئی ہے جو خلاف قیاس ہے- جس کی بنا پر اس کے حکم کے متعد ہونے کا احتمال نہیں ہے- اور یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ حکم عقل وقیاس کے مطابق ہے اور بخلاف گواہوں کی تعداد کے، اس لئے کہ وہاں ایک ہی گواہ کے دو دنوں میں شہادت کا عدم جواز جھوٹ بولنے کی تہمت سے مبرا ہونے اور اس کی تصدیق کے فائدے کا حصول اور اس کی بات کا درستگی کے لیےہے، جیسا کہ ہم اس کا کتاب الشھادۃ میں ذکر کرینگے- انشاء اللہ تعالی اور یہاں کفارے کا مقصد کسی کی ضرورت اور حاجت کا پورا کرنا ہے جو باہم مختلف نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا-

پھر اگر ایک ہی مسکین کو دس مساکین کے حصے کا کھانا ایک ہی دن میں ایک ہی مرتبہ یا کئی مرتبہ کر کے دے دیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے، لہذا اس کے متعلق ہمارے مشائخ میں اختلاف ہے- بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے، مگر اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے- یہ کھانا صرف ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا- اس لئے کہ "نص" کا ظاہر اس کے جواز کا متقاضی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا- ماسوا اس کے کہ وہ ایک دن کے حق میں ایک دلیل کی بنا پر مخصوص (مستثنی) ہے- جیسے کہ اس نص سے بعض مساکین مثلاً، والدین اور بچے وغیرہ مستثنیٰ ہیں لہذا اس کے استثنائی حصے (مستثنی) کے علاوہ باقی پر عمل کرنا ضروری ہوگا- نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کھانے میں اصل بٹھا کر کھانا کھلانا ہے، کیونکہ **اطعام** "(کھانا کھلانے) سے یہی طریقہ متعارف ہے- جس سے مراد صبح وشام کا کھانا ہے، تاکہ اس کی بھوک اور حاجت پوری ہوجائے- جس کا حاصل دس بھوکوں کو دور کرنا ہے اور ایسا ایک ہی مسکین کے حق میں ایک ہی دن میں نہیں ہو سکتا، لہذا اس کو متعدد دنوں میں دینا ضروری ہوگا- اور یہ جائز ہے کہ اس متفرق کھانے کو حکم میں جمع کیا جائے، جیسے کہ "رمی جمار" کا یہی ہے کہ اگر اس نے علحدہ علحدہ کنکریاں ماردیں تو جائز ہوگا- اور اگر اس نے ایک ہی مرتبہ بہت سی کنکریاں اکٹھی کر کے ماردیں تو صرف ایک مرتبہ کے طور پر جائز ہوگا اور یہی بات ہمارے اس مسئلہ میں پائی گئی ہے لہذا وہ ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا-

اسی طرح اگر ایک ہی شخص کو صبح یا شام کا کھانا بیس دنوں تک یا اس کو رمضان المبارک میں صرف شام کا کھانا بیس دنوں تک کھلادیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مساکین کی تعداد ان کے نزدیک شرط ہے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

(۲) لباس دینا: کسوۃ یعنی لباس دینے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(الف) اس کی مقدار

(ب) اس کی صفت اور

(ج) اس کے مصرف کا بیان، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) لباس کی مقدار

کم از کم کپڑے (لباس) کی تعداد، ہر مسکین کیلئے ایک کپڑا ہے۔ قمیض ہو یا چادر یا اوپر اوڑھنے کی چادر یا اوڑھنی یا جبہ یا قبا یا بڑی چادر، جو پورے بدن کو چھپالے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے کسوہ (لباس) کا ذکر کیا ہے اور اس کی مقدار بیان نہیں کی۔ لہذا جس لباس کو پہن کر وہ "لباس پہننے والا" قرار دیا جاسکتا ہو وہ جائز ہوگا ورنہ نہیں اور مذکورہ بالا اشیاء کا پہننے والا" لباس پہننے والا" شمار ہوتا ہے۔ لہذا ان کا دینا کفارے کے طور پر جائز ہوگا، مگر ٹوپی اور دوموزے ، یا دو جوتے کافی نہ ہونگے۔ اس لئے کہ ان کو پہننے والا اگر اس پر کوئی اور کپڑا نہ ہو، لباس پہننے والا شمار نہیں ہوتا اور نہ ہی اسے عرف عام میں کسوہ (لباس) کہا جاتا ہے۔ رہی شلوار اور عمامہ تو اس کے متعلق روایات مختلف ہیں: الحسن بن زیاد، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی مسکین کو قبا یا پوشاک یا شلوار یا بڑا عمامہ دیا تو جائز نہ ہوگا اور الاملاء میں امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے اور ہشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ شلوار کا دینا جائز ہے۔ اور ان سے عمامہ میں اختلاف کا ہونا ثابت نہیں۔ اس لئے کہ الحسن کی روایت میں عمامہ کا بڑا (سابغہ) ہونا شرط ہے، لہذا عدم جواز کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب عمامہ بڑا (سابغہ) نہ ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کا کپڑا ایک قمیص کیلئے کافی نہ ہو۔ رہی شلوار تو اس کے جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس میں نماز جائز ہوتی ہے، جس کی بنا پر قمیص کی طرح اس سے کفارے کی ادائیگی جائز ہوگی۔ اور عدم جواز کی روایت جسے القدوری رحمہ اللہ نے درست قرار دیا ہے۔ یہ ہے کہ شلوار پہننے والے کو عرف وعادت میں لباس پہننے والا نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے "برہنہ تن" سمجھا جاتا ہے، لہذا شلوار مطلق لباس کے تحت شامل نہ ہوگی اور امام الطحاوی نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت کو لباس دیا تو اس میں "اوڑھنی" (خمار) کا اضافہ کردیا جائے اور یہ نماز کے جائز لباس پر قیاس کی بنا پر ہے، جیسے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ اگر اس کا سر برہنہ ہو تو نماز جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ اس کا "ستر" ہے اور اگر وہ کھلا ہو تو نماز جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر اس نے ہر مسکین کو نصف لباس دیا تو لباس کے طور پر جائز نہ ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک کھانا جائز ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو جبکہ نصف لباس کا جائز نہ ہونا، اس لئے ہے کہ شریعت کی طرف سے واجب کسوہ (لباس) ہے اور نصف کپڑے کو کسوہ (لباس) نہیں کہا جاتا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ اس بلکی پوشاک (ردیہ) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس لئے کہ کوئی شئی اس کا خود اپنا بدل نہیں ہوسکتی، جبکہ کھانے میں بشرطیکہ اس کی قیمت نصف صاع کے مساوی ہو جواز کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیمت لباس کا بدل ہوسکتی ہے، جیسے کہ وہ کھانے کی طرف سے بدل ہے۔ اور اس کی دلیل وہی ہے جس کا ہم اوپر طعام (کھانے) کی بحث میں ذکر کر آئے ہیں پھر لباس میں "بدل ہونے" کی نیت شرط ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے اور لباس کھانے کی

جگہ نیت کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، بلکہ کفارے کی نیت کافی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس پر "کفارے" کے سوا کوئی اور شئی واجب نہیں۔ لہذا اس کیلئے کفارے کی نیت کی ضرورت ہوگی اور یہاں یہ نیت موجود ہے، لہذا اس کا دینا جائز ہے، جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت سے مساکین کو درہم دے دیئے، مگر ان کی قیمت لباس کی قیمت کے مساوی نہ ہو اور کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو کھانے کی طرف سے کفارہ درست ہوگا۔ اور اگر ان کی قیمت کھانے کے مساوی نہ ہو، مگر "لباس" کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا دینا بدل ہونے کی نیت کے بغیر بھی درست ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ادا کردہ (قیمت) فی نفسہ جائز ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لئے کہ باقی قیمت کو اس کے ساتھ ملانا ممکن ہے، لہذا وہ بدل بنائے یعنی نیت کیے بغیر بدل نہ ہوگی۔ اور ایسا نیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ بخلاف درہموں کے، اس لئے کہ یہ درہم تو فی نفسہ جائز نہیں ہیں اس لئے کہ وہ منصوص علیہ" نہیں ہیں لہذا وہ بدل ہونے کیلئے متعین ہیں جس کی بنا پر ان میں تعیین کی ضرورت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ہر مسکین کو ایک ایک ٹوپی یا دو دو موزے یا دو جوتے دیئے تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک ان کا دینا لباس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل ان کا دینا جائز ہوگا۔ بشرطیکہ ان کی قیمت اس کے مساوی ہو۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دس افراد کو ایک بیش قیمت کپڑا مشترکہ طور پر دیا کہ ان میں سے ہر ایک مسکین کے حصہ میں ایک کپڑے سے زیادہ قیمت آئے۔ تو یہ کپڑا بطور لباس تو جائز نہ ہوگا البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جیساکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ لباس (کسوہ) کا ذکر نص میں موجود ہے، لہذا کپڑے کپڑے کی طرف سے بدل نہ ہوگا۔ البتہ وہ دوسری شئی کا بدل ہوسکتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے ہر مسکین کو گندم کا چوتھائی (۱/۴) صاع دیا جو قیمت میں ایک صاع کھجور کے مساوی تھا تو یہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگا۔ اور اگر گندم کا ایک مد لباس (کسوہ) کے مساوی ہو تو وہ لباس کی طرف سے (بطور بدل) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ "کھانا" لباس کی قیمت کی طور پر دیا جاسکتا ہے، مگر اس کا خود کھانے کی قیمت ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ طعام (کھانے) کی تمام اقسام دراصل ایک ہی قسم کا (کھانا) ہیں، اس لیے کہ ان سب کا ایک ہی مقصد ہے، لہذا ان میں سے ایک قسم دوسری کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگی۔ بخلاف کھانے اور لباس کے اس لئے کہ وہ اپنی ذات اور مقصد دونوں کے لحاظ سے دو مختلف اقسام ہیں لہذا ان میں تبادلہ جائز ہے کہ ان میں سے ایک شئی دوسری کے قائم مقام ہو۔

اسی طرح اگر اس نے دس مساکین کو کوئی جانور یا غلام دیا جس کی قیمت دس کپڑوں کے مساوی ہو تو لباس کی طرف سے بطور بدل اس کا دیا جانا درست ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت دس کپڑوں کی قیمت کے مساوی نہ ہو، مگر اس کی قیمت کھانے کے مساوی ہو تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کفارہ کے باب میں "بدل" کا دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر قسم کا کفارہ ضروری ہو تو اس نے دس مساکین میں سے کچھ کو گندم کا نصف صاع کچھ کو جو کا ایک صاع کچھ کو کپڑا اور کچھ کو صبح وشام کا کھانا دے دیا تو جائز نہ ہوگا تا آنکہ وہ ان میں سے کوئی ایک نوع کو مکمل نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کفارے کو تین میں سے کسی ایک صورت میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے یعنی کھانا یا لباس یا غلام کا آزاد کرنا، جیساکہ ارشاد باری تعالی ہے:

فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم (۱)

۱۔ المائدہ (۵:۸۵)

یا ان میں سے کسی ایک کو وہ ادا کرے، لہذا ان سب کو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ چوتھی قسم ہوگی جو جائز نہیں ہے، پھر اگر اس نے کھانا دینے کے طریقے کو پسند کیا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ کسی مسکین کو گندم کسی کو جو اور کسی کو کھجور دے اس لئے کہ طعام (کھانے) کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

اور اگر اس نے اعلیٰ قسم کی کھجور کا نصف صاع دیا جو ایک صاع کم قیمت کھجور کی قیمت کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا، مگر خود اسی کی طرف سے اسی مقدار میں اس لئے کہ کھانے میں کھجور کا ذکر گندم کی طرح نص میں موجود ہے، لہذا ان کی ایک قسم دوسری کی طرف سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ کھجور کی طرف سے اسے بطور ثمن (قیمت) دینا جائز نہیں اور کھجور کا دینا لباس کی طرف سے جائز ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کا مقصد دوسری قسم کے مقصد سے مختلف ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسری قسم سے بطور قیمت نکالنا درست اور جائز ہے، **واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔**

(ج) لباس کی صفت

کسی کو سوائے طریقہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے سوا لباس کا دینا جائز نہیں ہے۔ بخلاف ہمارے نزدیک کھانا کھلانے کے۔ اس لئے کہ لباس گرم اور سردی سے بچانے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک دوسرے کو اس کا مالک نہ بنا یا دیا جائے۔ اس لئے کہ اس کا حق تملیک کے بغیر اس پر سے ختم نہیں ہوتا جبکہ کھانا بھوک دور کرنے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ بات کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی اس کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ اور لباس کی قیمت کا دینا جائز ہے، جیسے کہ ہمارے نزدیک کھانے کی قیمت دینا جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور اس نے دس مساکین کا لباس ایک ہی مسکین کو دس دنوں میں دیدیا۔ تو ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں سوائے ایک مسکین کے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ کھانے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے بٹھا کر پانچ مساکین کو کھانا کھلا دیا اور پانچ مساکین کو کپڑا پہنا دیا۔ اگر تو اس نے ان کو نص میں وارد شدہ طریقے کے مطابق دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان دونوں میں سے ایک شئی کو واجب کیا ہے، لہذا ان دونوں کو جمع کرنا درست نہ ہوگا، اور اگر اس نے ان میں سے ایک شئی کو بطریق قیمت دیا اور دوسری شئی کو اصل بنایا۔ پھر اگر تو کھانا لباس سے سستا ہو تو جائز ہوگا اور اگر لباس کھانے سے سستا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ لباس دوسرے کی ملکیت ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ کھانے سے بدل نہیں ہو سکتا پھر اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو درست ہوگا اور اگر وہ مہنگا ہو تو اس نے کھانے کی قیمت ادا کردی ہے اور اس پر اضافہ بھی ہے۔ جس کی بنا پر ایسا کرنا جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے پانچ مساکین کو بٹھا کر کھانا کھلایا اور پانچ مساکین کو کھانے کی قیمت ادا کردی۔ تو ایسا کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت سے کم ہو تو کھانا اس کی طرف سے بدل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اباحت کا کھانا تملیک (دوسرے کی ملکیت) نہیں لیا جاتا۔ جس کی بنا پر وہ تملیک والی شئی یعنی لباس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ کوئی شئی اپنے سے بڑی شئی کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

اور اگر اس نے پانچ مسکینوں کو کھانا اور پانچ کو لباس دیا تو جائز ہوگا۔ اور ان میں سے گراں قیمت والی شئی کو ان میں سے ارزاں قیمت والی شئی کا بدل بنا دیا جائے گا۔ خواہ ان میں سے کوئی سی شئی بھی مہنگی ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شئی دوسرے کی ملکیت (تملیک) کی گئی ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شئی دوسری کی طرف سے بدل ہو سکتی ہے۔

(د)لباس کے مصارف

رہے لباس کے مصارف تو اس کے مصارف وہی ہیں جو کھانے کے ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئیں ہے۔

(۳)غلام کی آزادی

کفارے میں غلام کی آزادی کی خصوصی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)غلام کی ملکیت کا ہونا

چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنا غلام دوسرے کی طرف سے بطور کفارہ آزاد کردیا تو جائز نہ ہوگا، اگرچہ صاحب کفارہ نے خود اس کی اجازت دی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی اسی کی طرف سے ہوئی، لہذا وہ کسی دوسرے کے فعل پر نہ ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی سے کہا "تو اپنا غلام میری طرف سے کفارے کے طور پر آزاد کردے۔ تو اس نے آزاد کردیا۔ تو اس کا کفارہ ادا نہ ہوگا، مگر غلام آزاد ہوجائے گا۔

اور اگر اس نے کہا "تو اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض میرے قسم کے کفارے میں آزاد کردے تو اس نے اسے آزاد کردیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں آزادی صاحب کفارہ کی طرف سے ہوئی ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ آزاد کرنے کا عمل "مامور" کی طرف سے ہے۔ اور اگر اس نے کہا" تو میری قسم کے کفارے میں اپنے غلام کو آزاد کردے اور اس نے بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ آزادی کا عمل آمر (حکم دینے والے) کی جانب سے ہوا ہے۔ یہ مسئلہ ازیں قبل "کتاب الولاء" میں بیان ہوچکا ہے۔ انہوں نے اس میں، لباس دینے اور کھانا کھلانے میں فرق کیا ہے کہ وہاں اگرچہ وہ بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کرے تو کفارے کے طور پر جائز ہوتا ہے، مگر غلام کی آزادی امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست نہیں ہوتی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانا) بغیر بدل (معاوضہ) کے ہبہ ہے، کیونکہ آزادی میں قبضہ نہیں پایا گیا، جبکہ کھانا کھلانے اور لباس دینے میں دوسرے کا قبضہ پایا گیا ہے، اس لئے کہ فقیر کا قبضہ کفارہ ادا کرنے والے کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔

(ھ)غلام پر کفارہ ادا کرنے والے کی مکمل ملکیت کا ہونا

یعنی یہ کہ جس نے اسے آزاد کیا ہے وہ اسکا کامل و مکمل مالک ہو اور اگر تو چاہے تو اس کو یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ آزادی غلام کی صورت میں غلام کی مکمل آزادی کا ہونا، اس لئے کہ غلام کی مطلق آزادی پوری ملکیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو غلام دو افراد کے درمیان مشترک ہوں اور وہ ان دونوں کو کفارے کی نیت سے آزاد کردے تو ان کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو افراد کے درمیان دو غلاموں کی مشترکہ آزادی نے ان میں آزادی کو متفرق کردیا ہے، جس کی بنا پر ان دونوں مالکوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی مکمل آزادی کا ہونا نہیں پایا گیا، حالانکہ اس پر واجب یہ تھا کہ وہ ایک غلام کو مکمل طور پر آزاد کرے تو جب اس نے اس کو متفرق کردیا تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک مسکین کا کھانا دو مساکین کو دیا تو تب بھی یہی حکم ہے، بخلاف دو افراد کے درمیان مشترکہ دو بکروں کے کہ اگر وہ دونوں مل کر اپنی قربانی کی طرف سے ان کو ذبح کردیں تو دونوں کی طرف سے

جائز ہوں گے۔ اس لئے کہ عبادت میں شرکت جائز ہے، بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک کے حصے میں ایک بکرے کے مساوی حصہ آئے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک اونٹ سات افراد کی طرف سے جائز ہے، لہذا قربانی کے باب میں اصل شرط ایک بکرے کی مقدار کے برابر حصے کا ہونا ہے، جو یہاں موجود ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنے اور کسی دوسرے شخص کے مشترکہ غلام کو آزاد کیا، خواہ وہ مفلس تھا یا مالدار تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ملکیت اور آزادی میں کمی ہونے کے باعث اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ مالدار ہے تو جائز اور اگر وہ تنگدست ہے تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسی صورت میں غلام پر اپنی آزادی کی کوشش ضروری ہوجاتی ہے۔ اور اگر وہ تنگدست ہے تو یہ آزادی یا معاوضہ ہوگی۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو غلام پر اپنی آزادی کی کوشش واجب نہ ہوگی۔

(۳) غلام کا مکمل طور پر غلام ہونا

اس لئے کہ شرعی حکم غلام کی علی الاطلاق آزادی کا ہے اور کسی کو آزاد کرنا غلامی سے چھڑانا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام مکمل طور پر غلام ہو اور غلام کی غلامی میں کمی کا ہونا اس کے ایک حصے میں کمی کا موجب ہوگا: جس کی بنا پر غلام کی مکمل آزادی نہ ہوگی، لہذا اس کی یہ آزادی "مطلق آزادی" تصور نہ ہوگی۔ اور وہ واجب پر عمل کرنے والا نہ ہوگا۔

اسی بنا پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مدبر" یا ام ولد کو بطور کفارہ آزاد کیا گیا تو ان کی غلامی میں کمی ہونے کی بنا پر، ان سے کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں، مدبر اور ام ولد ہونے کی بنا پر ان کی آزادی کا حق پہلے ہی ثابت ہوچکا ہے۔ اسی لئے ان کو فروخت کرنے اور ہبہ کرنے کی ممانعت ہے۔

رہا مکاتب غلام کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا تو از روئے استحسان جائز ہے، بشرطیکہ اس نے ابھی اپنی قیمت کا کوئی حصہ ادا نہ کیا ہو اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ یہی قول امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اور اگر اس نے بطور کتابت کوئی رقم ادا کردی ہو تو ایسے غلام کی بطور کفارہ آزادی جائز نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ جائز ہے اور اگر وہ اپنی قیمت (کتابت) ادا کرنے سے قاصر ہوجائے پھر اس کو کفارے میں آزاد کردیا جائے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی آزادی جائز ہے۔ خواہ اس نے کتابت کی کوئی رقم ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی ملکیت کا ازالہ ہے اور آقا کی مکاتب غلام سے ملکیت ختم ہوچکی ہے، کیونکہ ملکیت شرعی وجسمانی تصرفات از قسم خدمت لینے، اس کو ام ولد بنانے، اس کو فروخت کرنے، ہبہ کرنے اور اس کی خدمات کرائے پر دینے وغیرہ کے حقوق سے عبارت ہے۔ اور مکاتب سے ایسے تمام حقوق زائل ہوچکے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان میں سے کسی شئی کا حق نہیں رکھتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میرا ہر غلام آزاد" تو اس میں مکاتب شامل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی مکاتب باندی سے غلطی سے (شبہ میں) کسی نے مجامعت کرلی (اور اس پر عدالت نے تاوان واجب کیا) تو اس کا مہر (تاوان) خود اسی کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے آقا کیلئے، اسی طرح جب کوئی شخص مکاتب پر جنایت کرے تو تاوان کی ادائیگی اسی کیلئے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے آقا کیلئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی ہے، لہذا اس کی کفارے کے طور پر آزادی درست نہ ہوگی۔ اسی لئے اس کی اولاد اور اس کی کمائی اس کو سونپ دی جاتی ہے، جبکہ آزادی سے اسے یہ ساری اشیاء نہیں سونپی جاتیں۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی آزادی کتابت کے پہلو سے ثابت ہوچکی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نص، دلالت اجماع اور قیاس (معقول) تینوں ذرائع سے ثابت ہوتا ہے کہ مکاتب کی ملکیت اس کے آقا کو حاصل ہوتی ہے۔ نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المکاتب عبد مابقی علیہ درھم (اور مکاتب جب تک اس پر ایک درہم باقی ہے غلام ہے۔)

اور لغوی اور شرعی طور پر لفظ عبد (غلام) ایک ایسے غلام کا نام ہے جو دوسرے کی ملکیت ہو۔ اسی لئے اگر اس نے کہا "میرا ہر غلام آزاد ہے" تو اس میں مکاتب داخل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دلالت اجماع سے اس بنا پر کہ اگر اس نے اپنی کتابت کا معاوضہ ادا کردیا یا اس کے آقا نے اس کو معاوضے سے بری کردیا تو وہ آزاد ہوجاتا ہے۔ پھر جس شئی کا انسان مالک نہ ہو نبی اکرم ﷺ کی زبان مبارک پر اس کی ملکیت کے آنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ یہ ہے کہ عقد (کتابت) سے قبل اس (مکاتب) میں اس کی ملکیت ثابت تھی اور اس کے درمیان عارضی (مانع) صرف لفظ کتابت ہے اور کتابت کے لفظ میں زوال ملکیت کے معنی موجود نہیں ہیں۔ اس لئے کہ کتابت کا لفظ اندازہ کرنے اور مقرر کرنے (فرض، نیز معروف کتابت کے معانی میں استعمال ہوتا ہے اور ان میں کوئی شئی بھی زوال ملکیت کا باعث نہیں، لہذا ملکیت ویسے ہی رہے گی جیسے کہ عقد (کتابت) سے قبل تھی۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ملکیت سے مراد جسمانی اور شرعی طریقے سے اس شئی پر تصرف کا شرعی اور قانونی حق ہے اور یہاں یہ حق آقا کیلئے ثابت نہیں ہے، تو یہ بات غلط ہے کہ ملکیت "قدرت" شرعیہ کا نام ہے، بلکہ وہ تو مالک کا اس کی مملوکہ شئی کے ساتھ خصوصی تعلق سے عبارت ہے، لہذا کسی شئی کی ملکیت کا مفہوم مالک کے اس شئی (عین) کے ساتھ خصوصی تعلق ہونا ہے، پھر اس کا اس شئی پر دوسرے سے زیادہ حقدار ہونے کا اثر کبھی تو تصرفات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس شئی کے ساتھ دوسرے لوگوں کے لیے قابل احترام حق ہونے کی صورت میں تصرفات کے ساتھ میں ظاہر نہیں ہوتا، حالانکہ اس کی ملکیت اس میں قائم ہوتی ہے جیسے کہ رہن رکھی ہوئی اور اجرت (کرائے) پر دی ہوئی اشیاء میں۔ اور مکاتب کا اس کے آقا کے اس قول میں کہ "جو میرا غلام ہے، وہ آزاد ہے" شامل نہیں اس لیے نہیں کہ اس کی ملکیت میں خلل آگیا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس کی ملکیت میں خلل نہیں آیا، بلکہ خلل تو نسبت (اضافت) میں ہے۔ اس لئے کہ وہ اب کمائی (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اس مطلق حکم کے تحت داخل نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اس کی نیت کی تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ اور اولاد اور اس کی کمائی کا اس کو سونپا جانا ہر صورت میں نہیں ہوتا۔ یہ روایت صرف اس صورت کے متعلق ہے جب اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کردیا ہو یا اس نے اس کو اس سے بری کردیا ہو۔ میرے استاد فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی رحمہ اللہ نے یہی کہا ہے، پھر اگر ہم اس کو اولاد اور کمائی کی سپرداری کو تسلیم بھی کرلیں تو تم نے یہ کیوں کہا کہ ان کی سپرداری کتابت کے پہلو سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر حکماً ثابت ہوتی ہے، بلکہ یہ بات تو کتابت کی حالت میں اس کی آزادی کا جو پہلو ثابت ہوا ہے، اس کے نتیجے میں ثابت ہوتی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے کتابت کا معاوضہ ساقط ہوجاتا ہے اور کتابت کا معاوضہ کتابت کی جہت سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ تو محکم اور پختہ ہوجاتا ہے۔

اور اگر اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کردیا ہوا، پھر اس نے اس کو کفارے میں آزاد کردیا تو الحسن کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کے مطابق جائز نہ ہوگا۔ ظاہر روایت پر تخریج کے مطابق تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کردیا ہے تو اس کے آقا کو اس کی غلامی کے بدلے میں کچھ معاوضہ مل گیا ہے، اس کی آزادی اسی معاوضے کے عوض شمار ہوگی اور کفارے میں ایسی آزادی جائز نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزو جل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنا نصف غلام کفارے میں آزاد کیا۔ پھر اس نے باقی کا نصف غلام بھی آزاد کردیا تو جائز ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول کے مطابق اس کا حکم تو ظاہر ہی ہے۔ اس لئے نصف حصے کی آزادی کل غلام کی آزادی ہے، کیونکہ ان کے ہاں غلامی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا غلامی میں کوئی نقصان نہ آئے گا۔ جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر اس لئے کہ آزادی اگرچہ قابل تقسیم ہے اور نصف غلام کی آزادی سے اس میں کمی (نقصان) ہوگئی ہے، لیکن یہ نقصان دوسرے نصف حصہ کی آزادی سے پورا ہوگیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصے کو آزادی کی طرف نکالنے کے باعث وہ پوری آزادی کا مستحق ہوگیا ہے، کیونکہ جب اس نے اس کا نصف حصہ آزاد کیا اور اس کا دوسرا نصف حصہ اس کی ملکیت میں رہا تو اس کیلئے اس نقصان کو کفارے میں صرف کرنا ممکن ہوا۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے گویا نصف حصے کو آزاد کیا اور بعض اوقات نصف کامل ہوتا ہے اور یہ وہی ہے جس کی اس نے کمی کی ہے۔ پھر اس نے دوسرا نصف حصہ دوسری مرتبہ میں آزاد کردیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایسے غلام کا نصف حصہ آزاد کیا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک تھا، جبکہ وہ مالدار ہو۔ پھر اس کے حصہ دار نے اس کو نصف قیمت کا ضامن ٹھہرایا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے کو آزاد کردیا تو یہ صورت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے نصف حصے کی آزادی نے دوسرے نصف حصے کی غلامی میں نقصان کردیا۔ اور یہاں یہ ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس نے یہ نقصان کفارے میں صرف کیا ہے۔ اس لئے کہ باقی نصف حصے میں اس کو ملکیت حاصل نہیں۔ جس کی بنا پر اس نقصان کے مطابق اس کی آزادی باطل ہوگئی اور یہ نقصان کفارے کی طرف سے نہیں تھا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے میں تصرف کرتے ہوئے اسے کفارے کی طرف منسوب کیا اس وقت ناقص غلامی والا تھا، لہذا وہ حقیقت میں اس نقصان کے سوا باقی کا غلام کفارے کی طرف سے ادا کرنے والا قرار پایا، جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کے اصول پر اس طرح کہ دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک غلام کی کچھ آزادی پورے غلام کی آزادی ہے، جس کی بنا پر غلام میں غلامی کا نقصان پیدا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کرنا درست ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو جس کا خون بہانا حلال تھا آزاد کردیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی خون کے حلال ہونے سے اس کی غلامی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی، لہذا وہ مکمل غلامی والا غلام ہوگا۔ اس پر کسی دوسرے کا حق واجب ہے۔ لہذا ایسا غلام مقروض غلام کے مشابہہ ہوگا۔

(۴) غلام کا مکمل طور پر صحت مند اور پورے جسم والا ہونا

یعنی یہ کہ اس کے مفید اعضاء کی کوئی جنس بھی معدوم نہ ہو لہذا اگر ایسا ہو تو چونکہ ایک پہلو سے وہ غلام تلف ہونے والا ہوگا۔ جس کی بنا پر مطلقاً غلام کی آزادی نہ پائی گئی، لہذا وہ کفارے کے طور پر جائز نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کٹے ہوئے ہاتھ یا پاؤں والا غلام آزاد کیا یا اس کی ایک ہی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک ٹانگ کٹی ہوئی ہو یا اس کا ایک پہلو فالج زدہ ہو یا اس کی سرین کٹی ہوئی ہو یا وہ گنجا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ شل ہو یا ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں یا وہ اندھا ہو یا دونوں آنکھیں پھوٹی ہوئی ہوں یا وہ مخبوط الحواس ہو یا گونگا ہو تو اس کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مفید اجناس کے اعضاء میں سے ایک جنس مکمل طور پر معدوم ہے اور وہ ہاتھوں کے کٹے ہوئے ہونے یا شل ہونے یا انگوٹھے کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں پکڑنے کی قوت ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کے دونوں ہاتھ اور ہر ہاتھ سے تین تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں۔ اس لئے کہ پکڑنے کی قوت اس سے معدوم ہو جاتی ہے۔ اور دونوں پاؤں کے کٹے ہوئے ہونے اور ایک ہی جانب

سے ایک ہاتھ اور پاؤں کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اور لنجا اور فالج زدہ ہونے کی صورت میں اس کے چلنے کی طاقت معدوم ہوگی اور اس کے اندھا اور آنکھوں کے پھوٹے ہوہونے کی صورت میں اس کو نظر نہ آئے گا۔اور گونگا ہونے کی صورت میں اس کے بولنے کی صفت کا اور اس کے مخبوط الحواس ہونے کی صورت میں اس کی عقل کی منفعت کامعدوم ہونا لازم آتا ہے۔

پھر بھینگے، کانے، رتوندے یا ایک ہاتھ یاایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا مخالف سمت سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا ایک شل شدہ ہاتھ والے اور انگوٹھے کے سواہر ہاتھ سے ایک ایک انگلی کٹی ہوئی ہونے، ان مرد، خصی، کٹے ہوئے آلہ تناسل والے، مخنث رتقاء اور قرناء باندی (۱) یا ایسی باندی جس سے کسی وجہ سے جماع کرنا ممکن نہ ہووغیرہ کا بھی آزاد کرنادرست ہے۔اس لئے کہ ان اعضاء سے نفع اٹھانے کی جنس قائم ہے۔اسی طرح جس کے دونوں کان کٹے ہوئے ہوں اس کو آزاد کرنا بھی درست ہے۔اس لیے کہ سننے کی منفعت بحال ہے اور لٹکے ہوئے کان توسجاوٹ کے لیے ہیں اسی طرح کٹی ہوئی ناک والے کا آزاد کرنادرست ہے۔اس لیے کہ اس سے فقط اس کے جمال پر اثر پڑا ہے۔ جبکہ اس کی سونگنے کی حس موجود ہے۔ یہی حکم اس غلام کا ہے جس کے سر اور ڈاڑھی اور ابروں کے بال گرجائیں۔اس لئے کہ بال توزیب وزینت کیلئے ہوتے ہیں اسی طرح جس کے دونوں ہونٹ کٹے ہوئے ہوں۔ بشرطیکہ وہ کھانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ جنس کی منفعت قائم ہے اور اس سے صرف زیب و زینت پر اثر پڑا ہے۔البتہ جس کے دانت گر گئے ہوں ایسے غلام کا آزاد کرنادرست نہ ہوگا۔اس لئے کہ وہ کھانے پر قادر نہیں ہے۔ جس کی بنا پر ایک جنس کی منفعت ختم ہوگئی ہے۔

رہا بہرا تو قیاس یہ ہے کہ چونکہ اس کی ایک جنس یعنی سننے کی منفعت معدوم ہوگئی ہے، لہذا اس کا آزاد کرنا درست نہ ہو۔ جس کی بنا پر وہ اندھے کے مشابہ ہوگا اور استحسان کی رو سے جائز ہے اس لئے کہ بہرہ ہونے کی بنا پر اصل منفعت ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ہوجاتی ہے۔اس لئے کہ جو شخص بہرہ ہو اگر اسے چیخ کر بلایا جائے تووہ ضرور سنتا ہے بجز اس کے کہ وہ بالکل اخرس (پیدائشی گونگا) ہو، جیسا کہ یہی کیاجاتا ہے جس کی بنا پر اس کے بہرہ ہونے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا بلکہ کم ہوجاتا ہے اور کسی جنس کی منفعت میں کمی کا ہونا کفارے کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

کہاجاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کان میں بوجھ (وقر) ہو۔اگر اس کی یہ حالت ہو کہ اگر اس کو اونچی آواز دیکر بلایا جائے تو تب بھی وہ آواز نہ سنے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے کسی جنین (شکم مادر میں موجود بچے) کو آزاد کردیا تو جائز نہ ہوگا۔اگرچہ وہ اس پر کفارہ ضروری ہونے کے ایک دن بعد پیدا ہوجائے۔اس لئے کہ اصل فریضہ (مامور بہ) غلام کی آزادی ہے اور جنین کو رقبہ (غلام) نہیں کیاجاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ دیکھتا نہیں جس کی بنا پر وہ اندھے کے مشابہ ہوگا۔

(۵) اس کی آزادی کا بلامعاوضہ ہونا

لہذا اگر آزادی بامعاوضہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔اس لئے کہ کفارہ ایسے عمل سے عبارت ہے جو بدن پر گراں گذرے اور اگر اس کے عوض اس نے کوئی معاوضہ لے لیا تو اس صورت میں اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا شاق نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، قسم کا کفارہ نفس کو ملکیت کے زائل ہونے کی تلخی چکھاتا ہے۔ یہ سب اس کا بدلہ ہے جو اس

۱۔ امۃ رتقاء ایسی باندی کو کہاجاتا ہے، جس کی شرمگاہ تنگ ہو، اور "قرناء" ایسی باندی، جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو اور اس سے مباشرت ممکن نہ ہو۔

نے اپنے نفس کو بغیر حلال ہونے کے اپنی خواہشات نفس کی تکمیل کر کے تجاوز کیا ہے۔ اور اگر کفارہ معاوضہ لے کر ادا کیا جائے تو یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جو شی کسی قائم مقام کے ساتھ زائل ہو وہ معنوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہذا اس کفارے کا وضعی مقصد پورا نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا تو وہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے معاوضے کی تعیین کے بعد اسے یہ معاوضہ معاف کر دیا تب بھی جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ غلام کفارے کے طور پر آزاد نہیں ہوا اور چونکہ اس کی آزادی عمل میں آ گئی ہے، لہذا اس کے بعد وہ دوبارہ پلٹ کر کفارہ میں آزاد نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت کے بغیر کوئی غلام آزاد کیا۔ پھر اس نے آزاد کرنے کے بعد کفارے کی نیت کی تو جائز نہ ہوگا۔

اور اگر ایک غلام دو افراد کے درمیان مشترک ہو۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ مفلس ہو تو اس کی طرف سے بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دوسرے حصہ دار کیلئے جائز ہوگا کہ وہ بالاتفاق غلام سے اپنی آزادی کی قیمت ادا کرنے کو کہے۔ تو اس صورت میں اس کی آزادی معنوی طور پر بامعاوضہ ہوگی۔

اور اگر کسی غلام پر قرض تھا پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اس کے قرض خواہوں نے غلام کے قرض کی ادائیگی کیلئے کوشش کرنے (سعایہ) کو اختیار کیا تو سعایہ ایسے غلام کا معاوضہ نہیں ہے۔ یہ تو اس قرض کا بدلہ ہے جو غلام نے آزادی سے قبل حاصل کیا تھا، لہذا وہ آزادی کی حالت میں ادائیگی قرض کیلئے کمائے گا، جس کی بنا پر یہ عمل بطور کفارہ اس کی آزادی سے مانع نہ ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ایسے غلام کو آزاد کیا جو دوسرے شخص کے پاس رہن تھا پھر اس غلام نے کمائی کر کے قرض کی ادائیگی کر دی تو اس صورت میں وہ اس قرض کیلئے اپنے مالک کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کوشش (سعایہ) آزادی کا عوض نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اس پر اس کی آزادی کے عوض واجب نہیں ہوئی، کیونکہ وہ تو اس سے قبل آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا تھا۔ یہ تو اس قرض کی بنا پر ہے جو اس نے آقا کے ذمہ تھا۔

اور اگر دوسرا حصے دار مالدار ہو تو تب بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفارہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت و غلامی میں کمی ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اپنے حصے کے مطابق صرف نصف نصف کو آزاد کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بطور کفارہ اس کی آزادی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آزادی تقسیم ہے۔ جس کی بنا پر وہ مکمل طور پر غلام آزاد کرنے والا ہوگا، گو اس کی اس ملکیت مکمل نہ ہوگی۔ لہذا آزادی کے تقاضے کی رو سے وہ دوسرے حصہ دار کے نصف کا بھی مالک ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا مالدار ہونا غلام کی سعایہ (کوشش کرنے) سے مانع ہوگا۔ جس کی بنا پر اس کی آزادی بلا عوض ہوگی اور وہ جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کو اپنے مرض الوفات میں کفارے کے طور پر آزاد کیا اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کی آزادی کفارے کے طور پر جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ صرف ایک تہائی (۱/۳) حصہ میں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی (۲/۳) حصہ میں اس کو خود کوشش کرنا ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کی کچھ آزادی بلا معاوضہ اور کچھ بامعاوضہ ہوگی، لہذا یہ آزادی بطور کفارہ درست نہ ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم.

(۶) قسم کے کفارے میں حانث ہونا

لہذا حانث ہونے سے قبل کفارے کی ادائیگی جائز نہیں۔یہی روزہ کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ مالی کفارہ ادا کرنا تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ یہ مسئلہ "کتاب الایمان" میں گزر چکا ہے۔
مگر کفارہ قتل میں مقتول کا مرجانا شرط نہیں ہے، حتی کہ اس کے زخمی ہوجانے کے بعد اور مرنے سے قبل قتل کے کفارے کا ادا کرنا درست ہے۔اور ہم ان دونوں کے کفاروں میں جو فرق ہے اسے کتاب الایمان میں بیان کر آئے ہیں۔واللہ عزوجل الموفق.

اور غلام کی آزادی میں بڑے اور چھوٹے مرد اور عورت کا آزاد کرنا یکساں ہے، اس لئے کہ قرآن وحدیث (نصوص) میں رقبہ (غلام) کا لفظ علی الاطلاق آیا ہے۔پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹے بچے کے اعضاء کی کوئی منفعت نہیں ہوتی تو چاہیئے تو یہ ہے کہ بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہو، جیسے کہ ذمی کا یہی حکم ہے اور جیسے کفارے میں اس مساکین کو کھانا کھلانا جائز نہیں اسی طرح اس کو آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ تو ان میں سے پہلے شبہے کا جواب یہ ہے کہ چھوٹے بچے کے اعضا صحیح وسالم ہیں، لیکن کمزور ہیں اور یہ اعضاء آئندہ زمانے میں طاقتور ہوجائیں گے، لہذا وہ مریض غلام کے مشابہ ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے اعضاء صحیح وسالم ہیں تو اس پر اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا اتنا ہی گراں گزرے گا، جتنا کہ کسی ایک عضو سے محروم غلام کا نکالنا تو جب وہ جائز ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔
رہا ایسے شخص کو کفارے میں کھانا کھلانے کا عدم جواز تو وہ بطریق تملیک جائز ہے۔صرف بطریق اباحت (بٹھا کر کھلانے) کی صورت میں جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ وہ متوسط درجے کا کھانا نہیں کھاتا۔ اس بارے میں مومن اور کافر غلام یکساں ہیں۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔
البتہ کفارہ قتل میں مومن غلام کے سوا کسی اور غلام کا آزاد کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں میں صرف مومن غلام کا آزاد کرنا ہی جائز ہے۔
اس اختلاف کی اساس اس بات پر ہے کہ قسم اور ظہار کے کفارے میں جو حکم (نص) وارد ہوا ہے۔اس میں اس کے مسلمان ہونے کی قید کا کوئی ذکر نہیں ہے جبکہ قتل کے کفارے میں وارد شدہ آیت میں اس کے مومن ہونے کی قید کا ذکر ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔اور ہم نے مطلق کو اس کے اطلاق پر اور "مقید" کو اس کی قید پر برقرار رکھا ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ "مجمل" کے مفہوم میں ہوتا ہے اور مقید "مفسر" کا مفہوم رکھتا ہے۔اور یہ دونوں نصوص (آیات) مفہوم کے لحاظ سے ایسے ہی ہیں جیسے کہ ایک مجمل اور دوسری مفسر ہو۔ اسی لئے گواہی زکواۃ اور قسم کے کفارے میں مطلق نص (حکم) کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔حتی کہ وہاں گواہی کی قبولیت میں گواہ کا عادل ہونا اور زکواۃ میں چوپاؤں کا سائمہ (چرنے والا ہونا) اور قسم کے کفارے میں روزوں کا مسلسل ہونا شرط ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارے لئے یہاں استدلال کے دو طریقے ہیں: اولاً ہمارے مشائخ سمرقند کا طریقہ ہے۔وہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا ایک نص کو دوسری نص پر منطبق کرنا ہے۔اور یہ دونوں نصوص کو باوجود دونوں میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہونے کے، ایک ہی نص تصور نہیں کرنا ہے دوسرا طریقہ مشائخ عراق کا ہے۔وہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا دراصل اس کے اطلاق کا نسخ ہے،اس لئے کہ مقید نص (حکم) کے وارد ہونے کے بعد مطلق نص پر عمل کرنا جائز نہیں رہتا، بلکہ اس کا حکم منسوخ ہوجاتا ہے۔اور نسخ سابق حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور قرآن مجید کی آیت کو قیاس یا

خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ مطلق مجمل کے مفہوم میں ہوتا ہے۔ درست نہیں ہے، اس لئے کہ مجمل وہ لفظ ہوتا ہے جس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور مطلق وہ ہے جس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس لئے کہ مطلق کسی شئی کو اس کی صفات کے بغیر ذاتی نام کے ساتھ ذکر کرنے سے عبارت ہے، لہذا اس کی تشریح کی ضرورت وحاجت کے بغیر اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے، جس کی بنا پر مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جن مقامات پر ایسا کیا گیا ہے وہ اس پر عمل کے ناممکن ہونے کی ضرورت اور مجبوری کے تحت کیا گیا ہے۔ اور ایسا دونوں کا سبب اور حکم ایک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہی حکم کا ایک ہی وقت میں مطلق اور مقید دونوں طرح سے وارد ہونا ناممکن ہے، لہذا اسے، ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف کے مطابق کہ مطلق کو مقید کرنا اس کا بیان ہوتا ہے یا اس کا نسخ، بیان یا نسخ پر محمول کیا جائے گا۔ اور جب دونوں کا سبب مختلف ہو تو اس صورت میں اس تکلف کی ضرورت نہیں ہے جس کی بنا پر اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ کفارۂ قتل میں غلام کے مومن ہونے کی شرط قرآن مجید کے صاف وواضح حکم (نص) سے ثابت ہوئی ہے، جو خلاف قیاس ہے، جس کی بنا پر اسے نص کی جگہ تک محدود تصور کیا جائے گا۔ اور اس کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ قتل کے مسئلے میں غلام کا صفت ایمان سے متصف ہونا اس کے کفارہ ہونے کی بنا پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ کفارہ اپنے نام کی طرح گناہوں کی مغفرت اور پردہ پوشی اور آخرت میں مواخذہ سے بری ہونے سے عبارت ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالی نے خطا ہو جانے کی صورت، میں آنحضرت ﷺ کی دعا کے طفیل مواخذہ معاف کر دیا ہے کہ ارشاد ہے:

ربنالاتواخذنااں سینااواخطانا (۱) (اے ہمارے رب اگر ہم بھول جائیں یا ہم چوک جائیں تو تو ہمارا مواخذہ نہ کر۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

رفع عن امتی الخطا النسیان وماستکرہواعلیہ (میری امت سے بھول چوک ہو جانے اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو اس کا گناہ اٹھا (معاف کر) دیا گیا ہے۔)

غلام کی آزادی کا کفارہ تو ادائے شکر کیلئے واجب ہوا ہے، کیونکہ وہ دنیا میں قصاص سے اور آخرت میں عذاب سے بچ گیا ہے۔ اس لئے کہ نفس پر فی الجملہ غلطی میں پڑنے سے بچنے کیلئے مقدور بھر جدوجہد کرنا ضروری ہے، لہذا اللہ سبحانہ وتعالی نے کسی ایسے غلام کی آزادی کو جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہو اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے اس پر واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ قسم اور ظہار کی صورت میں غلام کی آزادی بطور کفارہ واجب کی گئی ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو مواخذہ ثابت ہے اس کے اٹھائے (معاف کیئے) جانے کا ثابت ہونا معلوم نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہاں غلام کا آزاد کرنا بطور کفارہ ضروری ہوگا اور اس طرح قیاس غلط نہ ہوگا۔

پھر اگر کہا جائے کہ اگر وہ اپنی قسم میں غلطی کے ساتھ حانث ہو جائے تو تمہارے اس قول کے مطابق اس کا کفارہ ادا کرنا شکرانے کیلئے ہوگا۔ تو اس صورت میں قتل پر قیاس کے مطابق مناسب تو یہ ہے کہ مومن غلام آزاد کیا جائے۔ تو اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی یہاں اس قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ مومن غلام کا آزاد کرنا اس نعمت کے شکرانے کے طور پر ہے کیونکہ اس کی زندگی اس دنیا میں بچ گئی ہے اور وہ

---

(۱) البقرہ (۲۸۶:۲)

آخرت کے مواخذے سے محفوظ ہو گیا ہے۔اور قسم کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی نعمت یہ ہے کہ وہ آخرت میں مواخذہ سے محفوظ رہے گا۔اس لئے کہ وہاں اس کے بدلے کوئی (دنیوی) مواخذہ ایسا نہیں ہے جو اس سے ساقط ہوا ہو جس کی بنا پر قتل کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی نعمت قسم توڑ دینے کی صورت میں اس کی نعمت سے بڑھ کر ہوگی اور ہر نعمت کا اس کی حیثیت کے مطابق شکر ادا کرنا ضروری ہے۔ جیسے کہ اصولاً اس نے جیسے جرم کیا ہو اس کے مطابق اسے سزا ملتی ہے۔اور شکر کی مقدار کو صرف وہی شخص جان سکتا ہے جو نعمت کی مقدار کو جانتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ سبحانہ ہے، لہذا اس صورت کو بھی اس پر قیاس کرنا ممکن نہیں۔واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطاء) کا کفارہ

جہاں تک غلام کی آزادی کا تعلق ہے تو وہ تمام باتیں جو قسم کے کفارے میں ضروری ہیں۔وہ ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطاء) کے کفارہ میں بھی شرط ہیں اور جو باتیں قسم کے کفارے میں شرط نہیں ہیں وہ دوسرے کفاروں میں بھی شرط نہیں ہیں۔ماسوائے غلام کے مؤمن ہونے کے۔کہ کفارۂ قتل میں غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح کفارۂ ظہار میں بیوی سے مباشرت کرنے سے قبل پورے غلام کی آزادی شرط ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر اس مسئلے کی تخریج ہے، حتی کہ اگر اس نے آدھے غلام کو آزاد کیا، پھر اپنی بیوی سے مباشرت کرلی، پھر اس نے باقی غلام آزاد کیا تو اس پر دوبارہ غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی آزادی تقسیم کو قبول کرنے والی ہے، تو چونکہ مباشرت سے قبل پورے غلام کی آزادی نہیں پائی گئی، لہذا اس پر از سر نو غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

رہے روزے، تو قسم کے کفارے میں تین روزے ضروری ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام (پھر جو شخص اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو تین دن کے روزے ہیں)

یہی حکم حالت احرام میں سر مونڈھنے کے کفارے میں ہے، جیسا کہ کعب بن عجرہ کی حدیث میں یہی مضمون نقل ہوا ہے۔ جیسے کہ ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں اور قتل اور ظہار اور روزہ توڑ دینے کی صورت میں دو، دو ماہ کے روزے ہیں جیسا کہ قرآن میں، اس کا حکم مذکور ہوا ہے۔

کفارہ میں روزوں کے جواز کی شرائط

کفارہ میں روزوں کے جواز کیلئے متعدد شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) رات سے نیت کرنا

چنانچہ یہ روزہ دن کے وقت نیت کرنے سے بالاجماع جائز نہیں ہوتا۔اس لئے کہ یہ غیر متعین روزہ ہے جس کی بنا پر اس کیلئے رات کے وقت سے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ ہم کتاب الصوم میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) مسلسل ہونا

ظہار، رمضان المبارک کا روزہ توڑ دینے اور قتل (خطاء) کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے روزوں میں تسلسل ضروری ہے، اس لئے کہ ان تینوں قسم کے کفاروں میں مسلسل روزے رکھنا از روئے نص (قرآن مجید وحدیث نبوی) ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل میں فرمایا ہے:

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین(۱) (پس جو نہ پائے وہ دو ماہ تک مسلسل روزے رکھے۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے روزہ توڑنے والے اعرابی (بدو) سے فرمایا تھا:

صم شهرین متتابعین (تو دو ماہ تک مسلسل روزے رکھ)

بخلاف رمضان المبارک کے روزوں کی قضاء کے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان کا، تسلسل کی شرط کے بغیر، حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے:

فمن کان منکم مریضاً اوعلی سفر فعدة من ایام اخر(۲) (پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں سے گنتی پورے کرے۔)

رہے قسم کے روزے تو ان میں بھی ہمارے نزدیک تسلسل (تتابع) شرط ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تسلسل شرط نہیں ہے، بلکہ اس کو اختیار ہے چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کردے۔ انہوں نے قرآن مجید کی آیت:

فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام(۳) (پس جس نے نہ پایا تو وہ تین دنوں کے روزے رکھے۔)

کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ یہاں تسلسل (اتتابع) کی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی قراءت سے ہے کہ:

فصیام ثلثة ایام متتابعات (تو تین دن کے مسلسل روزے ہیں۔)

اوران کی قراءت صحابہ کرام میں متواتر تھی، لہذا یہ قراءت روایت مشہور کی طرح ہوگی، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے ان کی قراءت کو قرآن مجید کی تفسیر وتشریح کے طور پر قبول کیا ہے، اگرچہ اس کے قرآن ہونے کو قبول نہیں کیا۔ تو گویا یہ قراءت اس اعتبار سے مشہور ہے کہ اس کے ذریعے صحابہ کرامؓ نے اس پر وجوب عمل کا قول اختیار کیا ہے جس کی بنا پر یہ قرأت خبر مشہور کے بمنزلہ ہوگی۔ اور بغیر کسی اختلاف کے قرآن مجید پر خبر مشہور کے ذریعے اضافہ کرنا جائز ہے۔ اور خبر واحد کے ساتھ بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں ہمارے بعض مشائخ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے، اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے درمیان میں سے کوئی روزہ چھوڑدیا تو وہ ازسر نو روزے رکھے گا خواہ اس نے کسی عذر، مثلاً بیماری یا سفر، کی بنا پر روزہ ترک کیا ہو یا بلاعذر، اس لئے کہ تسلسل کی شرط فوت ہوگئی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب درمیان میں عید الفطر یا عید الاضحی کے دن یا ایام تشریق گزریں تو وہ ازسر نو روزے رکھے گا۔ خواہ اس نے ان دنوں میں روزہ رکھا یا نہ رکھا، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ اس کے ذمہ سے واجب کے سقوط کیلئے درست نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ذمہ روزے کامل طور پر واجب ہوئے ہیں اور ان دنوں کا اس کا روزہ ناقص ہے، اس لئے کہ وہ روزہ معصیت (نافرمانی) کے ساتھ متصل ہے اور جو شئی ناقص ہو وہ کامل شئی کی قائم مقام نہیں ہوسکتی۔

۱۔ النساء (۴:۹۲)

۲۔ البقرہ (۲:۱۸۵)

۳۔ المائدہ (۵:۸۹)

اور اگر کسی عورت نے رمضان المبارک کا روزہ توڑنے کے کفارے میں روزہ رکھا یا کفارۂ قتل کا روزہ رکھا، پھر وہ حائضہ ہوگئی تو اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہونگے۔ اس لئے وہ ایسے دو ماہ نہیں پاسکتی، جس میں اس کو حیض نہ آتا ہو جس کی بنا پر وہ اس بارے میں معذور تصور ہوگی اور اس پر حیض کے بعد قضاء کے دنوں کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا پھر اگر حیض بند ہونے کے بعد کسی دن اس نے نماز نہ پڑھی اور روزہ نہ رکھا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوں گے۔ اس لئے کہ اس نے بلاضرورت تسلسل کو چھوڑدیا ہے اور اگر اس کو نفاس آگیا۔ تو وہ از سر نو روزے شروع کرے گی۔ اس لئے کہ وہ بلاضرورت ہے، کیونکہ وہ ایسے دو ماہ پاسکتی ہے جن میں نفاس نہ آتا ہو اور اگر وہ قسم کے کفارہ کے روزے رکھ رہی ہو اور اسے حیض شروع ہوجائے تو وہ از سر نو روزے رکھے گی۔ اس لئے کہ وہ ایسے تین دن پاسکتی ہے جس میں اسے حیض نہ آتا ہو، لہذا اس شرط کو ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے ظہار نہ کیا ہو روزے کے دوران میں دن کے وقت بھول کر یا رات کے وقت دانستہ یا بھول کر جماع کرلیا یا اس نے دن کے وقت بھول کر کچھ کھالیا تو وہ از سر نو روزے شروع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر تسلسل کی شرط فوت نہ ہوگی۔

(۳) کفارۂ ظہار کے مسلسل روزوں کے دوران میں عورت سے مباشرت نہ کرنا

یہ بھی شرط ہے، خواہ اس سے اس کا روزہ فاسد ہوتا ہو یا نہ۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہونا(۱) اس کی شرط ہے حتی کہ اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے ظہار کیا ہو رات کے وقت دانستہ یا بھول کر یا دن کے وقت بھول کر مجامعت کرلی تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک از سر نو روزے رکھے گا۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے روزے جاری رکھے گا۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جماع سے تسلسل ختم نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوا ہے۔ جس کی بنا پر اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہونگے۔ جیسے کہ اگر اس نے دوسری بیوی سے مجامعت کرلی، پھر اس سے ظہار کرلیا۔ تو تب یہی حکم ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اصل حکم (مامور بہ) ایسے دو ماہ کے روزے ہیں جن میں عورت سے مباشرت نہ ہو۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا(۲)
(پس جو کوئی نہ پائے، وہ دو ماہ کے مسلسل روزے عورت کو چھونے سے قبل رکھے۔)

تو اگر اس نے اس کے دوران میں اس سے مجامعت کرلی تو اس نے مامور بہ (حکم) پر عمل نہیں کیا اور اگر وہ دن کے وقت دانستہ مجامعت کرلے تو بالاتفاق از سر نو روزے رکھے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس لئے کہ مجامعت پائی گئی ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس بنا پر کہ روزہ فاسد ہوجانے کی بنا پر روزوں کا تسلسل ٹوٹ گیا ہے۔

۱- یہاں بھی غالباً سہو کاتب ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے ہاں روزہ فاسد ہونا شرط ہے، فاسد نہ ہونا نہیں، مگر کتاب میں لفظ "عدم فساد" کی ترکیب استعمال ہوتی ہے۔ جس میں عدم اضافی ہے، واللہ اعلم۔

۲- المجادلہ (۵۸:۵)

رہا حالت احرام میں سر منڈھوانے کے کفارے کا وجوب، تو اس میں اسے اختیار ہے وہ چاہے تو الگ الگ روزے رکھ لے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد مبارک مطلق ہے:

ففدیة من صیام اوصدقة اونسک(۵) (پس روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں اس کا فدیہ ہے۔)

کہ یہاں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ افطار (روزہ توڑنے) میں کھانا کھلانے کا حکم

کفارۂ ظہار اور کفارۂ افطار میں جہاں تک کھانا کھلانے کا تعلق ہے تو اس کی صفت اس کی مقدار، اس کے مصارف وغیرہ کی وہی تفصیل ہے جو اوپر قسم کے کفارے میں بیان ہو چکی ہے۔ تاہم کفارۂ ظہار میں کھانا کھلانے کے دوران میں بیوی سے مباشرت نہ کرنا شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر اس نے کھانا کھلانے کے دوران میں ایسا کر لیا تو اس پر از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں اس کو شرط قرار نہیں دیا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا (جو شخص اس کی استطاعت نہیں رکھتا وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے۔)

کہ اس میں مجامعت نہ کرنا شرط نہیں قرار دیا گیا۔ بجز اس کے کہ اس سے پہلے اس بیوی سے مجامعت ممنوع ٹھیرائی گئی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے وہ دو ماہ کے روزوں یا اعتکاف پر قادر ہو جائے، اس کی بنا پر کفارہ اسی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس سے پہلے اس کیلئے وطی کرنا حرام تھا۔ جیسا کہ ہم کتاب الظہار میں اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ اور سر منڈھوانے کے کفارے میں کھانا کھلانے پر تمام بحث ویسی ہے، جیسے قسم کے کفارے میں ہے۔ ماسوا مساکین کی تعداد کے کہ یہاں چھ مساکین کو کھلانا کھلانا ضروری ہے۔ جیسے کہ حضرت کعبؓ بن عجرہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ کھانے کی صفت، اس کی مقدار اور اس کے مصارف قسم کے کفارے سے مختلف نہیں ہے۔ حتی کہ اس میں بھی اس کو مالک بنانے اور اس کو بٹھا کر کھلانے دونوں طرح کی گنجائش ہے۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں تملیک کے سوا کوئی اور صورت جائز نہیں ہے۔ القدوری رحمہ اللہ نے دونوں ائمہ رحمہما اللہ کے مابین اسی طرح اختلاف نقل کیا ہے اور القاضی (الاسبیجابی) نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے کفارے میں بٹھا کر کھلانے کی اجازت (تمکین) قرآن مجید میں وارد شدہ حکم (نص) میں استعمال شدہ لفظ الطعام (کھانا کھلانے) کی بنا پر ہے۔ اسلئے کہ "اطعام" کا لفظ لغوی طور پر بطریق اباحت کھانا پیش کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے، جبکہ یہاں قرآن مجید میں حکم (نص) لفظ صدقہ کے ساتھ آیا ہے۔ جو دوسرے کیلئے تملیک کا متقاضی ہے۔ پھر یہ حکم معلل (علت والا) ہے۔ اور اس کی علت دوسرے کی حاجت و ضرورت کو پورا کرنا ہے، اور صدقہ کرنا دوسرے کو مالک بنانا ہے، اس لیے کہ یہ زکوۃ اور عشر کے مشابہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اس کا حکم "صدقہ" کے ساتھ آیا ہے، لیکن اس کی علت (وجہ) دوسرے کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اور یہ مقصد تملیک سے زیادہ اس کو بٹھا کر کھانا کھلانے (تمکین) کی صورت میں پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی لئے اس کی قیمت کا دینا بھی جائز ہے۔ اگرچہ کعب بن عجرہ کی روایت میں اس کی تشریح تین صاع کے ساتھ کی گئی ہے۔

۱- البقرہ (۲:۱۹۶)

اور اگر اس پر قسم کا کفارہ واجب ہو، مگر اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام یا دس مساکین کو دینے کیلئے کپڑا اور کھلانے کیلئے کھانا موجود نہ ہو۔ اور وہ بڑی عمر والا (شیخ کبیر) ہو جس کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو پھر اس نے چاہا کہ وہ تین روزوں کی جگہ چھ مساکین کو کھانا کھلادے۔ تو جائز نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلادے۔ اس لئے کہ روزہ تو بدل ہے۔ اور کسی بدل (مبادلے) کا مزید بدل نہیں ہوسکتا، لہذا اگر وہ بدل سے بھی عاجز ہوجائے تو اس سے واجب مؤخر ہوجاتا ہے اور وہ تین میں سے کوئی ایک شئی بھی نہ کرے، تاوقتیکہ وہ ان پر قادر نہ ہوجائے۔

اور اگر اس پر قتل یا ظہار یا افطار کا کفارہ ضروری ہو اور اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے کوئی غلام نہ ہو اور وہ بڑی عمر کا بوڑھا ہونے کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو اور کفارہ افطار کی صورت میں کھانا کھلانے کیلئے اس کے پاس استطاعت موجود نہ ہو تو اس وقت تک یہ فریضہ اس سے مؤخر رہے گا۔ جب تک وہ قتل کے کفارے میں غلام کی آزادی اور ظہار اور افطار کے کفارے میں غلام کی آزادی یا کھانا کھلانے پر قادر نہ ہوجائے۔ اس لئے کہ کسی عاجز شخص پر فعل کا وجوب محال ہوتا ہے۔ واللہ علم۔

کتاب الاشربہ

مشروبات کا بیان

اس کتاب میں ہماری بحث مندرجہ ذیل عنوانات پر ہو گی۔

(الف) مشہور نشہ آور مشروبات کے نام

(ب) ان کے معانی ومفاہیم

(ج) ان کے احکام

(د) سکر (نشے) کی حد

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مشہور نشہ آور مشروبات کے نام

(الف) ان کے ناموں کی تفصیل اس طرح ہے: خمر، سکر، فضیخ، الطلاء، الباذق، المنصف، المثلث، الجمہوری، جسے ابو۔قنیا بھی کہا جاتا ہے۔ الخلیطان، المزر، الجعہ اور البتع۔

(ب) مشروبات کے ناموں کی تشریح

(۱) خمر یہ انگوروں کے اس شیرے کا نام ہے جسے پکا کر گاڑھا کر لیا جائے پھر وہ سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑ دے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انگوروں کے شیرے کو پکا کر گاڑھا اور سخت کر لیا جائے تو وہ خمر (شراب) ہو جائے گا۔ اور اس پر تمام احکام مرتب ہوں گے۔ خواہ اس میں سے جھاگ نکلے یا نہ نکلے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بنیادی رکن اس کا نشہ دینا ہے اور یہ مقصد جھاگ نکلے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ دینے کا مفہوم اس وقت تک مکمل طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب تک اس میں جھاگ پیدا نہ ہو، لہذا وہ اس کے بغیر خمر (شراب) نہ ہو گی۔

۲۔ سکر: سکر، کھجوروں کے اس پانی (شیرے) کا نام ہے جو گاڑھا اور سخت ہو جائے، تو وہ سابقہ اختلاف پر ہے جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔ فضیخ: یہ بسر (ہلکی قسم کی کھجور) کا نکالا ہوا پانی (شیرہ) ہے۔ جو سخت اور گاڑھا ہو جائے اور حسب اختلاف بالا وہ جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۴۔ نقیع الزبیب: یہ خشک انگوروں (منقع) کو پانی میں ڈال کر کشید کیا ہوا پانی (عرق) ہے، تا آنکہ اس پانی میں اس کی مٹھاس آ جائے اور وہ سخت ہو جائے اور وہ حسب اختلاف بالا جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۵۔ الطلاء: انگوروں کا پکایا ہوا پانی جب دو تہائی کے قریب اڑ جائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے۔

۶۔ الباذق اور (۷) المنصف کے تحت آ جائے اس لئے کہ الباذق انگوروں کا وہ پانی ہے جسے کم پکایا جائے اور المنصف انگوروں کا ایسا پانی ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ نصف پانی باقی رہ جائے اور نصف اڑ جائے۔

اور (۷) اور کہا جاتا ہے کہ الطلاء ہی

۹۔ المثلث ہے اور یہ انگوروں کا ایسا پانی (رس) ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ اس کا دو تہائی حصہ جل جائے اور گاڑھا پانی باقی رہ جائے جو نشہ آور ہو۔

۱۰۔ الجمہوری: المثلث ہی کا نام ہے جس میں دو تہائی پانی اڑجانے کے بعد اتنا ہی، یعنی دو تہائی پانی مزید ڈال دیا جائے۔ پھر اسے ہلکی سے آگ پر تھوڑا سا پکایا جائے تا آنکہ وہ نشہ آور ہوجائے۔

۱۱۔ الخلیطان: یعنی تازہ کھجور اور انگوروں کو یا سوکھی کھجور اور تازہ کھجور کو باہم ملایا جائے اور ان کا نبیذ بنایا جائے تا آنکہ وہ سخت اور گاڑھا ہوجائے۔

۱۲۔ المزر: باجرے کا نبیذ جب نشہ آور ہوجائے۔

۱۳۔ الجعہ: یہ گندم اور جو کا نبیذ ہے، جب وہ نشہ آور ہوجائے۔

۱۴ :البتع: یہ شہد کے نبیذ کا نام ہے۔ جب وہ نشہ آور ہوجائے۔

(ج) مذکورہ مشروبات کے احکام

سب سے پہلے خمر (شراب) کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے۔ ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے، اس لئے کہ اس کی عین (ذات) حرام ہے، لہذا اس کی حرمت میں کم اور زیادہ مقدار کا ایک ہی حکم ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر حرام ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

رجس من عمل الشیطان (۱) (وہ پلید ہے، شیطان کے اعمال میں سے۔)

کہ حق تعالی جل شانہ نے خمر (شراب) کی صفت اس کے ناپاک اور پلید ہونے سے بیان فرمائی ہے۔ اور ایسی شئی جو حرام نہ ہو اس وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ شراب فی نفسہ حرام ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ الایہ (۲) (بیشک شیطان چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان عداوت پیدا کردے) جو نشہ آور شئی کے حرام ہونے کی دلیل ہے، لہذا وہ فی نفسہ اور اس کا نشہ دونوں حرام ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

حرمت الخمر عینھا قلیلھا وکثیرھا (شراب کی عین (ذات) کم ہو یا زیادہ حرام ہے،

والسکر من کل شراب اور ہر مشروب کی نشہ آور مقدار حرام ہے۔)

تاہم پیاسا ہونے کی مجبوری یا کسی کے اکراہ (مجبور کرنے) کے وقت اتنی مقدار میں اسے پینا جائز ہے جس سے ضرورت پوری ہوجائے اس لئے کہ اس کی کم مقدار کی حرمت بھی شریعت سے ثابت ہوئی ہے، لہذا ضرورت کی بنا پر مردار وغیرہ کی طرح اس کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔

۱- المائدہ (۵:۹۰)

۲- المائدہ (۵:۹۱)

لیکن دواسازی میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کسی ایسی شئی میں جو اس نے ہم پر حرام کی ہے، کوئی شفا نہیں رکھی۔ اور مرد پر کسی چھوٹے بچے کو بھی شراب پلانا حرام ہے۔ اگر اس نے اسے پلایا تو اس کا گناہ اس بڑے شخص پر ہے نہ کہ چھوٹے بچے پر، اس لئے کہ حرمت کا خطاب اسی کو ہے۔

(۲) اس کو حلال سمجھنے والا شخص کافر ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت دلیل قطعی، یعنی قرآن مجید سے ثابت ہے، لہذا اس کو حلال قرار دینے والا قرآن مجید کا منکر ہوگا۔

(۳) اس کے پینے والے کو، خواہ اس نے کم مقدار میں شراب پی یا زیادہ مقدار میں، حد لگائی جائے گی۔ اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ اور اگر اس نے پانی کے ساتھ مخلوط (Mixtured) کر کے شراب پی، جس میں شراب کا غلبہ ہو تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور اگر اس میں پانی زیادہ ہو یہاں تک شراب کا ذائقہ اور اس کی بو بھی ختم ہوجائے تو حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس میں شراب غالب ہو تو اس پر شراب (خمر) کا نام اور اس کا مفہوم باقی رہتا اور جب اس پر پانی کا غلبہ ہوجائے گا تو اس میں پانی کا نام اور اس کا مفہوم باقی رہے گا۔ بایں ہمہ ایسا پانی جس میں شراب ملی ہوئی ہو اس کا پینا بھی حرام ہے، اس لئے کہ اس میں حقیقی طور پر شراب کے اجزاء موجود ہیں۔ اسی طرح آگ پر پکائی ہوئی شراب بھی حرام ہے، اس لئے پکانے سے حرام شئی حلال نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو پی لیا تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اس لئے کہ پکنے کے بعد بھی اس کا نام اور مفہوم باقی ہے۔

اور اگر اس نے شراب کی تلچھٹ پی لی تو اس پر حد نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ وہ نشہ آور ہو، اس لئے کہ اس کو خمر (شراب) نہیں کہا جاتا اور خمر کا مفہوم اس میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مخلوط ہے۔ جس کی بنا پر منصف شراب کا یہی حکم ہے، اور چونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہیں، لہذا اس کا پینا بھی حرام ہوگا اور جس شخص کے منہ سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب کی قے کی تو اس پر کوئی حد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ممکن ہے، اس کو شراب مجبور کر کے پلائی گئی ہو، جس کی بنا پر اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس پر حد واجب نہ ہوگی۔

اور ذمیوں پر شراب کا پینا حرام نہیں۔ اگرچہ وہ شراب پی کر مخمور ہوجائیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ حلال ہے الحسن بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ نشہ میں مخمور ہوجائیں تو ان پر حد لگائی جائے گی، کیونکہ شراب تمام ادیان میں حرام ہے۔

(۴) شراب پینے اور نشہ میں ہونے کی سزا (حد)

اس کی سزا آزاد شخص کیلئے اسی (۸۰) درے ہیں، کیونکہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور یہ ان کا حد قذف پر قیاس ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جب کوئی شخص نشہ پی لے۔ تو وہ بکواس کرتا ہے۔ اور جب وہ بکواس کرتا ہے، تو الزام تراشی کرتا ہے اور الزام تراشنے والوں کی حد اسی درے ہے"۔

اور غلام کیلئے شراب نوشی کی حد چالیس درے ہیں۔ اس لئے کہ غلامی سزا (حد) کو نصف کر دیتی ہے۔ جیسے کہ حد قذف اور حد زنا کا یہی حکم ہے، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے:

فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنت من العذاب (۱)

(پھر اگر وہ بدکاری کا ارتکاب کریں تو جو سزا آزاد عورتوں، یعنی بیبیوں کیلئے ہے اس کی آدھی ان کو دی جائے۔)

۱- النساء (۴: ۲۵)

(۵)　　مسلمان کیلئے مختلف ذرائع مثلاً بیع وشراء کے ذریعے اس کا دوسرے کو مالک بنانا یا خود مالک بننا دونوں باتیں حرام ہیں۔اس لئے کہ یہ تمام باتیں شراب سے نفع اٹھانے کے مترادف ہیں اور مسلمان پر شراب سے نفع اٹھانا حرام ہے۔اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

یااھل المدینة ان اللہ تبارک وتعالیٰ قد انزلتحریم الخمر فمن کتب ھذہ الایہ وعندہشئی منھافلا یشربھا ولایبیعھا

(اے مدینہ والو! بیشک اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت نازل کی ہے پس جس شخص نے اس آیت کو لکھ لیا ہے اور اس کے پاس شراب میں سے کوئی شئی موجود ہو تو وہ اسے نہ پیئے اور نہ فروخت کرے)

چنانچہ صحابہ کرام نے اسے مدینہ کی گلیوں میں بہادیا۔

البتہ مسلمان اس کا وارث ہوسکتا ہے۔اس لئے کہ وراثت کے طریقے پر شئی کی ملکیت بندے کے کسی فعل کے بغیر از خود ثابت ہوتی ہے، جس کی بنا پر ایسا ہونا دوسرے کو مالک بنانے اور خود مالک بننے کے باب سے نہیں ہے اور شراب اگرچہ اس کے حق میں مال متقوم (Valuable) نہیں ہے، لیکن وہ ہمارے نزدیک فی الجملہ مال ہے، لہذا اس میں ملکیت کی گنجائش موجود ہے۔

(۶)　　اس کو تلف کرنے والا ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ شراب کسی مسلمان کی ہو اس لئے کہ وہ ایک مسلمان کیلئے مال متقوم (Valuable) نہیں ہے۔اگرچہ اس کے حق میں مال ہے اور غیر متقوم مال کے تلف ہونے سے ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتا۔اور اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو ہمارے نزدیک وہ ضامن ہوگا۔امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے۔

(۷)　　وہ نجاست غلیظہ ہے حتیٰ کہ اگر وہ کسی کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے تو اس سے نماز جائز نہیں ہوتی۔اس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس کو رجس (پلیدی) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ(۱)　　(پلید ہے شیطان کے اعمال میں سے، پس اس سے بچو۔)

اور اگر اس میں گندم تر ہوگئی ہو پھر اسے دھولیا گیا اور اسے خشک کر کے پسوایا گیا تو اگر اس میں شراب کا ذائقہ محسوس نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ورنہ حرام ہوگا۔اس لئے کہ اس ذائقے کا ہونا شراب کے اجزاء کے موجود ہونے کی دلیل ہے اور اس کا زائل ہونا اس کے اجزاء کے زائل ہونے کی دلیل ہے۔

اور اگر کسی جانور کو شراب پلائی گئی پھر اسے ذبح کیا گیا: اگر تو اس کو پیتے ہی فوراً ذبح کرلیا گیا تو وہ بغیر کراہت کے حلال ہوگا۔اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی آنتوں میں ہے۔لہذا وہ اس کو دھونے سے پاک ہوجائیں گی۔اگر اس پر ایک یا دن کا زیادہ حصہ گزر گیا تو وہ جانور کراہت کے ساتھ حلال ہوگا۔اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ شراب رگوں اور اعصاب میں منتشر ہوگئی ہو۔

(۸)　　اگر اس شراب کو سرکہ بنالیا جائے تو ایسے سرکہ کا بغیر کسی اختلاف کے پینا حلال ہے۔اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

نعم الادام الخل　　(بہترین سالن سرکہ ہے۔)

اس کے سرکہ ہونے کا علم اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں کڑواہٹ کی جگہ ترشی پیدا ہوجائے۔اس طرح کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں بالکل تلخی باقی نہ رہے حتیٰ کہ اگر اس میں ذرا بھی تلخی باقی رہی تو وہ حلال نہ ہوگا۔امام ابویوسف اور

۱-　　المائدہ(۵:۹۰)

امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اگر اس میں تھوڑی سی ترشی بھی پیدا ہو گئی تو وہ سرکہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ انگور کا شیرہ اس وقت تک خمر (شراب) نہیں ہوتا جب تک اس میں خمریت (شراب ہونے) کا مفہوم مکمل طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ وقت تک سرکہ نہ بنے گا جب تک اس میں سرکہ ہونے کا مفہوم پوری طرح سے نہیں پایا جاتا۔ اور صاحبین کے نزدیک شراب ہونے کی علامت ظاہر ہونے سے وہ شراب اور سرکہ ہونے کی علامت ظاہر ہونے کی بنا پر وہ سرکہ ہو جاتا ہے۔

یہ حکم تو اس صورت میں ہے جب وہ خود بخود سرکہ بن گیا اور اگر اس کے مالک نے کوئی تدبیر اختیار کر کے، مثلاً اس میں سرکہ یا نمک وغیرہ ڈال کر اسے سرکہ بنایا تو اس کا سرکہ بنانا جائز ہے۔ اور ہمارے نزدیک ایسا سرکہ کھانے کے لیے حلال ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نہ تو سرکہ بنانا جائز ہے اور نہ ہی ایسا سرکہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو ایک جگہ سے دوسرے جگہ منتقل کر کے سرکہ بنایا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ہمارے نزدیک حلال اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس کے متعلق دو اقوال ہیں۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ "شراب کی حرمت کے نازل ہونے کے بعد حضرت ابو طلحہؓ کے پاس نا مکمل شراب تھی۔ وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں اس کا کیا کروں؟ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا اس کو زمین پر بہا دو۔ حضرت ابو طلحہؓ نے عرض کیا کہ کیا میں اسے سرکہ نہ بنالوں، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نہیں"

کہ آنحضرت ﷺ نے صاف لفظوں میں سرکہ بنانے سے منع فرمایا ہے اور حقیقت میں کسی کام سے روکنا نہی (ممانعت) کیلئے ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کو سرکہ بنانے میں مشغول ہو جانے سے فساد (حرام) میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ اور اس سے ایک پاک شئی بلا وجہ نجس ہو جاتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ از خود سرکہ بن جائے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا:

ایما اهاب دبغ فقه طهر کالخمر اذا تخلل فیحل (جس کھال کو رنگ دیا جائے وہ پاک ہو جاتی ہے جیسے کہ شراب کو اگر سرکہ بنا لیا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے سرکہ بنانے کا جواز بیان فرمایا ہے اور شرعاً اس کی حلت کو ثابت کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سرکہ بنانا حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ حلال ہو گا جیسا کہ اگر اس کو روک رکھا جائے تا آنکہ وہ از خود سرکہ ہو جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے، یہ ہے کہ اس عمل کے ساتھ مانع شئی کھٹی (ترش) ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ اس میں تلخی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا، لہذا یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو ایسا ترشی کے تلخی پر، اس کے باقی رہنے کے باوجود، غلبہ کی صورت میں ہوا ہے۔ اور یا پھر تلخی کے ترشی کی طرف تبدیلی کی صورت میں۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نمک میں ترشی نہیں ہوتی کہ وہ تلخی پر غالب ہو جائے۔ اس طرح اس میں تھوڑا سا میٹھا ڈال دینے سے وہ تھوڑی سی مدت میں ترش (کھٹا) ہو جاتا ہے تو چونکہ عام طور پر وہ از خود سرکہ نہیں بنتا اور کم زیادہ پر غالب نہیں آتا، لہذا یہ صورت متعین ہو گئی کہ اس کی ترشی کا ظاہر ہونا اللہ تعالی کے پیدا کردہ طبعی خواص کی بنا پر ہوتا ہے، اس کے علاوہ تلخی مائل بہ ترشی کا پیدا ہونا اتنی مدت میں محض سرکے کی ہمسائیگی کی بنا پر ممکن ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ سرکہ بنانا حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ مباح ہو گا۔ اس لئے کہ اس وقت بھی وہ ہمارے نزدیک مال متقوم (Valuable good) ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ مال کا کمانا ہے اور ان میں سے ہر ایک شئی جائز ہے۔ رہی حدیث تو یہ بھی مروی ہے کہ "جب حضرت ابو طلحہؓ نے فرمایا کہ ما

رسول اللہ ﷺ کیا میں اسے سرکہ نہ بنالوں تو آپ نے فرمایا-ہاں،" جس کی بنا پر یہ دونوں روایات باہم متعارض ہیں ،لہذا ان سے استدلال ساقط ہوجائے گا- پھر ممانعت والی روایت کو کسی اور مقصد کیلئے ممانعت پر محمول کیاجاسکتا ہےاوروہ مقصد عوام کی سابقہ عادت کو بدلنا تھا-اس لئے کہ ابھی شراب کی حرمت کو زیادہ عرصہ نہ گزرا تھااور ان کے گھر شراب سے خالی نہ تھے-اور گھروں میں غلام باندیاں اور لڑکے بھی ہوتے تھے- جنہیں شراب پینے کی عادت پڑی ہوئی تھی اور کسی شئی کی عادت چھڑانا ایک کٹھن معاملہ ہے، لہذا خاندان کا سربراہ اس شراب کو سرکہ بنانے کا کہہ کر انہیں دیتا اس سے روکنا چاہے تو اس کی بات کو کم ہی قبول کیا جاتا ہے ،، کیونکہ وہ فوراً ہی سرکہ نہیں بنتا، بلکہ اس میں کچھ وقت لگتا ہے، جس کی بنا پر عوام کا اخلاق بگڑ سکتا تھا، جو مناسب نہ تھااور ہمارے اس دور میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لئے کہ حرمت کا تصور پختہ ہوگیا ہےاور طبیعت میں اس کی نفرت بیٹھ گئی ہے، ہم نے اس روایت کو اس توجیہ پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ دونوں روایات میں تناقض نہ رہے- اس سے ثابت ہوا کہ ہم نے جو مسلک بیان کیا اس سے اس کاحرام میں واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں-رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ تو بلا ضرورت ایک پاک شئی کا ناپاک کرنا ہے، تو درست ہے، مگر ایسا ایک ضرورت کی بنا پر کیاجاتا ہے اور بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے جیسے کہ مردار کی کھال کورنگنا-واللہ**سبحانہ وتعالی اعلم.**

پھر ظاہر روایت میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اگر اس نے سرکہ بنانے کیلئے اس میں تھوڑا سا نمک یا مچھلی یا سرکہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ڈال دیا تو اس کی بنا پر وہ دونوں صورتوں میں حلال ہوگا-امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے سرکہ زیادہ مقدار میں ڈالا تو جائز نہ ہوگا-امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کم مقدار میں سرکہ ڈالا ہو تو ترشی تبدیلی کے طریقے سے ظاہر ہوگی جس کی بنا پر اس کا سرکہ بنانا درست ہوگااور اگر اس نے اس میں زیادہ سرکہ ڈال دیا تو یہ اس کو سرکہ بنانا نہ ہوگا- بلکہ وہ تو سرکہ کی کثرت کی بنا پر ترشی کا تلخی پر غلبہ ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس میں بہت سی مٹھاس ڈال دی حتی کہ وہ میٹھا ہوگیا تو وہ حلال نہ ہوگا، بلکہ تمام ناپاک ہو جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا-جبکہ نمک اور مچھلی ڈال دینے کی صورت میں ترشی ظاہر ہوجانے سے بوجہ غلبہ ایسا نہیں ہوتا-اس لئے کہ ان دونوں اشیاء میں ترشی موجود نہیں ہے، تو اس سے اس بات کی تعیین ہوگئی کہ اس کا سرکہ بننا تبدیلی کے طریقے سے ہوتا ہے اور سرکہ کے زیادہ ہونے کی صورت میں تو وہ زیادہ جلدی سرکہ بنتا ہے- واللہ**سبحانہ وتعالی اعلم.**

(۲) رہا سکر فضیخ اور انگوروں کا نقیع تو اس کو بھی کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے- اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الخمر من هاتين الشجرتين واشار عليه الصلوٰة والسلام الى النخلة والى الكرمة (شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے اس موقع پر نبی اکرم ﷺ نے کھجور اور انگوروں کی بیل کی جانب اشارہ کیا-)

اور یہاں جن اقسام کا ذکر آیا ہے یہ بھی شراب ہیں ،لہذا وہ حرام ہونگی-

حضرت عبد اللہؓ بن مسعود سے سکر (نشے والی شراب) کے ساتھ دوا سازی کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ "اللہ تعالی نے تم پر حرام کردہ کسی شئی میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی" اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نشہ آور شراب (السکر) ہی شراب ہے، اس کی کوئی کنیت نہیں ہے-"

اور مروی ہے کہ ان سے انگوروں سے کشید کردہ "نقیع" کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (شراب نے) اس کو زندہ کیا ہے کہ "اس روایت میں انہوں نے اس کی حرمت کی جانب اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ انگوروں کو پانی میں ڈال دینا۔

دراصل شراب کو زندہ کرنا ہے۔ اس لئے کہ جب خشک انگور (کشمش) پانی میں ڈالے جاتے ہیں تو وہ دوبارہ تازہ انگور بن جاتے ہیں تو ان کا شیرہ ایسے ہی ہوگا جیسے تازہ انگوروں کا شیرہ۔ نیز اس لئے بھی کہ ایسا صرف نشہ حاصل کرنے کیلئے کیا جاتا ہے، لہذا اس کی کم یا زیادہ مقدار حرام ہوگی۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالی نے یہ نہیں فرمایا:

ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً (۱) (اور کھجور اور انگوروں کے میووں سے بھی تم پینے کی چیزیں تیار کرتے ہو کہ ان سے شراب بناتے ہو اور عمدہ رزق حاصل کرتے ہو۔)

اور یہ آیت اللہ تعالی کا احسان یاد دلانے اور شکر نعمت ادا کرنے پر متنبہ کرنے کے لیے ہے، جو اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حرمت خمر والی آیت کے ساتھ منسوخ ہے، لہذا اس کے ساتھ حجت پکڑنا درست نہ ہوگا۔ اور ثانیاً اس لئے کہ اگر وہ منسوخ نہ بھی ہو تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ آیت اس کی تبدیلی بیان کرنے کیلئے ہے، یعنی یہ کہ اللہ تعالی نے تمہیں کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں کی صورت میں جو نعمت عطا کی ہے، جو حلال ہے تم اس کی ایسی اشیاء تیار کرتے ہو جس میں سے بعض اشیاء (مثلاً شراب) حرام ہیں اور بعض اشیاء مثلاً پکایا ہوا گاڑھا شیرہ (الدبس) اور کشمش اور سرکہ حلال ہیں، اس کی مثال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے:

قل ارئيتم ماانزل اللهلكم من رزق فجعلتم منه حراماوحلالاً (۲) (آپ کہہ دیجئے بھلا دیکھو تو خدا نے تمہارے لئے جو رزق نازل فرمایا ہے تو تم نے اس میں سے بعض کو حرام ٹھہرایا اور بعض کو حلال)

اس پس منظر میں یہ آیت تمہارے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ سرکے کی یہ تبدیلی حلال شئی کیلئے ہے، حرام شئی کیلئے نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا، لیکن گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے، کیونکہ اس کی حرمت کا ثبوت غیر قطعی دلیل کے ساتھ ہوا ہے یعنی خبر واحد اور آثار صحابہ کرام کے ساتھ، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس کی کم مقدار شراب پینے والے کو حد نہیں لگائی جاتی، کیونکہ حد تو کم مقدار میں شراب پینے والے کو لگائی جاتی ہے۔ اور یہ بات سکر میں نہیں پائی جاتی۔

اور ہر مشروب سے اس کی نشہ آور مقدار شراب (خمر) کی طرح حرام ہی ہے، کیونکہ اس کا دلیل قطعی سے ثبوت ہوا ہے، جو قرآن مجید کی نص ہے اور وہ ارشاد باری تعالی ہے:

انما يريدالشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكرالله وعن الصلوة فهل انتم منتهون. (۳) (شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے سبب تمہارے آپس میں دشمنی اور رنجش ڈال دے اور تمہیں خدا کی یاد اور نماز سے غافل کردے تو تم کو ان کاموں سے باز رہنا چاہیے)

---

(۱) النحل (۶۷:۱۶)

(۲) یونس (۵۹:۱۰)

(۳) المائدہ (۹۰:۵)

اور یہ تمام باتیں ہر مشروب کی نشہ آور مقدار میں پائے جانے کی بنا پر پائی جاتی ہیں، لہذا ہر مشروب میں سے اس کی نشہ آور مقدار کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت کی طرح، قرآن مجید کی نص سے ثابت شدہ ہے۔ اس لئے آنحضرت ﷺ نے دونوں حرام اشیاء کو جمع کیا اور فرمایا:

حرمت الخمر لعینها قلیلها وکثیرها (شراب فی نفسہ حرام ہے، یعنی اس کی کم اور زیادہ مقدار
والسکر من کل شراب اور ہر مشروب سے نشہ آور مقدار حرام ہے)

اور یہ بات مسلّم ہے کہ آنحضرت ﷺ کا اس سے مقصد اصل حرمت بیان کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات مشروب کی نشہ آور مقدار پر موقوف نہیں ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ اس سے مراد اس کی شراب (خمر) کی طرح ایسی مکمل حرمت ہے جس میں کوئی شک وشبہہ نہ رہے، اسی طرح حضرت علیؓ نے ان دونوں کو حد کیلئے یکجا بیان کیا اور فرمایا:

"جو نبیذ نشہ آور ہو اس پر اسی درے ہیں اور خمر (شراب) میں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اسی درے ہیں"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی کراہت کے ساتھ فروخت جائز ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصلاً یہ بات جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں بیع کا محل (مقام) مال ہے، جو کسی ایسی شئی کا نام ہے جس سے حقیقی اور شرعی طور پر استفادہ کرنا ممکن ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی جاتی، لہذا یہ مال نہیں ہے، جس کی بنا پر اس کو بیچنا جائز نہیں جیسے کہ شراب کا یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع قابل رغبت شئی کا قابل رغبت شئی سے تبادلہ ہے، ارشادہ باری تعالی ہے:

اولئک الذین اشترو والضلالة بالهدای (یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت چھوڑ کر گمراہی خریدی پس نہ تو
فماربحت تجارتهم وماکانوا مهتدین(۱) ان کی تجارت نے انہیں نفع دیا اور نہ وہ ہدایت یافتہ ہوئے)

اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے۔ اس لئے کہ مشروبات قابل رغبت شئی ہیں اور مال کسی مرغوب شئی کا نام ہے۔ بجز اس کے کہ شراب کو "مرغوب فیہ" ہونے کے باوجود اس لئے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کو بیچنے کی ممانعت ایک حدیث میں مذکور ہوئی ہے جو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں اور یہ روایت چونکہ "خمر (شراب) کے نام سے وارد ہوئی ہے، لہذا وہ اپنے مورد (جائے ورود) تک محدود رہے گی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس کو کسی شخص نے تلف کردیا تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین رحمہا اللہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

(۳) اس کا حکم نجاست کی طرح ہے، اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر وہ کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو وہ نماز سے مانع ہے۔ اسی لئے اس کو کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے۔ لہذا اس کی نجاست شراب (خمر) کی نجاست کی طرح نجاست غلیظہ ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ نماز سے بالکل مانع نہیں۔ اس لئے کہ خمر (شراب) کی نجاست تو شریعت میں نص قرآنی سے ثابت ہے، جو ارشاد باری تعالی ہے:

رجس من عمل الشیطان(۲) (اور پلید ہے شیطان کے اعمال سے)

سے ثابت ہوئی ہے، جس کی بنا پر اس کی نجاست خمر (شراب) تک محدود رہے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس میں بہت زیادہ مقدار (کثیر الفاحش) کا لحاظ کیا ہے، جیسے کہ حقیقی نجاست میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ

۱- البقرہ (۲:۱۶)

۲- المائدہ (۵:۹)

اگرچہ اس کے ساتھ استفادہ کرنا ممنوع ہے، لیکن اس کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔ حتیٰ کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا اور اس کو کم مقدار میں پینے والے پر حد جاری نہ کی جائے گی۔ جس سے اس کی نجاست میں تخفیف ثابت ہوتی ہے۔

مطبوخ (آگ پر پکے ہوئے شیرے) کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ انگوروں کے شیرے، اور کھجور کے نبیذ اور کشمش کے نقیع (عرق) کا حکم ہے، جبکہ اگر ان مشروبات کو آگ پر پکالیا جائے تو اگر وہ انگور کا عصیب (شیرہ) ہو پھر اگر اسے تھوڑا سا پکایا جائے تو وہ الباذق ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس میں سے نصف حصہ اڑ جائے اور نصف حصہ باقی رہ جائے تو وہ المنصف ہو جاتا ہے اکثر علماء کے نزدیک اس کی کم اور زیادہ مقدار کا پینا حرام ہے۔ اور بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا پینا مباح (جائز) ہے اور یہی حضرت حماد رحمہ اللہ بن ابی سلیمان کا قول ہے۔ اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ اگر پکنے سے اس کا دو تہائی سے کم حصہ اڑ جائے تو اس کی حرام مقدار ظاہر ہو جاتی ہے جو اس کا ایک تہائی سے زائد حصہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے، حضرت عمرؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو لکھا تھا کہ:

"میرے پاس شام سے ایک ایسی شراب لائی گئی ہے جسے اتنا پکایا گیا کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ گئے ہیں اور ایک تہائی حصہ باقی رہا ہے تو اس کا حلال حصہ باقی رہا اور حرام حصہ اڑ گیا ہے اور اس کی تیزی کو سکون آ گیا ہے تو تو اپنی طرف سے لوگوں کو حکم دے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں"

یہ روایت اس بات پر نص ہے کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے۔ اور انہوں نے اس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب تک اس کے دو تہائی حصے نہ اڑ جائیں تو اس میں نشہ آور ہونے کی کیفیت قائم رہتی ہے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی صحابیؓ سے اس بارے میں اختلاف مروی نہیں تو یہ ان کی طرف سے اجماع ہوگا اور اس کے پینے والے کو حد نہ لگائی جائے گی، تاوقتیکہ وہ نشہ نہ دے۔ اور جب وہ نشہ آور ہو جائے تو اسے حد لگائی جائے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اس کو فروخت کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نہ اس کا پینا حلال ہے اور نہ اس کا فروخت کرنا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب انگور کے شیرے کو پکالیا جائے اور اگر انگور ہی کو پکالیا جائے۔ وہ جس حالت میں بھی ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم بھی "عصیر" (شیرے) کا ہے اور وہ حلال نہ ہوگا، تاوقتیکہ دو تہائی حصہ نہ اڑ جائے۔ اور الحسن رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم تو کشمش کی طرح ہے، حتیٰ کہ اگر اس کو تھوڑا سا پکالیا جائے تو وہ بمنزلہ کشمش کے ہے۔

رہا نبیذ تمر اور کشمش کا نقیع" بشرطیکہ وہ تھوڑا سا پکا ہوا ہو، اسی طرح ان دونوں کا المنصف، تو اس کا پینا حلال ہے اور اس کا سوائے نشہ آور ہونے والی مقدار کے پینا حرام نہیں ہے اور وہ پاک ہے۔ اس کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کو تلف کرنے والا شخص ضامن ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے۔ امام محمد سے اس بارے میں دو روایات ہیں: ایک کی رو سے اس کا پینا حلال نہیں ہے، لیکن پینے والے پر حد واجب نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ نشہ آور نہ ہو۔ دوسری روایت میں ہے کہ میں اسکو حرام نہیں ٹھہراتا، لیکن میں اس کو نہیں پیتا۔ اور المثلث کے بارے میں دلائل پیچھے آ چکے ہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کو انگوروں کے قدرے پکائے ہوئے

شیرے(عصیر العنب) کے مشروب اور المنصف کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ ان دونوں کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر انگور کے شیرے کو اس حد تک یعنی دو تہائی سے کم پانی اڑنے تک پکایا جائے تو اس میں شیرے کا کوئی اثر نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس کو پکانے کے بعد بھی اس میں نشہ آور ہونے کی قوت فی نفسہ برقرار رہتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کو اسی طرح رہنے دیا جائے یہاں تک کہ وہ گاڑھا اور سخت ہوجائے اور اس میں کوئی دوسری شئی نہ ملائی جائے تو وہ ایسے ہی رہے گا جیسے کہ "وہ پکانے سے قبل تھا۔ تو اس میں پکانے سے کوئی فرق نہیں پڑھتا۔ سو وہ اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہے گا، بخلاف نبیذ تمر اور کشمش کے نقیع کے۔ اس لئے کہ ان میں فی نفسہ نشہ آور ہونے کی اہلیت نہیں ہے، کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس کو اسی حالت میں رہنے دیا جائے اور اس میں اور پانی نہ ملایا جائے تو وہ گاڑھے پن کو بالکل نہ اٹھائے گا، جیسے کہ انگوروں کا شیرہ اگر اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑجائیں اور ایک تہائی باقی رہ جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ اس طرح پانی اس کو گاڑھا کرتا اور اس کو نشہ آور کرتا ہے، اگرچہ وہ فی نفسہ نشہ آور نہیں ہے، لیکن دوسری شئی کے ساتھ مل کر نشہ آور ہوگیا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ اس کی یہ حالت پکانے سے بدل جائے۔ بخلاف عصیر (شیرے) کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی روایت میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اس سے اس کی حرمت چلی جاتی ہے اور تیزی میں سکون آجاتا ہے"

یعنی یہ کہ اگر وہ خود بخود بغیر اس میں پانی ڈالنے کے گاڑھا ہوجائے تو اس کی طاقت و قوت باقی رہتی ہے، اور جب اس کی یہ حالت ہوجائے کہ وہ فی نفسہ گاڑھا نہ رہے، اس طرح کہ اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑجائیں تو اس کا زور جاتا رہے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کوٹے ہوئے کشمش کو پانی میں ڈال کر اس کا رس نکالا جائے جیسے کہ نکالا جاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکالیا جائے تو امام محمد امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حلال نہ ہوگا، تاوقتیکہ اس کو پکا کر اس کا دو تہائی حصہ نہ اڑادیا جائے اور ایک ثلث باقی رہ جائے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ کشمش کو پانی میں بھگو کر اس کا رس نکالنا دراصل انگور کو زندہ کرنا ہے، لہذا اس کا عصیر (شیرہ) حلال نہ ہوگا، مگر اسی طریقے پر کہ جس طریقے پر "انگور کا رس" حلال ہوتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس بارے میں تھوڑا پکانے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی کشمش ہڈے جو پانی میں ڈالے جانے کی بنا پر پھول گئی ہے، لہذا اس کا حکم مختلف نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۳) رہا المثلث تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ جب تک وہ میٹھا اور غیر نشہ آور رہے تو اس کا پینا حلال ہوگا۔

(۴) جبکہ معتق جو نشہ آور ہو اس کا بطور دوا، نظام ہضم کو درست رکھنے اور اطاعت خداوندی میں قوت حاصل کرنے کیلئے پینا جائز ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ البتہ اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس کو "کھیل کود اور تفریح طبع کیلئے پینا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے الامالی میں یہی روایت ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے چاہا کہ نشہ اور مشروب (مسکر) کو پیئے تو اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے اور اس کیلئے بیٹھنا اور چل کر جانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) وہ روایت ہے کہ جو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کے موجب ومقتضا پر عمل کرنا بھی ممکن ہے۔

طعن (کمزوری) اس طرح کہ یحیٰ ابن معین نے اس روایت کو رد کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ اس روایت کی نبی اکرم ﷺ کی طرف نسبت درست نہیں ہے۔ حضرت یحیٰ مشہور حفاظ حدیث میں سے تھے، لہذا ان کا جرح کرنا دونوں روایات کی کمزوری کا ثبوت ہے۔

رہی تاویل تو وہ اس طرح کہ یہ روایات لہو ولعب کیلئے پینے پر محمول ہیں تا کہ دونوں طرح کی روایات پر عمل کرکے انہیں تناقض سے بچاجاسکے اور ان کے مابین تطبیق دی جاسکے۔

رہا ان کے مقتضا پر عمل کرنا تو وہ اس طرح ہے کہ ہمارے نزدیک نشہ آور شئی حرام ہے۔ اور وہ آخری پیالہ ہوتا ہے، اس لئے کہ مسکر (نشہ آور) وہ مقدار ہے جس سے نشہ حاصل ہو اور وہ آخری پیالے سے ہوتا ہے اور اس کی قلیل وکثیر مقدار حرام ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب یہ روایات ثابت ہوں تو ان کے مقتضا پر اس صورت میں بحمداللہ عمل کیا جاسکتا ہے۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ تمام مشروبات خمر (شراب) ہیں، کیونکہ ان میں خمر (شراب) کا مفہوم پایا جاتا ہے جو اس کا عقل کو ماؤف کرنا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خمر انگور کے کچے شیرے کا نام ہے، جبکہ وہ حقیقی طور پر نشہ آور ہو اور دوسری شرابوں کیلئے اس کا استعمال مجازاً ہے۔ اس لئے کہ اس میں عقل کو ماؤف کرنے اور نشہ آور ہونے کا مفہوم کامل طور پر پایا جاتا ہے، جبکہ دوسری شرابوں میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، لہذا اس کیلئے اس کا استعمال حقیقت اور دوسروں کیلئے مجاز ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ دوسری شرابوں کیلئے بھی حقیقی مفہوم رکھتا ہو تو یہ مسئلہ دو پہلوؤں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو یہ سب کیلئے مشترک نام ہوگا یا پھر یہ نام سب کیلئے عام ہوگا۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ اشتراک (مشترک ہونے) کی شرط معنی کا مختلف ہونا ہے، لہذا مشترک نام وہ ہے جو مختلف تعریف اور مختلف حقیقت والے الفاظ کیلئے بولا جائے جیسے کہ لفظ عین وغیرہ۔ اور یہاں یہ الفاظ مختلف نہیں ہیں۔ دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ عموم (عام ہونے) کی شرط یہ ہے کہ عموم کے وہ تمام افراد اس لفظ کے معانی کو قبول کرنے میں یکساں ہوں۔ جن کیلئے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے، نہ کہ مختلف ہوں اور یہاں ان کے درمیان یکسانیت نہیں پائی جاتی: تو جب یہاں اس لفظ کا مفہوم حقیقی طور پر پائے جانے کی کوئی صورت نہیں ہے، تو یہ بات متعین ہوگئی ہے کہ یہ بطریق مجاز ہے، لہذا اس کو لفظ خمر (شراب) شامل نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

المجہوری

رہا الجہوری تو اس کا حکم المثلث والا ہی ہے، اس لئے کہ وہ مثلث ہی ہوتا ہے، البتہ اس میں پانی ڈال کر اسے پتلا کر لیا جاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکالیا جاتا ہے، تا کہ وہ خراب نہ ہو۔

خلیطان

رہا خلیطان (یعنی انگوروں اور کھجور کے شیروں کا آمیزہ) توان کے جمع ہونے (اجتماع) کے وقت اس کا وہی حکم ہے جو ان دونوں مشروبات کے کچے اور منفرد ہونے کی حالت میں ہے جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے کھجور اور کشمش کو ملا کر، اور سرخی مائل کھجور اور بلکی تازہ کھجور کو ملا کر (ان کے نبیذ) کے پینے سے منع فرمایا ہے۔

یہ روایت کچے اور نشہ آور مشروب پر محمول ہے۔ واللہ عزوجل شانہ اعلم۔

اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے:

"بسر (گدر کھجور) اور تازہ کھجور اور کشمش تینوں کو ملا کران کے نبیذ کو پینے سے منع فرمایا ہے"

اور اگران میں کسی ایک کو پکایا گیا پھر اس میں دوسرے مشروب کا کچا پیالہ ڈال دیا گیا تو وہ اس تمام مشروب کو فاسد کردے گا۔ خواہ وہ اس کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے، اس لئے کہ اس میں حلال اور حرام دونوں اشیاء جمع ہو گئی ہیں۔ جس کی بنا پر حرام حلال پر غالب ہوگا اور اگر اس کے عصیر (شیرے) کو پانی کے ساتھ ملادیا گیا پھر اگر اس نے اس کو چھوڑدیا تا آنکہ وہ سخت ہو گیا اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا مشروب حلال نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کو پکالیا یہاں تک کہ اس کا دوتہائی حصہ جاتا رہا تو اس کا حکم تفصیل طلب ہے، اگر تو پکانے سے پہلے پانی اڑجائے تو اسے پکایا جائے تا آنکہ اتنی مقدار میں پانی اڑجائے پھر شیرے کو پکایا جائے تا آنکہ اس کے دوتہائی حصے اڑجائیں تو وہ حلال ہوگا اور اگر پانی اور شیرہ پکانے سے دونوں ایک ساتھ اڑتے ہوں تا آنکہ دونوں میں سے مشترک طور دوتہائی حصہ اڑجائے تو وہ حلال نہ ہوگا۔

واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۲) المزر (۱۳) البتع اور (۱۴) البعہ اور جو مشروبات نیشکر اور انجیر وغیرہ سے تیار کئے جاتے ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مشروبات کم ہوں یا زیادہ، کچے ہوں یا پکے ان کا پینا حلال ہوگا۔ اور اس کے پینے والے کو حد نہ لگائی جائے گی، اگرچہ اسے نشہ ہوجائے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ حرام ہے۔ ان کے اس حکم کی اساس ان کے ایک اصول پر ہے، جو یہ ہے کہ جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہیں، جیسے کہ المثلث کا یہی حکم ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان مشروبات میں سے اگر کوئی مشروب اسی دن گزرنے کے بعد بھی صحیح رہے اور فاسد نہ ہو تو میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اور یہی روایت امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ہے، مگر بعدازاں امام ابویوسف رحمہ اللہ نے اس رائے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس مدت کے بعد اس کا باقی رہنا اور فاسد نہ ہونا اس کے گاڑھا ہونے کی دلیل ہے اور اس کا گاڑھا (شدید) ہونا اس کی حرمت کی دلیل ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت کا تعلق اس کے خمر ہونے سے ہے، جو اس کے محض گاڑھا ہونے سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور گاڑھا پن (شدت) ان مشروبات میں نہیں پایا جاتا، لہذا اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی اس کے خمر (شراب) نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نبی اکرم ﷺ سے ہم اوپر نقل کرآئے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"الخمر من هاتين الشجر تين (شراب (خمر) تو ان دو درختوں سے تیار کی جاتی ہے)

کہ یہاں الخمر (شراب) کا لفظ لام جنس کے ساتھ آیا ہے۔ جس کا تقاضا ہے کہ "خمر" ہونے کا مفہوم ان دونوں درختوں سے تیار ہونے والے مشروبات کیلئے ہی مختص ہو پھر اگرچہ اس کو نشہ آجائے اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو ایک مباح (جائز) شی کے استعمال سے نشہ آیا ہے۔ جس سے کہ حد واجب نہیں ہوتی، جیسے کہ بعض علاقوں میں بھنگ اور روٹی (الخبز) کے استعمال سے نشہ حاصل کیا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس کو المثلث کے استعمال سے نشہ آیا ہو کہ اس صورت میں اس پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ وہاں نشہ اس کو ایک حرام شی کے پینے سے آیا ہے اور یہ حرام ... کا آخری پیالہ ہے۔

حرام مشروبات کے برتن

حرام مشروبات کے برتنوں کو پانی پینے وغیرہ کیلئے استعمال کرنا جائز ہے، بشرطیکہ انہیں دھولیا جائے، ماسوائے

کچی مٹی کے تازہ برتن کے، جس میں کہ شراب جذب ہوجائے کہ اس کا حکم مختلف فیہ ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کر آئے ہیں۔ اس کی اساس نبی کریم ﷺ کے اس قول پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

انی کنت نهیتکم عن الشرب فی الدباء والحنتم والمزفت الا فاشربوا فی کل ظرف فان الظروف لاتحل شیئا ولاتحرمه

(میں نے تمہیں کدو (الدبا،) سبز رنگ کی ٹھلیا (الحنتم) اور روغنی مٹکے میں پانی پینے سے منع کیا تھا، آگاہ ہوجاؤ کہ اب تم تمام برتنوں میں پانی پی سکتے ہو اس لئے کہ برتن نہ تو کسی شئی کو حلال کرتے ہیں اور نہ حرام)

قابل سزا نشے کی مقدار

اس کی مقدار کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نشے کی جس مقدار پر حد ضروری ہوجاتی ہے اس سے مراد اتنا نشہ ہے جس میں اس کو کم یا زیادہ بالکل سمجھ نہ رہے یعنی نہ اسے زمین کا پتہ ہو اور نہ آسمان کا اور نہ مرد کا اور عورت کا، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نشے والا شخص وہ ہے کہ جس کے کلام پر بذیان (بکواس) کا غلبہ ہوجائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا امتحان لیاجائے اور کہا جائے کہ وہ سورہ "قل یایھاالکفرون" پڑھے۔ اگر تو وہ درست پڑھے تو فبہا اور اگر وہ اس کو نہ پڑھ سکے تو وہ نشہ والا ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے کھانا تیار کیا پھر اس نے سیدنا ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ، حضرت سعیدؓ بن ابی وقاص کو بلایا۔ تو ان حضرات نے کھانا کھایا اور اس کے بعد اس نے انہیں شراب پلائی۔ اور یہ واقعہ شراب کی حرمت سے پہلے کا ہے۔ پھر نماز مغرب کا وقت ہوگیا تو ان میں سے ایک صحابی نے نماز کی امامت کرائی تو اس نے

قل یایھاالکفرون میں لااعبد ماتعبدون

کواعبدماتعبدون (۱)

پڑھ دیا تو اس پر یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی۔

یایھاالذین امنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون (۲)

(اے اہل ایمان جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک ان الفاظ کو جو منہ سے کہتے ہو سمجھنے نہ لگو نماز کے پاس نہ جاؤ)

مگر یہ امتحان انتہائی نامناسب ہے، اس لئے کہ بہت سے مدہوش اشخاص ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس سورت کو نہیں جانتے اور جسے یہ سورت آتی ہو تو بعض اوقات اس پر اس کا پڑھنا صحیح حالت میں بھی مشکل ہوجاتا ہے۔ خاص طور پر ایک ایسے شخص کو جو قرآن مجید کے ساتھ زیادہ مشغولیت نہ رکھتا ہو۔ تو حالت سکر (نشہ میں) تو اس کا بہت ہی برا حال ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شراب پی، یہاں تک کہ اس کا اثر اس کی چال اور اس کی حرکات وسکنات میں ظاہر ہونے لگے تو وہ مدہوش ہے، مگر یہ بات بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ بھی سب کیلئے یکساں نہیں ہے۔ کیوں کہ حالات کے بدلنے سے لوگوں کی حالت بدل جاتی ہے۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں تھوڑی مقدار پینے سے اس کا اثر ظاہر ہوجاتا ہے، اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ اگرچہ وہ نس کی زیادہ مقدار بھی پی لیں تو ان میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ صاحبین کے قولؒ کی دلیل عرف وعادت ہے اس سے کہ عوام الناس کے ہاں مدہوش (سکران) ایسے شخص کا نام ہے جو ہذیان بکے۔ اور حضرت علیؓ نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جب نشہ ہوگا تو ھذیان بکے گا۔ اور جب وہ

۱۔ الکافرون (۱۰۹: ۳)

۲۔ النساء (۴: ۴۳)

ہذیان بکے گا تو دوسروں پر الزام لگائے گا اور الزام لگانے والے کی حد اسی درے ہیں۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو فی الجملہ کسی نہ کسی درجے میں تسلیم کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بنیادی طور پر نشہ میں ہونے کا اس سے پتہ چل جاتا ہے، لیکن حدود میں اس درجے کا اعتبار ہوتا ہے جو انتہائی ہو، تاکہ حتی الامکان لوگوں کو حد سے بچایا جاسکے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

ادرؤاالحدود ما استطعتم (جہاں تک ہوسکے لوگوں کو حد سے بچاؤ)

اور نشہ کے انتہائی درجے کا علم صرف اسی طریقے سے ہوسکتا ہے جو اوپر ذکر ہوا، واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الاستحسان

استحسان کا بیان

بعض اوقات اس کتاب کا نام "کتاب الحظروالاباحۃ (حرمت وحلت کا باب) اور بعض اوقات "کتاب الکراھت" بھی لیا جاتا ہے۔

اس کتاب میں ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) کتاب کے نام کی تشریح

(۲) جائز اور ممنوع افعال کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) کتاب کے نام کی تشریح:

لفظ استحسان بول کو کسی شئی کا اچھائی کی صفت پر ہونا اور بعض اوقات مستحسن فعل اچھا فعل [illegible] جاتا ہے۔ مستحسن فعل کا مطلب کسی شئی کو اچھا دیکھنا ہے۔ کہا جاتا ہے:

استحسنت کذا (میں نے اس کو اچھا سمجھا ہے)

اس کتاب کی اس نام استحسان کے ساتھ تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مصنف رحمہ اللہ نے [illegible] بیان کیے ہیں وہ ان میں موجود اچھائی کی بنا پر ہیں اور جو دوسروں میں موجود نہیں ہے۔ [illegible] کاموں [illegible] اور شریعت اچھا جانتی ہے۔

بعض اوقات اس کتاب کا نام جو "کتاب الحظر ولاباحۃ" رکھا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام اس کے مفہوم اور اس کے مقتضی کے عین مطابق ہے اس لئے کہ یہ کتاب تمام ممنوعات اور مباح امور کے بیان کے ساتھ مختص ہے۔

اسی طرح اس کا "کتاب الکراھۃ" اس لئے نام رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر حرام افعال (محرمات) کا ذکر ہوتا ہے۔ اور ہر حرام شئی شریعت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ کراہت محبت اور رضامندی کی ضد ہے، اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

وعسی ان تکرھوا شیئاوھوا خیرلکم وعسی ان تحبوا شیئا وھوا شرلکم (۱)

(ہوسکتا ہے تم کسی شئی کو ناپسند کرو، مگروہ تمہارے لئے بہتر ہو اور ہوسکتا ہے تم کسی شئی کو پسند کرو مگروہ تمہارے لیے بری ہو)

اور شریعت کسی حرام شئی سے محبت نہیں کرتی اور نہ اس کو پسند کرتی ہے۔ بجز اس کے کہ جس فعل کی حرمت قرآن مجید میں مذکور کسی دلیل قطعی (نص) سے ثابت ہو تو امام محمد کی عادت یہ ہے کہ اس کو علی الاطلاق "حرام" کہتے ہیں اور جس شئی کی حرمت کسی غیر قطعی دلیل، مثلاً خبرواحد یا صحابہ کرام کے اقوال وغیرہ سے ثابت ہو تو وہ اسے مکروہ کہتے ہیں اور بعض اوقات وہ دونوں کو جمع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں "وہ حرام مکروہ ہے" یہ جتلانے کیلئے کہ اس کی حرمت ظاہری دلیل سے ثابت ہوئی ہے، نہ کہ دلیل قطعی سے۔

۱۔ البقرہ (۲:۶ ۲ ۱ ۲)

(ب) حرام اور حلال اشیاء کا بیان

پھر جہاں تک حرام اور حلال اشیاء کے بیان کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالی کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ حقیقت میں حرام اشیاء کی دو اقسام ہیں:

(۱) وہ حرام اشیاء جن کی حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں ثابت ہے۔

(۲) وہ حرام اشیاء جو مردوں کیلئے حرام ہیں، عورتوں کیلئے نہیں۔

(۱) قسم اول: یعنی مردوں اور عورتوں کیلئے حرام اشیاء میں سے بعض کا ذکر اس کتاب میں اپنے اپنے مقام پر آچکا ہے، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ ہم صرف ان باتوں کو بیان کریں گے جو کتاب میں کسی اور جگہ مذکور نہیں ہیں۔ ہم ان کے بیان کی ابتداء وہیں سے کرتے ہیں جہاں سے امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ابتداء کی ہے، اور وہ دیکھنے اور چھونے کی حرمت ہے۔

اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱/۱) مرد اور عورت کیلئے۔ ایک دوسرے کو دیکھنے اور چھونے کی کہاں تک اجازت ہے اور کہاں تک اجازت نہیں ہے۔

(۱/۲) ایک مرد کو دوسرے مرد کا کون کون سا حصہ دیکھنا اور چھونا حلال ہے اور کونسا حرام۔

(۱/۳) ایک عورت کو دوسری عورت کا کون کون سا حصہ دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱/۱) مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو کہاں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے

اس موضوع کو جاننے کیلئے ضروری ہے کہ ہم عورتوں کی اقسام کو جانیں، تو ہم اللہ تعالی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عورتوں کی اس بارے میں سات اقسام ہیں:

(۱) منکوحات (شادی شدہ عورتیں) (۲) باندیاں

(۳) قریبی رشتہ دار (ذوات الرحم۔ محرم)، یعنی نکاح کی حرمت والی عورتیں۔ جیسے بیٹی، پھپھی، خالہ وغیرہ۔

(۴) ذوات رحم۔ بلا محرم (رشتہ داری کے بغیر حرمت والی عورتیں)، یعنی رضاعت (دودھ پینے) اور مصاھرۃ (نکاحی رشتہ) کی بنا پر حرام ہونے والی عورتیں۔

(۵) دوسروں کی مملوکہ عورتیں (باندیاں)

(۶) وہ عورتیں جن کے ساتھ نہ کوئی رشتہ داری ہو اور نہ ہی کوئی سبب حرمت، یہ آزاد اجنبی عورتیں ہیں

(۷) قریبی رشتہ دار، مگر نکاح کیلئے حلال عورتیں۔ جیسے چچی، پھپھی، ماموں اور خالہ کی بیٹیاں۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) منکوحات (بیویاں)

خاوند کو اپنی بیوی کو سر سے پاؤں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے، اس لیے کہ اس کیلئے اس سے مباشرت حلال ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے:

والذین هم لفروجھم حافظون الا علیٰ ازواجھم اوماملکت ایمانھم فانھم غیرملومین(۱)

(اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، مگر اپنی بیویوں سے یا کنیزوں سے جو ان کی ملک ہوتی ہیں، کہ ان سے مباشرت کرنے سے انہیں ملامت نہیں)

اور یہ حق دیکھنے اور چھونے سے بڑھ کر ہے، لہذا دیکھنا اور چھونا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، البتہ حالت حیض (Meanses) میں اس کے ساتھ مباشرت حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ویسئلونک عن المحیض قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن(۲)

(اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست ہے، سو ایام حیض میں عورتوں کے قریب نہ جاؤ اور جب تک پاک نہ ہوجائیں ان سے مباشرت نہ کرو)

لہذا حالت حیض مذکورہ بالا نص کے عموم سے مستثنیٰ ہے۔

پھر کیا اس حالت میں شرمگاہ کے علاوہ دوسرے جسم سے، مثلاً ازار کے اوپر والے جسم سے استفادہ کرنا حلال ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کیلئے "ازار" کے اندر والے حصے سے استفادہ کرنا حرام ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خون کے نشانات سے بچنا ضروری ہے۔ اور اسے اس مقام کے سوا دوسرے حصۂ جسم سے استفادہ کی اجازت ہے۔ پھر شیخین کے قول "فوق الازار" (ازار کے اوپر سے) کی تشریح میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہے ناف سے اوپر" ہے۔ گویا خاوند کیلئے ناف کے اوپر والے حصہ سے استفادہ کرنا جائز ہے اور ناف سے لیکر گھٹنے تک استفادہ کرنا درست نہیں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ازار کے ساتھ" تو گویا اس کیلئے ناف کے نیچے بھی شرمگاہ کے علاوہ استفادہ کرنا جائز ہے، لیکن مئزر (ازار) کے ساتھ اس کو کھول کر نہیں۔ اور صاحبین کے قول فوق الازار کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ لفظ ناف کے بالائی اور اس کے زیریں دونوں حصوں پر ماسوائے شرمگاہ کے بولا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تمام حصہ "فوق الازار" ہے۔ اس طرح ایسا کرنا لفظ کے عموم پر عمل کرنا ہوگا۔ **واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔**

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) ارشاد باری تعالیٰ:

ویسئلونک عن المحیض قل ھو اذی(۳)

(اور لوگ آپ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیئے کہ وہ ایک بیماری ہے)

کا ظاہر ہے کہ اس کی حرمت صرف بیماری یا اذیت والی جگہ تک محدود ہے، نیز مروی ہے کہ:

"ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے پوچھا گیا کہ حائضہ عورت کے بدن سے مرد کیلئے کیا کچھ حلال ہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ خون کے مقام سے بچے اور اس کے سوا باقی جسم سے اس کیلئے استفادہ جائز ہے۔

شیخین کے قول کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

لنا ماتحت السرۃ ولہ مافوقھا

(ناف کے نیچے سے استفادہ کی اجازت ہے اور خاوند کو اس کے اوپر سے استفادہ کرنے کی اجازت ہے)

۱- المؤمنون (۲۳: ۵تا۶)

۲- البقرہ (۲: ۲۲۲)

۳- البقرہ (۲: ۲۲۲)

نیز مروی ہے کہ:

امہات المؤمنین کو جب حیض آتا تھا تو نبی اکرم ﷺ انہیں لنگوٹ باندھنے کو کہتے تھے۔ پھر آپ ان کے ساتھ لیٹ جاتے تھے۔

نیز اس لئے بھی کہ اس دوران عورت سے اس کی شرمگاہ کے قریب سے استفادہ کرنا حرام فعل میں وقوع کا باعث ہوسکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا فرمان مبارک ہے:

الاان لکل ملک حمیً وان حمی اللہ محارمہ فمن حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ ۱ و فی روایۃ من ارتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ

(آگاہ ہوجاؤ کہ ہر بادشاہ کیلئے کوئی نہ کوئی محفوظ چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ تعالی کی محفوظ چراگاہ اس کی حرام کردہ اشیاء ہیں، پس جو کوئی چراگاہ کے آس پاس جانور چرائے گا تو وہ اس میں جا پڑے گا)

اور دوسری روایت میں ہے کہ جس نے چراگاہ کے آس پاس چرایا قریب ہے کہ وہ اس میں جا پڑے۔

اور جو شخص ران سے استفادہ کرتا ہے، گویا وہ چراگاہ کے آس پاس جانور چراتا ہے، جو قریب ہے کہ اس میں جا پڑے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے استفادہ کرنا حرام میں جا پڑنے کا سبب ہے اور حرام کا سبب بذات خود بھی حرام ہوتا ہے جیسے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کرنا۔ رہی آیت مبارکہ تو وہ امام محمد کے خلاف حجت ہے۔ اس لئے کہ شرمگاہ کے آس پاس کی جگہ عام طور پر گندگی سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا اس جگہ سے استفادہ کرنا گندگی والی جگہ سے استفادہ کرنا ہے اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے قول "کہ اسے اس کے سوا بدن سے استفادے کی اجازت ہے" سے مراد ازار (لنگوٹ) کے علاوہ جگہ ہے، لہذا اس روایت کو مختلف دلائل کے مابین موافقت پیدا کرنے اور انہیں باہمی تناقض سے بچانے کیلئے اسی تاویل پر محمول کرنا بہتر ہوگا۔

اسی طرح عورت کیلئے مرد کو سر سے لیکر پاؤں تک دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ اس کیلئے مرد اس سے زیادہ فعل کیلئے حلال ہے، جو اس کے ساتھ مباشرت ہے، تو دیکھنا اور ہاتھ لگانا تو بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

اور منکوحہ (بیوی) کی شرمگاہ کو دیکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب اس سے استفادہ حلال ہے تو اس کی تو بدرجۂ اولی اجازت ہوگی۔ تاہم ادب یہ ہے کہ دونوں (یعنی میاں بیوی) اس سے غض بصر کریں۔ اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ

"آنحضرت ﷺ کا وصال ہوگیا، مگر نہ میں نے آپ کا ستر دیکھا اور نہ آنحضور ﷺ نے میرا ستر دیکھا"

اور مرد کیلئے عورت کی دبر (سرین) میں مجامعت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے حائضہ عورت کے پاس جانے سے منع کیا اور اس کی وجہ یعنی اس کے "باعث اذای" ہونے سے آگاہ فرمایا۔ اور "دبر" میں تو اذای (گندگی) کا ہونا زیادہ واضح اور زیادہ قابل مذمت ہے، لہذا وہ تو بدرجۂ اولی حرام ہوگی اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من اتی حائضاً او مرءۃ فی دبرا و اتی کاھناً یفصدقہ فیما یقول فھو کافر بما انزل علی محمد

(جس شخص نے حائضہ عورت سے یا عورت کی دبر میں مجامعت کی اور کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی بات کو سچ مانا تو اس نے محمد ﷺ پر نازل شدہ شریعت کا کفر کیا)

کہ نبی کریم ﷺ نے صاف لفظوں میں عورتوں کے ساتھ ان کی دبر میں مجامعت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور صحابہ کرام سے اس کی تائید میں کئی روایات (آثار) مروی ہیں۔ کہ انہوں نے اس کو "لوطیت صغرای" سے تعبیر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عورت سے استفادہ کرنا صرف اپنی شہوت پوری کرنے کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ اس لئے کہ شہوت کا پورا ہونا تو اگلی زندگی میں ہوگا۔ اس کی اجازت تو صرف ضرورت پوری کرنے، یعنی دنیا کے ختم ہونے تک نسل انسانی کو برقرار رکھنے کیلئے ہے۔ ماسوا اس کے کہ انسانوں میں اپنی حاجات پوری کرنے کیلئے شہوات کا غلبہ ہوتا ہے (تو یہ دونوں باتیں اگلے حصے سے پوری ہوجاتی ہیں) اور نسل کو برقرار رکھنے کی جو ضرورت وحاجت ہے اس سے عورتوں کی دبر میں مجامعت کا کوئی جواز نہیں اور اگر اس کی اجازت ثابت ہو تو یہ اجازت صرف شہوت پوری کرنے کیلئے ہوگی، حالانکہ یہ دنیا اس مقصد کیلئے تخلیق نہیں ہوئی۔

(۲) مملوکات (باندیوں) کے احکام (۱)

مملوک عورت (باندی) کا حکم وہی ہے جو منکوحہ عورت کا حکم ہے۔ لہذا مالک کو اپنی باندی کا سر سے لے کر قدموں تک تمام بدن دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے، اس لئے کہ از روئے فرمان باری تعالی

اوماملکت ایمانکم... الایة
یا تمہارے مملوکہ باندیاں

کی رو سے آقا کو اس سے بڑھ کر، یعنی اس سے مجامعت کرنے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے کہ حیض کی حالت اس سے مستثنی ہوگی، لہذا وہ حالت حیض میں اس کے قریب نہ جائے اور نہ اس کی دبر (سرین) میں مجامعت کرے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل دلائل ذکر کر آئے ہیں۔ اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے حصے سے استفادہ کرنے میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر وہ اس باندی کا کسی معقول سبب ملکیت کے ذریعے مالک ہوا ہو تو اس کیلئے اس سے اس وقت تک مباشرت کی اجازت نہیں ہے جب تک وہ باندی استبراء (۲) (رحم کے خالی ہونے) کا وقت نہ گزار لے۔ اس حکم کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا:

الا لاتوطاالحبالی حتی یضعن ولاالحیالی حتی یستبران بحیضة
(آگاہ ہوجاؤ، حاملہ عورتوں سے مجامعت نہ کی جائے۔ تا آنکہ ان کے ہاں وضع حمل نہ ہوجائے اور نہ ہی خالی عورتوں سے تا آنکہ ایک حیض کے ساتھ ان کا استبراء نہ کرلیا جائے)

نیز اس لئے بھی کہ اس میں پانیوں (منی) کے باہم اختلاط کا اندیشہ ہے اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے۔

من کان یومن باللہ والیوم الاخر فلایسقین ماوہ زرع غیرہ
(تم میں سے جو کوئی اللہ تعالی اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پلائے)

نیز اس لئے بھی کہ اس کے پہلے سے حاملہ ہونے کا اندیشہ ہوسکتا ہے جس کا بعد میں کسی اور کی طرف سے دعوی ہونے اور دوسرے کے مستحق نکل آنے سے ظاہر ہوگا کہ وہ تو کسی اور کی ملکیت سے استفادہ کرتا رہا ہے۔

۱۔ اس وقت تمام دنیا نے باندیوں اور غلاموں کے سلسلے کو بالاتفاق رائے ختم کرنے کا فیصلہ کرلیا ہے اور چونکہ اسلام تو پہلے ہی اس کے استیصال کا حامی تھا، لہذا زیر بحث مسائل "عصر حاضر" سے تعلق نہیں رکھتے۔

۲ استبراء سے مراد باندی کیلئے مجامعت سے قبل کا وہ عرصہ ہے جو وہ بطور عدت گزارتی ہے۔

رہے دواعی (اسباب) جماع، مثلاً دوران استبراء باندی کا بوسہ لینا یا اس سے معانقہ کرنا یا اس کی شرمگاہ کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھنا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی اجازت نہیں ہے، ماسوائے المسبیہ (شرعی جنگ کے دوران قید کی گئی عورت) کے اور حضرت مکحول تابعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "ملکیت" دراصل مطلق تصرف کا نام ہے۔ اسی لئے المسبیہ میں اور روزے دار پر اس کی حرمت نہیں ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس سے مجامعت بھی حرام نہ ہو، تاہم ہمیں اس کی حرمت کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت اپنے مقام ورود تک محدود ہوگی۔ جبکہ یہ نص دونوں کے پانیوں (منی) کے باہم ملنے سے معلول (علت والی) ہے، لہذا یہ مفہوم اس کے دواعی (اسباب) تک اس کے متعدی ہونے کا باعث نہ ہوگا، لہذا اس پر مذکورہ حکم ثابت نہ ہوگا۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ دوران استبراء باندی کے پاس جانے کی ممانعت کی وجہ اس سے حمل کے ظاہر ہونے کا اندیشہ ہے اور دوسرے کے دعوے اور استحقاق نکل آنے پر یہ ظاہر ہوگا کہ اس کا استفادہ کرنا دوسرے کی ملکیت کے ساتھ متصل رہا ہے۔ اور استبراء کی حالت میں باندی کے ساتھ دواعی جماع میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، لہذا یہ حکم اس تک ممتد ہوگا۔ البتہ المسبیہ تک یہ حکم ممتد نہ ہوگا، بلکہ صرف باندی تک محدود رہے گا۔ نیز اس لئے کہ دواعی جماع کی صورت میں صرف باندی سے استفادہ کرنا اس سے مجامعت کا ایک وسیلہ ہے اور کسی حرام شئی کا وسیلہ بھی حرام ہوتا ہے، جیسا کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کرنا، لہذا یہ تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اجنبی عورت سے خلوت کرنا اس کو چھونے کی نسبت حرمت میں کم تر ہے، لہذا اس کے حرام ہونے سے اس کو چھونے کا حرام ہونا بھی بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ جیسا کہ ماں باپ کو اف نہ کرنے کی حرمت سے ان کو مارنے اور گالی گلوچ کرنے کی حرمت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہے۔

جس شخص نے صرف اسی نکتے پر اعتماد کیا ہے اس نے مسبیہ کے ساتھ بھی دواعی کی ممانعت کی ہے اور یہ گمان کیا ہے کہ ہمارے ائمہ میں اس کے متعلق کوئی نص (حکم) مروی نہیں ہے، مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسبیہ کے ساتھ دواعی جماع کی اجازت صاف لفظوں میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے، لہذا اس سے روکنا درست نہ ہوگا، لہذا پہلی بات ہی درست ہے اور ظہار اور احرام کی حالت میں دواعی (اسباب) جماع کی حرمت کسی اور مقصد کی بنا پر ہے، جس کا ہم کتاب الحج اور کتاب الظہار میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۳) ذوات الرحم المحرم (حرمت نکاح والی رشتہ دار عورتوں) کے احکام

مرد کیلئے اس کی محارم رشتہ دار عورتوں کے بدن میں سے ان کے بالوں، ان کے سر، ان کے کانوں، ان کے سینے، ان کے بازوؤں، ان کے پستانوں، ان کی پنڈلیوں اور ان کے قدموں کو دیکھنا جائز ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او ابائھن.... الایۃ (۱)

(اور وہ نہ ظاہر کریں اپنی آرائش، مگر اپنے خاوندوں یا اپنے والد، اپنے خسر، اپنے بیٹوں، خاوند کے بیٹوں اور بھائیوں، اور بھانجوں اور اپنی ہی قسم کی عورتوں اور لونڈیوں غلاموں کے سامنے۔ نیز ان خدام کے سامنے جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں) کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں مطلق زینت کے اظہار کی ممانعت کی ہے اور اس میں سے آیت میں مذکور افراد کو [illegible] کیا ہے، جو کہ یہی رشتہ دار محرم لوگ ہیں اور کسی ممنوع شئی سے استثناء اس کا جواز ہوتا ہے۔

---

(۱) النور (۲۴:۳۱)

اور زینت کی دو اقسام ہیں، ظاہری جیسے آنکھوں میں سرمہ ڈالنا اور انگلی میں انگوٹھی اور مرد کیلئے بازوؤں کے کنگن۔ دوسری قسم باطنی قسم کی زینت ہے۔ جیسے سر کا جوڑا اور بالوں کی چوٹی اور کانوں کی بالیاں بندے، سینے کا ہار، بازوؤں کے بازو بند، پنڈلی کی پازیب، لیکن اس جگہ زینت سے مراد زینت کے مواقع ہیں۔ اس لئے کہ نفس زینت کا اظہار ممنوع نہیں ہے اور اللہ تعالی نے مطلق زینت کا ذکر کیا ہے، جس کی بنا پر وہ ان دونوں اقسام کو حاوی ہوگا، لہذا ظاہر نص سے ان کی طرف دیکھنا جائز ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ قریبی رشتہ داروں (محارم) کے درمیان میل ملاقات میں عادۃً اختلاط ثابت ہے، لہذا زینت کے مقامات کے ظاہر ہونے سے تکلیف کے سوا بچنا ممکن نہیں ہے اور شرعاً حرج (تنگی اور تکلیف) کو دور کیا جاتا ہے۔ اور جن مقامات کو بغیر پردے کے دیکھنا جائز ہے ان کو چھونا بھی جائز ہے اس لئے کہ محرم کو اس کے ساتھ سفر کے دوران میں اپنی رشتہ دار عورت کو سوار کرنے اور اتارنے میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ان مقامات کو کھلنے سے بچانا ممکن نہیں ہے، لہذا محرم کیلئے اس کے مکشوف حصے کو ہاتھ نہ لگانا مشکل ہوگا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجنبی عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنے اور ان کو ہاتھ لگانے کی حرمت ان کے ساتھ مجامعت میں جا پڑنے کا سبب بننے کے اندیشے کی بنا پر ہے اور محرم عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنا اور ان کو چھونا شہوت کا باعث نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عام طور پر دونوں افعال شہوت کی بنا پر نہیں، بلکہ محبت و شفقت کی بنا پر ہوتے ہیں، اسی لئے لوگوں میں یہ عادت چلی آتی ہے کہ وہ اپنی ماؤں اور اپنی بیٹیوں کا بوسہ لیتے ہیں اور مروی ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ جب کسی غزوے سے واپس آتے تھے تو حضرت فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے تھے"

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا دیکھنا اور چھونا شہوت کی بنا پر نہ ہو۔ اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت محسوس نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس سے اس کو شہوت آتی ہو یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت آئے گی تو اس کیلئے اسے دیکھنا اور چھونا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ بات حرام میں وقوع کا سبب ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ سفر کرنے سے اس کو شہوت سے امن ہو تو اس کے ہمراہ سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لایحل لامرءة تومن باللہ والیوم الاخر ان تسافر ثلثاًفما فوقھاالاومعھازوجھااوذو رحم محرم منھا (کسی عورت کیلئے جو اللہ تعالی اور روز قیامت پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں کہ وہ تین دن سے زیادہ بغیر اپنے خاوند یا قریبی رشتہ دار محرم کے سفر کرے)

نیز اس لئے بھی کہ اس کو سوار کرنے اور اتارنے میں کسی قریبی رشتہ دار (محرم) کی ضرورت ہوگی۔ جو اس کو پکڑ کر اتارے اور سوار کرے۔ اور جس کو اس کو چھونا جائز ہو جس کی بنا پر اس کیلئے اس کے ہمراہ سفر کرنا جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو تو اس کے ساتھ اسے خلوت کرنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ جب اسے اس کو چھونے کی اجازت ہے تو اس کے ساتھ خلوت کرنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا لیکن اگر اسے اپنے آپ پر شہوت آنے کا اندیشہ ہو تو وہ ایسا نہ کرے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لایخلون الرجل بامرا ءةبمغیبة وان قبل حموھا الا حموھا (مرد کسی خفیہ جگہ میں کسی عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے خواہ اس کو، اس کی موت چھو جائے)

اور یہ روایت اندیشے کی حالت پر محمول ہے یا پھر یہ ممانعت مستحب یا تنزیہ کے درجے میں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

اور اس کے پیٹ اور اس کی کمر کو دیکھنا اور اسی طرح اس کی ناف سے لے کر اس کے گھٹنوں کے درمیان والے حصے کو دیکھنا اور اس کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم.... الآیة (۱) (اہل ایمان مردوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی نگاہ نیچے رکھیں۔ اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

عام ہے تاہم اللہ تعالیٰ نے قریبی رشتہ داروں (محرم) کو ظاہری اور باطنی مواقع زینت کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا یبدین زینتهن الا لبعولتهن او ابائهن.... الآیة (۲) (اور وہ اپنی زینت کو ماسوا خاوندوں اور اپنے والد--- کے ظاہر نہ کریں)

لہٰذا اس کے سوا دوسرے حصوں سے غض بصر کرنا اللہ تعالیٰ کی جانب سے بدستور مامور بہ ہے۔ تو جب اس حصے کو دیکھنے کی اجازت نہیں ہے تو اس کو ہاتھ لگانے کی تو بدستور ممانعت ہوگی۔ اس لئے کہ چھونا زیادہ قوی ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مواقع زینت کی طرف دیکھنے کی اجازت بوجہ ضرورت وحاجت ہے۔ اور اس کے سوا جسم کے دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان حصوں کی طرف دیکھنا بوجہ شہوت کے ہوگا، لہٰذا وہ حرام ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ایک ناپسندیدہ اور جھوٹی بات (منکرا من القول وزورا) قرار دیا ہے۔ اور ظہار بیوی کو اپنی ماں کی کمر کے ساتھ حرمت میں مشابہت دینے کا نام ہے۔ تو اگر ماں کی کمر کی طرف دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا حرام نہ ہوتا تو بیوی کو اس کے ساتھ مشابہت دینا ناپسندیدہ اور جھوٹی بات نہ ہوتا، جس کی بنا پر اس شخص کیلئے جو اس کی خلاف ورزی [illegible] یہ بات خلاف ورزی کا موجب ہوگی۔

ممانعت اس وقت ہے جب یہ اعضاء کھلے ہوئے ہوں۔ لیکن اگر کپڑے کے ساتھ پردے میں مستور ہوں اور کسی [illegible] اس کو سوار کرانے اور اتارنے میں ان کو ہاتھ لگانے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے پیٹ یا اس کی [illegible] کو کپڑے کے اوپر سے پکڑنے میں مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو، اس لیے کہ [illegible] نے بیان کیا قریبی عورت کو چھونا خصوصاً کپڑے کے اوپر سے عام طور پر شہوت کا موجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اسے چھونے سے شہوت آنے کا اندیشہ ہو تو وہ اس کو ہاتھ نہ لگائے اور جہاں تک ہوسکے اس سے اجتناب کرے۔ [illegible] قریبی رشتہ دار مردوں کو عورتوں کے جسم کے جو حصے دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے ان عورتوں کو بھی ان [illegible] دیکھنے اور ان کے جسم کو چھونے کی اجازت ہے اور جو حصے مرد پر حرام ہیں وہی عورت پر بھی حرام ہیں۔

واللہ عزوجل اعلم۔

(۴) ذوات المحرم بلا رحم (رشتہ داری کے بغیر حرمت نکاح والی عورتوں) کے احکام

ان کا حکم وہی ہے جو قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس حکم کی اساس اس بات پر ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (نسب سے جو رشتہ دار حرام ہوتے ہیں رضاعت سے بھی وہی رشتہ دار حرام ہوتے ہیں)

---

(۱) النور (۳۱:۲۴)

(۲) النور (۳۱:۲۴)

... ... ہے کہ:

حضرت ... بی القیس نے حضرت عائشہؓ کے پاس آنے کی اجازت مانگی تو ام المؤمنین نے نبی کریم ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا وہ تیرے گھر میں آسکتا ہے اس لئے کہ تجھے اس کے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہے

(۵) دوسرے لوگوں کی مملوکہ عورتوں (باندیوں) کے احکام

ن کا حکم دیکھنے اور ہاتھ لگانے میں وہی ہے جو قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے، لہذا ان کے مقامات زینت کو دیکھنا اور ان کو چھونا جائز ہے۔ ان کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ

"آنحضرت ﷺ نے ایک باندی کی پیشانی کو چھوا اور اس کو برکت کی دعا دی"

اور مروی ہے کہ:

حضرت عمر فاروقؓ نے ایک باندی کو دیکھا جس نے کپڑے کے ساتھ منہ چھپایا ہوا تھا۔ تو انہوں نے اس کو درہ مارا اور فرمایا اپنی اوڑھنی یا چادر اتار دے۔ کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتی ہے"۔

اس سے ثابت ہوا کہ اس کے سر، اس کے بالوں اور اس کے کانوں کو دیکھنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

حضرت عمر فاروقؓ ایک باندی کے پاس سے گزرے جو فروخت کیلئے پیش کی جارہی تھی تو آپ نے اپنا ہاتھ اس کے سینے پر مارا اور فرمایا "خریدلو" اور اگر اس کو ہاتھ لگانا حرام ہوتا تو حضرت عمرؓ کے بارے میں اس کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ "نیز اس لئے بھی کہ ان کی خرید و فروخت کے وقت لوگوں کو ان مقامات کو دیکھنے کی ضرورت و حاجت ہوتی ہے، تاکہ اس کی جلد کے نرم یا سخت ہونے وغیرہ کا فیصلہ کرسکیں، نیز اس لئے بھی کہ اس کے اطراف کے مختلف ہونے سے اس کی قیمت مختلف ہوجاتی ہے، لہذا ضرورت اور دفع حرج کیلئے اس بارے میں وہ قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کی طرح ہوگی۔ اسی لئے اس کیلئے بغیر محرم کے سفر کرنا جائز ہے، پھر چونکہ مذکورہ مقامات کے علاوہ دیگر مقامات کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اطراف کو دیکھ اور چھو کر اس کے بارے میں تمام معلومات حاصل ہوجاتی ہیں، لہذا اس کی اجازت ہے۔

مذکورہ مقامات کی طرف دیکھنے کی اجازت بھی صرف اس صورت میں ہے جب دیکھنے والے کو اس سے شہوت نہ آنے کا یقین ہو تاہم اگر اس کو دیکھنے یا چھونے سے اس کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی اگرچہ اس کو شہوت ہی آجائے اس کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس کو خریدنا چاہتا ہو اور اس کیلئے اس کو دیکھنا ضروری ہو، جیسا کہ ہم پیچھے وجہ بیان کر آئے ہیں، جس کی بنا پر اس کو اس کے دیکھنے کی ضرورت ہوگی تو ایسی صورت میں اس کا دیکھنا حاکم گواہ اور شادی کرنے والے شخص کی طرح جائز ہوگا، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں، گو وہ شہوت سے ہی ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح گو ایسا کرنے سے اس کو شہوت ہی آئے، اسے اس کو چھونے کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ اسے خریدنا چاہتا ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نوجوان مرد کیلئے باندی کے کسی حصے کو چھونا مکروہ ہے، صحیح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات مشتری (خریدار) کو اس کی جلد کو جاننے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہو اور یہ بات اس کو چھوئے بغیر معلوم نہیں ہوسکتی، لہذا ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح باندی کیلئے اجنبی مرد کے جسم کو ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کے علاوہ دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے اگر اسے شہوت کا اندیشہ ہو تو وہ اس سے اجتناب کرے۔ جیسے کہ مرد کیلئے یہی حکم ہے اور جو حکم عام

باندی کے بارے میں گزرا وہی حکم مدبرہ اور ام الولد کا ہے۔ اس لئے کہ ابھی تک ان کے ساتھ غلامی کا رشتہ قائم ہے۔

(۶) اجنبی آزاد عورتوں کے احکام

اجنبی مرد کیلئے اجنبی عورت کے تمام جسم کو ماسوا چہرے اور دونوں ہاتھوں کے دیکھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم(۱) (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں)

تاہم اس کی زینت کے جو ظاہری مقامات ہیں، مثلاً چہرہ اور دونوں ہاتھ تو ان کے دیکھنے کی اجازت، ارشاد باری تعالیٰ:

ولا یبدین زینتھن الا ماظھر منھا(۲) (اور وہ اپنے مقامات زینت کو نہ کھولیں ماسوا اس کے جو خود کھلے ہیں)

سے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہاں زینت سے مراد اس کے مقامات زینت ہیں اور زینت کے ظاہری مقامات چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں۔ لہذا سرمہ چہرے کی اور انگوٹھی ہاتھ کی زینت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ آزاد عورت کو بیع و شراء اور اشیاء لینے دینے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور عام طور پر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے کھولے بغیر ایسا کرنا ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے ان کو کھولنے کی اجازت ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

الحسن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کیلئے اس کے قدموں کو دیکھنا بھی جائز ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ "الا ماظھر منھا" (مگر اس میں سے جو از خود ظاہر ہوں) کے متعلق فرمایا کہ اس سے مراد ہار اور پازیب یعنی پاؤں کی انگوٹھی ہے، جو پاؤں کے دیکھنے کے جواز کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو اپنی زیب و زینت کو ظاہر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اس میں سے جو از خود جسے ظاہر ہوں ان کو مستثنیٰ کیا ہے اور دونوں پاؤں از خود ظاہر ہونے والے ہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ چلتے وقت وہ از خود ظاہر ہو جاتے ہیں، لہذا یہ اس ممانعت سے مستثنیٰ ہونگے، جس کی بنا پر ان کو ظاہر کرنا جائز ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے "الا ماظھر منھا" (مگر جو حصے از خود ظاہر ہوں) کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد ہاتھ اور چہرہ ہے جس کی بنا پر اس مستثنیٰ کے علاوہ باقی حصے بدستور ممنوع رہیں گے۔

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کے چہرے اور اس کے ہاتھوں کی طرف دیکھنا اس کو اشیاء کے لینے اور دینے کی ضرورت کی بنا پر ہے اور اس مقصد کیلئے پاؤں کے کھولنے کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ان کے دیکھنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

پھر ان ظاہری مقامات زینت کو دیکھنے کی اجازت اس وقت ہے جب یہ دیکھنا بغیر شہوت کے ہو اور اگر یہ دیکھنا شہوت کی بنا پر ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

العینان تزنیان وزناھما النظر (دونوں نگاہیں زنا کرتی ہیں اور نگاہوں کا زنا کسی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام فعل میں وقوع کا ذریعہ ہے، لہذا سوائے مجبوری کے ایسا جائز نہ ہوگا۔ مجبوری یہ ہے کہ اسے گواہی کیلئے بلایا جائے یا پھر کوئی حاکم اسے دیکھنا چاہتا ہو تاکہ اس کے اقرار کو جائز قرار دے سکے تو اس صورت میں اس کے چہرے کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس کے دیکھنے سے شہوت آتی ہو، یا اس کا غالب گمان ہو کہ ایسا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات حرمت کے احکام ضرورت اور مجبوری کی بنا

۱۔ النور (۲۴:۳۰)

۲۔ النور (۲۴:۳۱)

پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ خاص طور پر ایسے موقع پر جب وہ زنا کیلئے گواہی دینا چاہتی ہو تو اس کی عین شرمگاہ کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے۔ اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حرمت میں اس کی شرمگاہ کو دیکھنا اس کے چہرے کو دیکھنے سے بدرجہا زیادہ ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کی حرمت ساقط ہو گئی ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اسے اس کے چہرے کو دیکھنے کی اجازت ہے خواہ ایسا شہوت سے ہی ہو۔ اس لئے کہ اگر خاوند نے پہلے بیوی کو دیکھا ہوا ہو تو اس سے دونوں میں محبت کے پیدا ہونے اور مقاصد حیات کی تکمیل میں دونوں کی موافقت میں مدد ملتی ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے یہ بات فرمایا تھا جب انہوں نے ایک عورت سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا تھا:

اذهب فانظر اليهافانه احرای ان يدوم بينكما	(جا اسے دیکھ، اس لئے کہ اس سے تم دونوں کے درمیان محبت بڑھے گی)

کہ نبی اکرم ﷺ نے اسے مطلق نظر ڈالنے کی اجازت دی اور اسے دونوں میں الفت و محبت کے پیدا کرنے میں ذریعہ اور وسیلہ قرار دیا۔

اجنبی عورت کیلئے اجنبی مرد کو دیکھنا

اسی طرح اجنبی عورت کو اجنبی مرد کے ناف سے لیکر گھٹنوں کے درمیانی حصے کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ اسے خود پر بھروسہ ہو کہ اس سے اسے شہوت نہ آئے گی۔

اور افضل یہ ہے کہ نوجوان مرد اجنبی عورت کو دیکھنے سے غض بصر کرے، اسی طرح نوجوان عورت کیلئے بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس سے شہوت کے پیدا ہونے اور فتنے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی تائید حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی اس روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ (الاماظهر منها) (مگر وہ جو از خود ظاہر ہو) کے متعلق فرمایا کہ اس سے مراد چادر اور کپڑے ہیں۔ لہذا نگاہ نیچی رکھنا اور اس کو نہ دیکھنا قلب کے صاف اور پاکیزہ رہنے کا باعث ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهمويحفظو فروجهمذالک ازکی لهم(۱)	(آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ دو نابینا افراد نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے۔ اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں۔ تو آنحضرت ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا:

قومافقلنایارسول اللّٰهوا اعمی فقال همواعمی اوان اسما	(تم دونوں یہاں سے اٹھ جاؤ۔ انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ وہ تو نابینا ہیں۔ آپ نے فرمایا وہ نابینا ہیں تم تو نہیں)

ماسوا اس کے کہ وہ اہل شہوت میں سے نہ ہوں۔ مثال کے طور پر دونوں بڑی عمر کے بڑے بوڑھے ہوں تو چونکہ ان دونوں میں شہوت کا احتمال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کی اجازت ہے۔

۱۔ النور (۲۴: ۳۰)

اور غلام کو اپنی آقا (عورت) کا وہی حصہ دیکھنے کی اجازت ہے جو کسی ایسے مرد کو ہے جو اس کا رشتہ دار نہ ہو۔ یہی حکم نر، خصی، انسر داور مخنث (ہیجڑے) کا ہے۔ جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائیں۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهمويحفظوفروجهم ذالک ازکی لهم(۱۸۱) (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجیئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

عام ہے۔ اور اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

ولايبدين زينتهن الا ما ظهرمنها(۱۸۲) (اور اپنی زیب وزینت کو ظاہر نہ کریں۔ الآیۃ)

مطلق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ غلام اور خصی ہوجانے سے شہوت معدوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح انسر داور مخنث ہونے کا یہی حکم ہے جہاں تک تو غلام کا تعلق ہے تو اس میں تو یہ حکم ظاہر ہے۔ رہا خصی ہونا تو وہ اس لئے کہ "خصی" بھی مرد ہی ہے، بجز اس کے کہ اس کے جسم کا مثلہ کردیا گیا ہے۔ اسی طرف سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں "وہ ایک ایسا مرد ہے جس کا مثلہ کردیا گیا ہے"

اس نے خود اپنے لئے رجولیت کے بجائے مثلہ پسند کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو دوسرے پر حرام نہیں کیا۔ رہا اس کا انسر داور مخنث ہونا تو وہ اس لئے کہ انسر داور مخنث (ہیجڑا) دونوں مرد ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا غلام عورت کا ملک یمین نہیں ہے، جو ارشاد باری تعالیٰ:

ولايبدين زينتهن الا ماظهرمنها.. الاية (اور اپنی زیب وزینت کو ظاہر نہ کریں۔ الآیۃ)

کی رو سے مستثنیٰ ہے، اس لئے اس جگہ غلام اور باندی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور ممنوع فعل سے استثنا اس کا جواز ہوتا ہے۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ "اوماملكت ايمانهن" سے ان کی مملوکہ باندیاں مراد ہیں، تاکہ آیت میں تکرار پیدا نہ ہو۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ باندیوں کا حکم تو ارشاد باری تعالیٰ "اوالتابعين" سے معلوم ہوجاتا ہے۔ لہذا اگر اوماملکت ایمانهن سے مراد باندیاں لی جائیں تو اس سے تکرار لازم آجائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ عورتوں سے مراد آزاد عورتیں ہیں، لہذا ضرورت پیش آئی کہ باندیوں کا حکم الگ بیان کردیا جائے لہذا ارشاد باری تعالیٰ نے اوماملكت ايمانهن کے ذریعے یہ بیان کردیا کہ اس بارے میں آزاد عورت اور باندی کا حکم یکساں ہے۔ اور سیدہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے پاس مخنث آیا جایا کرتے تھے اور انہیں غیر اولی الاربہ" میں شمار کیا جاتا تھا۔ ایک روز نبی کریم ﷺ تشریف لائے۔ اس وقت وہ ایک عورت کی تعریف کررہا تھا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا تھا کہ یہ ایسی باتیں جانتا ہے۔ آئندہ یہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔ اور تم اس سے پردہ کیا کرو"

اسی طرح مروی ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ ام سلمہ کے پاس آئے اور اس وقت ان کے پاس ایک مخنث تھا تو وہ حضرت ام سلمہ کے بھائی کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے عبداللہ اگر اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے طائف فتح کردیا تو میں تمہیں غیلان کی بیٹی

۱۸۱۔ النور (۳۰:۲۴)
۱۸۲۔ النور (۳۱:۲۴)

دکھاؤں گا۔اس لئے کہ وہ چار پہلوؤں کے ساتھ سامنے آتی ہے اور آٹھ پہلوؤں کے ساتھ منہ پھیرتی ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا "میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ ان باتوں کو یہاں تک جانتا ہے، آئندہ وہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔"

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے، لیکن اگر وہ بچہ ہو اور اس پر عورتوں کی باتوں کا راز نہ کھلا ہو اور پردے کی کوئی بات نہ جانتا ہو، تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنے میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اوالطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء(۹) (یا وہ بچہ جو عورتوں کی قابل ستر باتوں پر مطلع نہ ہو)

اور یہ جملہ ارشاد باری تعالیٰ "ولا یبدین زینتھن" (اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں) سے مستثنیٰ ہے۔ اور لغوی طور پر الطفل (بچہ) اس عمر کے بچے کو کہتے ہیں، جو ولادت سے لیکر احتلام آنے تک رہتی ہے۔ اور وہ بچہ جو "ستر" اور غیر ستر میں فرق جانتا ہو اور جوان ہونے کے قریب ہو تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنا مناسب نہیں ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اس عمر کے بچے کو کچھ اوقات میں اجازت لیکر داخل ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات(۱۰) (اور وہ جو ابھی بالغ نہیں ہوئے تین اوقات میں اجازت لے کر تم پر داخل ہوں)

لیکن اگر وہ شخص اہل شہوت میں سے نہ ہو مثال کے طور پر وہ بڑی عمر کا بوڑھا یا بوڑھی عورت ہو تو چونکہ ان میں شہوت کے پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے، لہذا وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور مروی ہے کہ:

"وہ نابینا نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں حضرت عائشہؓ اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تم دونوں یہاں سے اٹھ جاؤ۔ وہ کہنے لگیں یا رسول اللہ ﷺ یہ دونوں تو نابینا ہیں تو آپ نے فرمایا یہ تو نابینا ہیں مگر تم تو نہیں۔ یہ تو چہرہ اور دونوں ہاتھوں کی طرف دیکھنے کا حکم ہے۔ رہا ان دونوں کا اعضاء کو چھونا تو اس کیلئے ان کو چھونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نظر ڈالنا تو اس ضرورت کی بنا پر جائز ہوا ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور چھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے بھی کہ چھونا شہوت کے معاملے میں دیکھنے سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اور اگر دو میں سے ادنیٰ درجے کا فعل جائز ہو تو یہ اس سے بڑے درجے کے فعل کے جواز کا باعث نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں جوان ہوں اور اگر وہ دونوں بڑی عمر کے بوڑھے ہوں تو ان کو آپس میں مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ ان کا مصافحہ کرنا شہوت نہ ہونے کے باعث موجب شہوت ہونے سے خارج ہو گیا ہے اور مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے۔

پھر دونوں روایات کے مطابق اجنبی عورت کے تمام بدن، چہرے اور ہاتھ اور دونوں پاؤں کے سوا دوسرے حصوں پر نظر ڈالنا اس وقت حرام ہے جب وہ کھلے ہوں لیکن اگر وہ کپڑے میں چھپے ہوں۔ پھر اگر کپڑا موٹا ہو جو اس کے بدن کے ساتھ چپکا ہوا نہ ہو تو اس کو غور سے دیکھنے اور اس کے جسم پر نگاہ ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی نگاہ کا مرکز کپڑا ہے بدن نہیں اور اگر وہ کپڑا باریک ہو جس سے نیچے والا حصہ جھانکتا ہوا نظر آتا ہو یا پھر وہ کپڑا تو دبیز ہو لیکن جسم کے ساتھ چپکا ہوا ہو یہاں تک کہ اس میں سے اس کا جسم نظر آتا ہو تو اس صورت میں اس کیلئے اسے دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس کا بدن اگرچہ بظاہر ڈھانپا ہوا ہے، مگر حقیقت میں برہنہ ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

---

(۹) النور(۲۴:۳۱)

(۱۰) النور(۲۴:۵۸)

تصافحوا تحابو (ایک دوسرے سے مسح کرو، محبت بڑھے گی)

اور دوسری روایت میں ہے:

اذا القی المؤمن اخاہ فصافحہ تناثرت ذنوبہ (جب کوئی شخص اپنے مسلمان بھائی سے ملے اور مصافحہ کرے تو اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں)

نیز اس لئے بھی کہ ہر زمانے میں لوگ وعدہ کرتے اور میثاق کرتے وقت ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے ہیں، تو یہ سنت متواترہ ہو گی۔

البتہ بوسہ لینے اور معانقہ کرنے میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مرد کے مرد کے منہ یا اس کے ہاتھ یا کسی اور جگہ کا بوسہ لینا اور اس سے معانقہ کرنا مکروہ ہے۔اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مروی ہے:

جب حضرت جعفر بن ابی طالب حبشہ سے واپس تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ معانقہ کیا اور ان کے دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔

اور نبی کریم ﷺ کے فعل کا ادنی درجہ "جواز" ہے،اسی طرح صحابہ کرام کے متعلق مروی ہے کہ جب وہ سفر سے واپس آتے تھے تو ایک دوسرے کو بوسہ دیتے اور ایک دوسرے سے معانقہ کرتے تھے۔امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو بوسہ دے تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ پھر پوچھا گیا کہ کیا ایک دوسرے سے معانقہ کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا نہیں پھر پوچھا گیا کہ کیا ہم ایک دوسرے سے مصافحہ کریں تو آپ نے فرمایا ہاں"

شیخ ابو منصور ماتریدی نے لکھا ہے کہ معانقہ اس صورت میں مکروہ ہے جب وہ حالت تجرد (ننگے بدن) کے ساتھ اس انداز میں کیا جائے جو شہوت کو برانگیختہ کرنے والا ہو، لیکن اگر معانقہ کسی کے اعزاز و اکرام کیلئے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے،اسی طرح بوسہ لینا اس وقت حرام ہے جب اس کا مقصد اظہار مسرت اور شہوت ہو لیکن اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو تو اس صورت میں جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جن روایات سے استدلال کیا ہے انہیں شیخ منصور کی توجیہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔واللہ اعلم بالصواب.

(۳) بحث سوم: عورت کو عورت کے بدن کا کونسا حصہ دیکھنا حلال اور کونسا حرام ہے:

کہا جا سکتا ہے جو حصے مرد دوسرے مرد کے جسم سے دیکھ سکتا ہے عورت بھی دوسری عورت کے بدن سے وہی حصے دیکھ سکتی ہے اور جن حصوں کا مرد کو دیکھنا ناجائز ہے انہی حصوں کا عورت کیلئے دوسری عورت سے دیکھنا ناجائز ہے،اس طرح ایک عورت دوسری عورت کا سارا بدن دیکھ سکتی ہے ماسوائے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کے،اس لئے کہ عورت کے عورت کی طرف دیکھنے سے شہوت کا اور فتنے میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے،جیسے کہ مرد کے مرد کی طرف دیکھنے کی صورت میں ہے، حتی کہ اگر اسے اس بات کا اندیشہ ہو تو وہ دوسری عورت کا بدن نہ دیکھے،جیسے کہ مرد کا یہی حکم ہے۔اور سوائے ضرورت کے اسے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کا دیکھنا جائز نہیں ہے، مثال کے طور پر اگر وہ دایہ ہو تو ایسی

صورت میں اس کے لیے ولادت کے وقت عورت کی شرمگاہ کا دیکھنا جائز ہے۔اسی طرح امرد کی بیوی کی بکارت یا عدم بکارت کیلئے بھی اس کی شرمگاہ کا دیکھنا دایہ کیلئے جائز ہے۔علی ہذا القیاس اگر کوئی باندی بکارت کی شرط پر فروخت ہو رہی ہو اور دونوں کے مابین جھگڑا ہو جائے، یا اسی طرح اگر وہاں کوئی پھوڑا پھنسی ہو جائے یا وہاں کوئی زخم ہو تو چونکہ اس جگہ کو دیکھنا مردوں کیلئے جائز نہیں ہے، لہذا دایہ کیلئے اس جگہ کو دیکھنا اور وہاں دوا لگانا درست ہے، بشرطیکہ اسے اس کام کا علم ہو۔ اور اگر اسے پتہ نہ ہو تو پہلے اس کام کو سیکھے اور پھر اس جگہ دوا لگائے اور اگر وہاں کوئی تربیت یافتہ عورت نہ ملے اور کوئی ایسی عورت نہ ہو جو اس کا کام کو سیکھ کر انجام دے سکے اور مسئلہ ایسا ہو کہ جس سے اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا وہاں کوئی بیماری ہو یا وہاں درد ہو جو ویسے ٹھیک نہ ہو سکتا ہو تو مرد اس جگہ دوا لگا سکتا ہے، لیکن اس طرح کہ صرف زخم والی جگہ کو کھولے اور جہاں تک ہو سکے اپنی نگاہ نیچی رکھے۔اس لئے کہ ضرورت کے وقت شریعت میں حرام اشیاء جائز اور مباح ہو جاتی ہیں، جیسے کہ مردار کھانا اور شراب پینا، جب جان بچانے اور مجبوری کا معاملہ درپیش ہو، لیکن جو حکم مجبوری کے وقت ثابت ہوا ہو وہ ضرورت سے تجاوز نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے جواز کی وجہ محض ضرورت ہے لہذا حکم ضرورت اور مجبوری سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔

دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ تو دیکھنے اور چھونے کا حکم تھا۔رہا دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہونے کا حکم تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ گھر کسی اجنبی کا ہوگا۔یا اس کے کسی محرم کا، اگر تو وہ مکان کسی اجنبی کا ہو تو اجازت کے بغیر اس گھر میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

یاایھاالذین امنوا لاتدخلوا بیوتاغیر بیوتکم حتی تستانسواوتسلموا علی اھلھا(۱)

(مومنو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے لوگوں کے گھروں میں گھر والوں سے اجازت لیے اور ان کو سلام کیئے بغیر داخل نہ ہوا کرو)

تستانسوا کی ایک تفسیر یہ ہے کہ تم اجازت مانگ لو۔ایک اور قول یہ ہے کہ تم دوسرے کو جتلادو۔بہر حال دونوں مفہوم ایک دوسرے کے قریب ہیں۔اس لئے کہ (استئذان) اجازت مانگنا اور استعلام یعنی دوسرے کو جتلانا اور اجازت مانگنا ہے یہ خواہ مکان میں کوئی رہائش پذیر ہو یا نہ ہو جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے۔

فان لم تجدوا فیھا احدا فلا تدخلوھا حتی یوذن لکم(۲)

(پھر اگر تم گھر میں کسی کو نہ پاؤ۔ تو تب بھی داخل نہ ہو تا وقتیکہ تمہیں اجازت نہ دی جائے)

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجازت مانگنا صرف مکان میں رہنے والوں کیلئے ہی نہیں، بلکہ ان کے اموال اور ان کے اہل و عیال کی حفاظت کیلئے بھی ضروری ہے۔اس لئے کہ انسان جس طرح مکان کو اپنی ذات کیلئے پردہ بناتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال و متاع کیلئے بھی اسے قابل ستر بناتا ہے اور جس طرح وہ اپنی ذات پر دوسرے کا مطلع ہونا ناپسند کرتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال و متاع پر بھی دوسرے کے مطلع ہونے کو پسند نہیں کرتا۔

اور بعض روایات میں ہے کہ

۱۔ النور (۲۷:۲۴)

۲ النور (۲۸:۲۴)

جو شخص بغیر اجازت دوسرے کے گھر میں داخل ہو تو اسے موکل فرشتہ کہتا ہے تو نے نافرمانی کی اور دوسرے کو اذیت دی"اس کی آواز کو ساری مخلوق سنتی ہے سوائے انسانوں اور جنات کے۔ پھر اس کی آواز آسمان دنیا تک جا پہنچتی ہے۔ تو آسمان کے فرشتے کہتے ہیں فلاں کیلئے بڑا افسوس ہے اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس نے دوسرے کو اذیت پہنچائی"۔

اور جب کوئی شخص دوسرے سے اجازت مانگے اور وہ اس کو داخل ہونے کی اجازت دیدے۔ تو اس کیلئے داخل ہونا جائز ہوجاتا ہے۔ تو اسے چاہیئے کہ وہ مکان میں داخل ہو اور پھر سلام کرے اور گھر میں داخل ہونے سے قبل سلام نہ کرے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فاذا دخلتم بیوتافسلموا علی انفسکم تحیۃ من عند اللہ مبارکۃ طیبۃ(۱) (اور جب تم گھروں میں جایا کرو تو گھر والوں کو سلام کیا کرو۔ یہ اللہ تعالی کی طرف سے پاکیزہ تحفہ ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اگر اس نے داخل ہونے سے قبل سلام کیا تو جب وہ گھر میں داخل ہوگا تو اسے دوبارہ سلام کرنے کی ضرورت ہوگی۔

اور اگر اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت نہ ملے اور اسے کہاجائے کہ تو واپس ہوجا تو اسے واپس ہوجانا چاہیے، اور اس کیلئے دروازے پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

وان قیل لکم ارجعوا فارجعوا(۲) (اور جب تم سے کہاجائے کہ تم لوٹ جاؤ تو تم لوٹ جایا کرو)

اور بعض روایات میں ہے کہ:

"اجازت مانگنا تین بار ہوتا ہے پھر جس کو اجازت نہ ملے اسے واپس پلٹ جانا چاہیے۔ پہلی بار اس لئے تاکہ گھر والوں کو آواز سن جائے۔ دوسرے مرتبہ اس لئے تاکہ وہ پردہ وغیرہ کرلیں، اور تیسری مرتبہ اس لئے تاکہ اگر وہ چاہیں تو اجازت دیں اور چاہیں تو اسے واپس کردیں۔

اور اگر اس نے تین مرتبہ اجازت مانگی اور اسے اجازت نہ ملی تو اس کیلئے مناسب یہ ہے کہ وہ واپس چلاجائے اور انتظار میں دروازے پر نہ بیٹھے۔ اس لئے کہ گھروں میں لوگوں کی مختلف ضرورتیں اور مشاغل ہوتے ہیں اگر وہ دروازے پر جم کر بیٹھ جائے گا اور انتظار کرے گا تو اس سے گھر والوں کو تنگی محسوس ہوگی اور ان کا دل ادھر مشغول ہوجائے گا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے وہ اپنی روزمرہ کے مشاغل پورے نہ کرسکیں، لہذا بیٹھنے کی نسبت اس کیلئے واپس لوٹ جانا بہتر ہوگا اور ارشاد باری تعالی:

هوا ازکی لکم(۳) (وہ تمہارے لئے زیادہ پاکیزہ ہے)

کا یہی مفہوم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا آنا محض ملاقات وغیرہ کی غرض سے ہو، لیکن اگر اس کا گھر میں آنا کسی برائی کے سدباب کیلئے ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی کے گھر میں آلات موسیقی بجائے جانے کی آواز سنی تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس گھر میں بلا اجازت داخل ہوسکتا ہے، اس لئے کہ برائی (منکر) کو ختم کرنا فرض ہے اگر یہاں بھی اجازت لینے کو شرط قرار دیاجائے تو اس کا سدباب ممکن نہ ہوسکے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۱) النور(۲۴:۶۱)

(۲،۳) النور(۲۴:۲۸)

اور اگر یہ لوگ اس کے قریبی رشتہ دار ہوں تو تب بھی وہ بلا اجازت گھر میں داخل نہ ہوں، گو اس کیلئے اس گھر کی خواتین کی ظاہری اور باطنی زینت کے مواقع کو دیکھنا جائز ہو، اس لئے کہ جو حکم قرآنی ہم نے اوپر نقل کیا ہے وہ عام ہے۔ اور اگر وہ گھر میں بلا اجازت داخل ہو جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس وقت کسی کا ستر وغیرہ کھلا ہوا ہو اور اس کی نگاہ اس پر جا پڑے، جو ناپسندیدگی کا باعث ہوگی، جیسا کہ مروی ہے کہ:

ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میں اپنی والدہ کی خدمت کرتا ہوں۔ اور اس کا بستر بچھاتا ہوں تو کیا میں ان سے اجازت لیکر ان کے پاس آؤں۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ہاں۔ پھر اس نے تین بار یہی سوال کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، کیا تجھے یہ بات پسند آئے گی کہ تو اپنی والدہ کو برہنہ دیکھے۔ اس نے کہا نہیں۔ فرمایا اس لئے تو اس کے پاس اجازت لیکر جا

سی طرح حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ:

ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ میں اپنی بہن سے اجازت لیکر اس کے گھر داخل ہوا کروں۔ تو حضرت حذیفہ ﷺ نے فرمایا اگر تو اجازت لیکر نہ جائے گا تو ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی بات دیکھے جو تجھے اچھی نہ لگے۔

ماسوا اس کے کہ قریبی رشتہ داروں سے اجازت لینے کا مسئلہ آسان و سہل ہے، اس لئے کہ محرم کے لیے مواقع زینت پر نظر ڈالنا جائز ہے۔

یہ تو آزاد اور بالغ مردوں کا حکم ہے۔ رہے غلام اور بچے، تو جہاں تک غلاموں (خدام) کا تعلق ہے تو وہ اپنی آقا کے گھر میں ماسوا تین اوقات کے بلا اجازت داخل ہو سکتے ہیں۔ یہ تین اوقات نماز فجر سے پہلے، نماز ظہر (دوپہر) کے وقت اور نماز عشاء کے بعد کے ہیں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یاایہاالذین امنو لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلوٰۃ الفجروحین تضعون ثیابکم من الظہیرۃ ومن بعدصلوٰۃ العشاء ثلث عورات لکم لیس علیکم ولا علیہم جناح بعد ھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض۔۔۔(۱)

(مومنو! تمہارے غلام اور لونڈیاں اور جو بچے تم میں سے بلوغ کی عمر کو نہیں پہنچے وہ تین دفعہ (تین اوقات میں) تم سے اجازت مانگیں۔ ایک نماز فجر سے پہلے اور دوسرے (گرمی کی) دوپہر کو جب تم کپڑے اتارتے ہو اور تیسرے عشاء کی نماز کے بعد۔ یہ تینوں اوقات تمہارے پردہ کے ہیں۔ ان کے آگے پیچھے نہ تم پر کچھ گناہ ہے اور نہ ان پر کہ کام کاج کیلئے ایک دوسرے کے پاس آتے رہتے ہو۔۔۔۔

نیز اس لئے بھی کہ یہ اوقات عام طور پر تنہائی اور ستر کے کھلنے کے ہیں۔ نماز فجر سے قبل اس لئے کہ وہ نیند سے بیدار ہونے کا وقت ہے اور دوپہر کے وقت اس بنا پر کہ قیلولہ کیلئے کپڑے نکالنے کا وقت ہے۔ اور نماز عشاء کے بعد اس لئے کہ یہ وقت ان کے کپڑے اتارنے کا وقت ہے۔ اور ان تینوں اوقات کے بعد عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان اوقات کے علاوہ عام طور پر ستر چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس بارے میں غلام اور باندی (نوکرانی) دونوں حکم میں یکساں ہیں۔ یہ غلام (خادم) بڑا ہو یا چھوٹا، البتہ اسے ستر اور بے ستر کا پتہ ہو تو چونکہ یہ اوقات غفلت اور نیند کے ہیں، لہذا عین ممکن ہے کہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ اس حالت میں کسی دوسرے کی نگاہ کے پڑنے کو پسند نہ کرتا ہو اور اس مفہوم میں مرد اور عورت، بڑے اور چھوٹے سب برابر ہیں بشرطیکہ وہ اہل تمیز (سن شعور) میں سے ہوں اس صورت میں قرآن مجید

۱۔ النور (۲۴:۵۸)

میں ادب سکھانے کے لیے یہ خطاب ان کے بزرگوں اور بڑوں سے ہے، جیسے کہ والدین کہ وہ اپنے چھوٹے بچوں کو یہ بات سکھائیں۔

اور اگر وہ بچے ہوں تو اگر تو وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو ستر اور بے ستر میں فرق نہ سمجھتا ہو تو وہ تمام اوقات میں داخل ہوسکتا ہے۔ اور اگر وہ بچہ باشعور ہو، مثلاً وہ قریب البلوغ ہو، تو اسے اس کے ماں باپ (ان) تین اوقات میں ادب اور تعلیم کے طور پر اندر داخل ہونے سے منع کریں۔ جیسے کہ وہ اسے دینی مسائل سکھاتے ہیں، مثلاً اس کو سات سال کی عمر میں نماز کا حکم دینا اور دس سال کی عمر میں نماز چھوڑنے پر اسے مارنا، یا اسے بستر میں چھوڑ دینا اور الگ کر دینا وغیرہ کے مسائل ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس گھر میں سکونت ہو، مثلاً اس میں کوئی شخص رہائش پذیر ہو اور اگر اس میں کوئی خاص شخص رہائش پذیر نہ ہو جیسے ایسی سرائیں اور رباط جو مسافروں کیلئے ہوں یا ایسی بے آباد عمارتیں جن میں لوگ بول و براز کرتے ہیں تو ان میں بغیر اجازت داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر مسکونۃ فیھا متاع لکم(۱) (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ایسے گھروں میں جو غیر آباد ہوں جن میں تمہارے لئے منفعت ہو بغیر اجازت داخل ہو جاؤ)

اس جگہ متاع لکم سے مراد یہ ہے کہ اس میں تمہارے لئے کوئی منفعت ہو، مثلاً سراؤں اور رباطوں میں گرمی اور سردی سے بچنے کی منفعت اور بے آباد جگہوں میں بول و براز کی منفعت، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

اور ایک روایت میں ہے کہ:

جب اجازت طلب کرنے والی آیت نازل ہوئی تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ان مکانات کا کیا حکم ہے جو مکہ، مدینہ اور شام کے درمیان میں، ہیں اور جن میں کوئی شخص رہائش پذیر نہیں تو اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت مبارکہ:

لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر مسکونۃ فیھا متاع لکم(۱) (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ایسے گھروں میں جو غیر آباد ہوں جن میں تمہارے لئے منفعت ہو بغیر اجازت داخل ہو جاؤ)

نازل فرمائی۔ واللہ عزوجل الموافق

یہ تو گھر میں داخل ہونے کا حکم ہے رہا داخل ہونے کے بعد کا، یعنی خلوت، کا حکم تو اگر اس گھر میں کوئی اجنبی عورت رہائش پذیر ہو تو مرد کیلئے اس سے خلوت (تنہائی میں بات چیت کرنا) جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں فتنے اور حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لایخلون رجل بامرءۃ فان ثالثھما الشیطان (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں بات چیت نہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں تیسرا ان کے ہمراہ شیطان ہوتا ہے)

اور اگر وہ عورت اس کی قریبی رشتہ دار محرم ہو تو اس کے ساتھ خلوت میں بات چیت کرنے اور اس کے پاس بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں اور افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے کسی عورت سے اس اندیشے سے خلوت میں بات چیت نہیں کی کہ مبادا میں نبی اکرم ﷺ کی ممانعت کے تحت داخل ہو جاؤں۔"

---

(۱) النور (۲۴:۲۹)

دیگر مکروہات

(۱) عورت کیلئے مکروہ ہے کہ وہ اولاد آدم میں سے کسی کے ساتھ اپنے بال ملائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے۔

لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ (بال کاٹنے والی اور دوسروں کے بال اپنے بالوں میں ملانے والی عورت پر اللہ تعالی نے لعنت کی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ انسان کے تمام اجزاء محترم ہیں اور اس سے الگ شدہ کسی جزو کے ساتھ فائدہ اٹھانا اس کی توہین ہے اور اگر کسی جانور کے بال اور اس کا صوف ہو تو مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ایسے بالوں کا استعمال بطریق زیب وزینت ہوتا ہے جس کی اجازت ہے۔ اسی لئے ان بالوں کا تمام مقاصد کیلئے استعمال جائز ہے۔ تو اسی طرح زیب وزینت اور آرائش و تجمل کیلئے بھی اس کی اجازت ہے۔

(۲) عزل کا حکم

مرد اپنے باندی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے، جبکہ منکوحہ عورت کے حکم میں تفصیل ہے: اگر تو وہ آزاد عورت ہو تو بالاجماع اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اولاد پر اس کا بھی حق ہے اور عزل کا مقصد بچے کی ولادت کا امکان ختم کرنا ہے اور کسی انسان کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے اگر وہ راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ اور اگر وہ باندی ہو تو اس صورت میں بھی بغیر کسی اختلاف کے اجازت ضروری ہے، لیکن اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا اجازت اس کے آقا سے لی جائے یا خود اسی سے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں اجازت دینے کا اختیار اس کے آقا کو ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختیار خود اس کو حاصل ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس باندی کو اپنی شہوت کو پورا کرنے کا حق ہے اور عزل سے اس میں کمی ہو جاتی ہے۔ اور اس کی اجازت کے بغیر کسی انسان کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ آزاد عورت میں کراہت کی وجہ بچے کی ولادت کے نہ ہونے کا احتمال ہے اور یہاں بچے پر اس کے آقا کا حق ہے، نہ کہ اس باندی کا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اس سے باندی کی شہوت کی تکمیل میں کمی ہوتی ہے، بجا ہے، لیکن اس کا حق مطلق شہوت میں ہے، شہوت کو بتمام وکمال پورا کرنے میں نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن سے منی خارج نہیں ہوتی۔ اور وہ اپنی بیوی سے بغیر انزال کے مجامعت کرتے ہیں، مگر ان کی بیویوں کو عدالتی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق شہوت کے پورا کرنے میں ہے۔ اس کی وصف کمال میں نہیں۔ واللہ سبحانہ تعالی اعلم۔

(۳) دعا میں یہ کہنا مکروہ ہے کہ "اے اللہ میں تیرے نبیوں اور فلاں رسول اور تیرے فلاں بندے کے حق کے ساتھ یہ دعا مانگتا ہوں۔ اس لئے کہ اللہ تعالی پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ وہ اپنی دعا میں یہ کہے کہ اے اللہ میں تیری عزت والی، یعنی جگہ عرش کے واسطے سے دعا مانگتا ہوں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ اس کا حدیث میں ذکر آتا ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ یہ دعا مانگا کرتے تھے۔

اللھم انی اسالک بمعاقد العز من عرشک ومنتھی الرحمۃ من کتابک (اے اللہ میں تجھ سے تیری عزت والی کرسی یعنی عرش کے واسطے سے اور تیری کتاب میں مذکور تیری انتہائی رحمت اور

وباسمک الاعظم وجدک الاعلی وکلماتک التامۃ (تیرے اسم اعظم اور تیری عظیم بزرگی اور تیری کامل صفات کے واسطے سے سوال کرتا ہوں۔)

ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جملے سے تشبیہ کا وہم اور شبہہ پیدا ہوتا ہے وہ اس طرح کہ عرش تو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عزت اسی کے ساتھ معقود (بندھی ہوئی) ہو۔ اور اگر کوئی ایسی خبر واحد ہو جس سے تشبیہ کا احتمال پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب کرنے میں سلامتی ہے۔

(۵) اور پسینہ پوچھنے کیلئے بطور تکبر و بڑائی کپڑے کو اٹھانا اور اس میں تھوکنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ مخلوق کا تکبر کرنا قابل مذمت ہے، اس طرح اس سے عجمیوں سے مشابہت لازم آتی ہے اور سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"خاص طور پر عجمیوں کی عادتوں سے بچو"

لیکن اگر اس کی ضرورت ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا۔ تو اسے آستین اور اپنے دامن میں تھوکنے اور صاف کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس سے اس کے کپڑے کا خراب ہونا لازم ہوتا ہے۔

(۶) انگلی میں دھاگہ باندھنے یا انگوٹھی پہننے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس سے ایک مسلمان کو اپنے مسائل کو حل کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مثال کے طور پر اس سے کسی بات کو یاد رکھنا اور نسیان سے بچنا ممکن ہوتا ہے جو ایک مستحب امر ہے اور مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے اپنے بعض صحابہ کو اس کا حکم دیا تھا"

(۷) بیت الخلاء میں اپنی شرمگاہ کے ساتھ قبلہ رو ہونا مکروہ ہے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ فرمایا:

اذا اتیتم الغائط فعظموا قبلۃ اللہ تبارک وتعالی فلا تستقبلوھا ولا تستدبروھا ولکن شرقوا او غربوا۔ (جب تم قضائے حاجت کیلئے جاؤ تو اللہ تبارک و تعالیٰ کے قبلے کی تعظیم و تکریم کرو۔ پس تم نہ تو اس کی طرف منہ کرو اور نہ پیٹھ بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کرو)

اور یہ حکم یعنی مشرق و مغرب کی طرف منہ کرنے کا حکم مدینہ منورہ کا ہے۔

رہا پیٹھ کرنا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں سے ایک روایت کی رو سے مکروہ ہے اور دوسری روایت کی رو سے مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ

"انہوں نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کو شام کی طرف منہ اور قبلے کی طرف پیٹھ کر کے قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا تھا"

نیز اس لئے بھی کہ پیٹھ کی صورت میں اس کی شرمگاہ قبلے کے متوازی نہیں ہوتی، اس وقت تو وہ زمین کے متوازی ہوتی ہے۔ بخلاف اس طرف منہ کرنے کے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ کھلی فضاء میں قضائے حاجت کر رہا ہو، لیکن اگر اس نے گھر میں قضائے حاجت کی تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک گھروں میں قبلے کی جانب رخ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ:

"ان سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حکم کھلی جگہ میں قضائے حاجت کے بارے میں ہے

"ہماری دلیل مذکورہ بالا روایت ہے کہ اس میں کھلی جگہ اور گھروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور آنحضرت ﷺ کے قول پر عمل کرنا کسی صحابی کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ کھلی جگہ او

گھروں میں اگر تو دیوار وغیرہ کو "فرق" کی بنیاد ٹھہرایا جائے تو خلا میں بھی دونوں کے درمیان پہاڑ وغیرہ حائل ہیں۔ جس سے کراہت ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ مسجد کے قبلے کی طرف "وضوخانہ" یا راستہ" یا "حمام" ہو اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم وتکریم کے منافی ہے۔ البتہ گھر کی مسجد میں یعنی گھر میں ایسی جگہ جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، یہ بات مکروہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حقیقی مسجد نہیں ہے، لہذا اس کا حکم مسجد والا نہ ہوگا۔

(۸) اور گھروں میں تصویر کا رکھنا مکروہ ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ حضرت جبریل علیہ السلام سے روایت فرماتے ہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا:

"ہم کسی ایسے گھر میں جہاں تصویر اور کتا ہو داخل نہیں ہوتے"

نیز اس لئے بھی کہ اس کا رکھنا بتوں کی پوجا کرنے والوں سے مشابہت پیدا کرتا ہے، لیکن اگر یہ تصاویر بستر پر ہوں یا چھوٹے تکیوں پر ہوں جو عام طور پر بیٹھنے کیلئے زمین پر رکھے رہتے ہیں تو یہ تصاویر مکروہ نہ ہونگی اس لئے کہ ان کا زمین پر رکھا جانا ان کی اہانت ہے، پھر چونکہ ان تصاویر کو اہانت والی جگہ میں رکھنا بتوں کے پجاریوں کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ وہ اس پر سجدہ کرے تو اس صورت میں مشابہت پیدا ہونے کے باعث ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور پردوں پر اور جو چادریں لٹکائی جاتی ہیں ان پر اور بڑے تکیوں پر اور چھت پر تصویروں کا ہونا باعث کراہت ہے اس لئے کہ اس میں ان کی تعظیم کا پہلو موجود ہے۔

اور اگر اس تصویر کا سر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ تصویر نہ ہوگی۔ بلکہ یہ تو محض نقش ونگار ہوگا۔ اگر اس نے اس کا سر کاٹ دیا۔ اس طرح کہ اس کے سر والی جگہ اس نے کوئی دھاگہ وغیرہ ٹانک دیا تو اس سے کوئی فرق نہ پڑے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ تصویر ہونے سے خارج نہیں ہوتی، بلکہ اس سے تو اس کا زیور بڑھ گیا ہے۔ جیسے کہ گلے کے ہار والے پرندوں میں ہار کا لگا دینا۔

پھر یہ کراہت کسی ذی روح کی تصویر کی ہے، جبکہ کسی ایسی شئی کی تصویر جس میں روح نہ ہو، جیسے کہ درخت اور چراغ وغیرہ۔ تو ان کے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۹) اور قرآن مجید پر اپنی یادداشت کیلئے نقطے اور نشانات لگانا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اپنے مصاحف (قرآن مجید کے نسخوں) کو خالی رکھا کرو"

اور ایسا اسی وقت ہوسکتا ہے جب ان پر نشان اور نقطے لگانا چھوڑ دیئے جائیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے قرآن مجید کو یاد کرنے میں خلل پڑسکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ان نشانات پر بھروسہ کرے گا اور اسے یاد نہ کرے گا۔ اور سستی کا مظاہرہ کرے گا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم عرب ممالک میں ہے جبکہ ہمارے (غیر عرب) ممالک میں تو ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لئے کہ عجمی لوگ قرآن حکیم سیکھنے پر قادر نہیں ہیں، لہذا ایسا کرنا مسنون ہوگا نہ کہ مکروہ۔

(۱۰) اور مسجد میں گچ اور ساج (لکڑی) اور سونے کے پانی سے نقش ونگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسجد میں آرائش کرنا اس کی تعظیم وتکریم کیلئے ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو یہ افضل ہوگا۔ اس لئے کہ ضرورت مندوں کی مدد کرنا اس سے بہتر ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ سامان مسجد حرام لے جایا جارہا ہے تو انہوں نے فرمایا:

"مسکین مسجد کے ستونوں سے زیادہ اس کے حقدار ہیں، اور مسجد نبوی میں صرف کھجور کا تنا تھا"

یہاں نبی سے کا بت سے لاتکرہ کو تکرہ لکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگلی اور پچھلی عبارت سے نکرہ کے بجائے نکرہ ہی حسب حال ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اپنے پیسوں سے اس کے نقش ونگار بنوائے اور اگر مسجد کے پیسوں سے ایسا کرنا ہو تو اسے ایسا نہ کرنا چاہیے اور اگر مسجد کے منتظم نے ایسے کیا تو کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۱۱) ہمارے نزدیک لڑکے اور لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا کرنا سنت ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کی طرف سے ایک ایک دنبہ عقیقہ کیا تھا۔

ہمارا استدلال نبی کریم ﷺ کی اس روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

نسخت الاضحیۃ کل دم قبلھا ونسخ صوم رمضان کل صوم قبلہ ونسخت الزکاۃ کل صدقۃ کانت قبلھا (قربانی نے ہر سابقہ قربانی کو، رمضان المبارک کے روزوں نے سابقہ امتوں کے روزوں کو اور زکوۃ نے اس سے پہلے کے ہر صدقہ کو منسوخ کردیا ہے)

اور عقیقہ اسلام سے قبل کی ایک قربانی ہے، لہذا "عتیرہ" کی طرح یہ بھی منسوخ تصور ہوگا۔ اور عقیقہ پہلے بھی فرض نہیں بلکہ نفل تھا۔ اور نفلی شئی کے منسوخ ہوجانے کے بعد کراہت کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ بخلاف عاشورہ (دس محرم) والے روزے، بعض منسوخ صدقات کے۔ اس طرح کہ ان کی فرضیت منسوخ ہوجانے کے بعد ان کو بطور نفل ادا کیا جاتا ہے وہ نہیں ہے اور کسی فرض کا منسوخ ہونا فی نفسہ اس کے عبادت ہونے کی منافی نہیں ہوتا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱۲) اور مرد کیلئے یہ جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے غلام کی گردن میں طوق ڈالے۔ البتہ اس کو قید کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ طوق کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ ایک ایسی رسم ہے جو ظالم وجابر لوگوں کی بدعت ہے۔ اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

کل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ کل ضلالۃ فی النار (دین میں ہر نئی بات پیدا کرنا بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی اور ہر گمراہی جہنم میں جانے کا باعث ہوگی)

رہا قید کرنا تو وہ اس لئے کہ وہ نئی بات نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام بھی اس پر عمل کرتے تھے۔ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اپنے ایک غلام کو قید کیا جسے وہ قرآن مجید کی تفسیر سکھانا چاہتے تھے

اور تمام زمانوں میں یہی طریقہ رائج رہا ہے اور کسی نے اس کی ممانعت نہیں کی۔ اس طرح یہ ان کا اجماع ہوا۔ نیز اس لئے بھی کہ غلام کی گردن میں طوق ڈالنے کی وجہ اس کے بھاگنے سے امن ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے فائدہ اٹھانے پر قدرت کا حاصل ہونا ہے، لیکن یہ بات صرف طوق ڈالنے سے ہی حاصل نہیں ہوتی دیگر ذرائع سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اس کو طوق سمیت جاتے ہوئے دیکھے گا، خواہ اس کام کیلیے اس کے آقا نے بھیجا ہو وہ اس کو بھاگا ہوا غلام سمجھے گا۔ اور اس کو پکڑ کر اس کے آقا کے پاس واپس لے آئے گا۔ جس کی بنا پر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ لہذا اس کے گلے میں طوق ڈالنا اس مقصد کیلئے مفید نہ ہوگا۔

(۱۳) اور حقنہ کرانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک قسم کا علاج ہے اور یہ ایک مستحب معاملہ ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے:

تداووا فان اللہ لم یخلق داءً الا (بیماری کا علاج کرو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے

وقدخلق لہ دواء الاالسام والھرم (سواجو بیماری بھی پیدا کی ہے اس کا کوئی نہ کوئی علاج بھی پیدا فرمایا ہے)

(۱۴) اور نرد (ایک خاص قسم کا کھیل) اور شطرنج اور چوسر کا کھیل، جو یہودی کھیلتے تھے، کھیلنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ یہ سب کھیل یا تو قمار (جوا) ہیں اور یا پھر محض "کھیل" اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ قمار (جوا) اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

یاایھاالذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس(۱) (اے اہل ایمان بیشک شراب اور جوا اور بت اور پانسے یہ سب ناپاک کام ہیں)

اور "میسر" قمار (جوا) ہے۔ یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے۔ اور مجاہد، سعید بن جبیر اور شعبی وغیرھم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:

"ہر قسم کا "جوا" میسر ہے، حتی کہ وہ اخروٹ بھی جس سے بچے کھیلتے ہیں"

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

الشطرنج میسرالاعاجم (شطرنج عجمیوں کا جوا (میسر) ہے)

اور فرمان نبوی ہے:

ماالھاکم عن ذکراللہ فھو میسر (جو شئی تمہیں اللہ کے ذکر سے غافل کردے وہ میسر ہے)

رہا اس کا کھیل (لعب) ہونا تو وہ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

کل لعب حرام الاملاعبۃ الرجل امراتہ وقوسہ وفرسہ... (ہر کھیل حرام ہے۔ ماسوا اپنی بیوی، اپنی کمان اور اپنے گھوڑے کے ساتھ کھیلنے کے)

اور مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

مارنامن ردولاردمنا (نہ تو میں کہیں سے لوٹا ہوں اور نہ ہی کوئی مجھ سے لوٹا ہے)

اور امام شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے شطرنج کھیلنے کی اجازت دی، ہے اور فرمایا ہے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور ذکاوت بڑھتی ہے اور جنگی تدبیروں اور چالوں کا پتہ چلتا ہے، لہذا اس کا سیکھنا باب ادب سے ہے اور وہ تیر اندوزی اور گھڑ دوڑ کے مشابہہ ہے اور اسی بنا پر وہ "قمار" (جوا) یا کھیل ہونے سے خارج تصور ہوگا اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے شطرنج کھیلنے والوں کی حقارت اور ان کی زجر و توبیخ کیلئے ان کو سلام کرنا مکروہ قرار دیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سلام کرنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ سلام نہ کرنے سے وہ اپنے کھیل میں مگن رہیں گے۔ البتہ سلام دعا کرنے سے ممکن ہے کچھ لوگ اس سے رک جائیں جس کی بنا پر سلام دعا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

(۱۵) کسی یہودی اور عیسائی کی عیادت کیلئے جانے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے:

رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ ایک یہودی کی عیادت کی تو آپ نے اس سے فرمایا لاالہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھ، تو اس نے اپنے سرہانے کی جانب دیکھا تو اس سے اس کے والد نے کہا کہ محمد (ﷺ کی) بات مان لے۔ پھر وہ اسلام لے آیا۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں کہ اس نے میری وجہ سے ایک جان کو جہنم کی آگ سے بچالیا"

نیز اس لئے بھی کہ ہمسائے کی عیادت کرنا ہمسائیگی کے حق کو ادا کرنا ہے جو مستحب ہے اللہ تعالی نے فرمایا:

والجار الجنب(۲) (اور اجنبی ہمسائے)

---

۱ المائدہ (۵:۹۰)

۲ النساء (۴:۳۶)

اوراس میں کوئی فرق نہیں کیا۔ نیزاس لئے بھی کہ اس کی عیادت کرنے میں اس کو اسلام کی طرف آنے کی دعوت دینا اور اس کے مومن ہونے کی امید پیدا کرنا ہے، لہذا یہ مکروہ کیسے ہوسکتا ہے۔

اور کسی یہودی یا عیسائی کوسلام میں پہل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ سلام تو نیکی اور بھلائی کا نام ہے اور ایسی دعا کسی کافر کیلئے کرنا جائز نہیں، تاہم اگر اس نے سلام کیا تو مجازاۃ کے طور پر اس کا جواب دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس صورت میں وہ وعلیک سے اضافہ نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ان الیھوداذا سلم علیکم احدھم فانما یقول السام علیکم ففولو وعلیک (یہودی جب تم میں سے کسی کو سلام کرے تو وہ دراصل تمہیں کہتا ہے "تم پر موت آئے" سو تم جواب میں وعلیک (اور تجھ پر بھی) کہہ دیا کرو)

اور ہمارے نزدیک ذمیوں (غیر مسلموں) کے مسجد میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان کیلئے مسجد حرام میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے ارشاد باری تعالیٰ:

انما المشرکون نجس(۲) (بیشک مشرک ناپاک ہیں)

سے استدلال کیا ہے اور مسجد کو نجاست سے پاک وصاف رکھنا ضروری ہے۔ اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مسجد کو بعض پاک چیزوں، مثلاً رینٹ وغیرہ سے بھی پاک رکھنے کا حکم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

ان المسجد لینزوی من النخامۃ کما کی تنزوی الجلد من النار (مسجد رینٹ سے اس طرح تکلیف محسوس کرتی ہے جس طرح کہ جلد آگ سے تکلیف محسوس کرتی ہے)

لہذا نجاست سے تو بدرجہ اس کو پاک رکھنا ضروری ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

فلایقربوالمسجدالحرام بعدعامھم ھذا(۳) (پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں)

سے ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام میں داخل ہونے سے خاص طور پر منع کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد حرام میں داخل ہونے کی حرمت اس کی خصوصیت ہے تاکہ یہ حرمت فائدہ مند ہو۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عہد نبوی میں مشرک عربوں کے وفود وغیرہ مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ابوسفیان حدیبیہ والے سال مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح بنو ثقیف کا وفد مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے دن اعلان فرمایا:

"جو شخص مسجد میں داخل ہوگا وہ امن میں ہوگا"

کہ آپ نے مسجد کو امن والی جگہ قرار دیا اور انہیں اس میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ اور نبی کریم ﷺ انہیں حرام شئی کی طرف کس طرح بلاسکتے تھے۔ رہی آیت کریمہ تو اس میں ان کے نجس (ناپاک) ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور عمل میں ناپاک اور پلید ہیں نہ یہ کہ وہ جسمانی اور حسی طور پر ناپاک اور پلید ہیں، کیونکہ ان کے جسموں پر حقیقی طور پر کوئی نجاست نہیں ہے۔ اور ارشاد خداوندی "فلا یقربوالمسجد الحرام بعد عامھم ھذا (اس سال کے بعد وہ مسجد حرام میں داخل نہ ہوں) سے مراد حج بیت اللہ کیلئے ان کے مکہ مکرمہ میں آنے سے ممانعت ہے۔ مسجد حرام میں فی نفسہ میں داخل ہونے سے نہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(۱،۲) التوبہ (۹:۱۸)

(۳) التوبہ (۹:۱۸)

وان خفتم عیلۃ فسوف یغنیکم اللہ من فضلہ ان شاء (اور اگر تمہیں فقر کا اندیشہ ہے تو عنقریب اللہ تعالیٰ تمہیں اس سے اپنے فضل سے اگر چاہے گا تو بے نیاز کردے گا)

اور یہ بات مسلم ہے کہ مسلمانوں کو "فقر" (عیلۃ) کا خوف ان کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی ممانعت کی بنا پر تھا نہ کہ خاص طور پر مسجد حرام میں داخل ہونے سے ممانعت کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر وہ لوگ مکہ مکرمہ میں آئیں اور مسجد حرام میں نہ آئیں تو اس صورت میں "فقر" کا اندیشہ پیدا نہیں ہوسکتا اور مروی ہے کہ:

نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ کو یہ اعلان کرنے کیلئے بھیجا کہ خبردار اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے نہ آئے"

اس سے ثابت ہوا کہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے ممانعت حج کی بنا پر ہے، ماسوا اس کے کہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا مقصد بیت اللہ شریف میں آنا ہوتا ہے اور بیت اللہ شریف مسجد حرام میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۶) مسلمان کا شراب فروخت کرنا: اگر کسی مسلمان نے شراب فروخت کی اور اس کی قیمت وصول کرلی اور اس پر قرض ہو تو قرض خواہ کیلئے اس "قیمت" کو وصول کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر فروخت کنندہ عیسائی ہو تو اس قیمت کے لینے میں حرج نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مسلمان کا شراب فروخت کرنا باطل ہے کیونکہ وہ ایک مسلمان کے حق میں مال متقوم (Valuable) نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک نہ ہوگا، لہذا وہ قیمت بدستور مشتری (خریدار) کے قبضے میں باقی رہی، جس کی بنا پر اس سے قیمت کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور اگر فروخت کرنے والا عیسائی ہو تو اس کی بیع درست ہوگی۔ اس لئے کہ شراب اس کے حق میں مال متقوم (قیمت والی شئی) ہے جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک ہوگا اور اس کے ساتھ قرض کی ادائیگی درست ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۷) کالے یا لہو، لعب کی محفل میں دعوت دیئے جانے کا حکم

اگر کسی شخص کو کسی ولیمہ یا کھانے کی دعوت دی جائے اور وہاں کھیل تماشا یا گانا بجانا ہو تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو اس کو پہلے سے اس بات کا علم ہو یا پہلے اس کو اس کا علم نہ ہوگا پھر اگر اس کو یہ علم ہو پھر اگر تو اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کیلئے اس کو تبدیل کرنا یا روکنا ممکن ہوگا تو وہ اس کی دعوت قبول کرے اس لئے کہ دعوت قبول کرنا ہی سنت نبوی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اذا دعی احدکم الی ولیمۃ فلیاتھا (جب تم میں سے کسی کو ولیمہ کیلئے بلایا جائے تو وہ اس کی دعوت قبول کرے)

اور غیر شرعی بات کو روکنا فرض ہے، تو اس طرح اس کی دعوت کو قبول کرنے میں "فرض" کی تکمیل اور سنت نبوی کی رعایت رکھنا ہے اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کو روکنا ممکن نہ ہوگا، تب بھی اس کی دعوت کو قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت کا قبول کرنا سنت ہے۔ لہذا کسی ایسی معصیت کی بنا پر جس کا ارتکاب کوئی اور شخص کررہا ہو سنت کو نہ چھوڑا جائے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنازے کے ساتھ ماتم ہورہا ہو تو اس کے پیچھے چلنے اور اس میں حاضری کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ گو وہاں بین اور گریبانوں کے پھاڑنے وغیرہ قسم کے غلط کام ہورہے ہوں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب دعوت دینے والا حاکم وقت ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اس لئے کہ وہ قابل احترام اور قابل تعظیم ہے اور اگر یہ دعوت حاکم کی طرف سے نہ ہو تو اس صورت میں دعوت کو قبول نہ کرنا اور گھر بیٹھے رہنا بہتر ہے۔

اور اگر اسے پہلے سے علم نہ ہو اور وہاں جاکر وہ کوئی کھیل تماشا یا کوئی گانا بجانا دیکھے تو اگر تو اس کیلئے اسے روکنا ممکن ہو تو وہ اسے روک دے اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ کی (کتاب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ وہ بیٹھا رہے اور کھانا کھائے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں بھی ایک مرتبہ اس صورت حال سے دوچار

ہو گیا تھا تو، بہر حال جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت قبول کرنا مستحب ہے لہذا کسی اور کی طرف سے غلط کام کے وقوع کی بنا پر اس سنت کو نہیں چھوڑا جا سکتا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے اس جگہ داخل ہونے تک پتہ نہ ہو اور اگر اسے مجلس میں داخل ہونے سے قبل پتہ چل جائے تو وہ واپس لوٹ جائے اور وہاں نہ آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ شخص امام (حاکم وقت) ہو جس کی اقتدا کی جائے اور اگر اس کیلئے ممکن ہو تو وہ نہ ٹھہرے اور مجلس سے اٹھ جائے اس لئے کہ یہاں ٹھہرے رہنے سے علم اور دین کا مذاق اڑانا اور اہل فسق کے فسق کو برقرار رکھنا لازم آتا ہے جو جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ٹھہرے رہنا ایسے وقت پر محمول ہے جب وہ علی الاطلاق مقتدای بہ (امام پیشوا) نہ ہوئے تھے اور اگر ایسا ہوتا تو ہرگز نہ ٹھہرتے۔

یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "محض گانا" ایک نافرمانی کا کام ہے اور اسی طرح اس کا سننا بھی۔ اس طرح قصب بجانا اور اس کو سننا گناہ ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو ابتلا قرار دیا ہے۔

(۱۸) ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کا بیان

اور ذخیرہ اندوزی احتکار مکروہ ہے، احتکار (ذخیرہ اندزی) پر ہماری گفتگو دو عنوانات کے تحت ہو گی:

(الف)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح اور کس صورت میں متعلقہ شخص ذخیرہ اندوز قرار پاتا ہے:۔

(ب)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کے احکام

(الف) احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح

احتکار یہ ہے کہ کوئی شخص شہر سے غلہ خریدے اور وہ اس کو فروخت نہ کرے، جس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے شہر کے قرب وجوار سے غلہ خریدا اور اس کو اٹھا کر قریبی شہر میں لے گیا اور وہ شہر چھوٹا ہو اور اس ذخیرہ اندوزی سے اہل شہر کو نقصان ہوتا ہو تو وہ محتکر (ذخیرہ اندوز) ہو گا، لیکن اگر وہ شہر بڑا ہو اور اس سے اس شہر کو نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ شخص ذخیرہ اندوز نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر وہ اس شہر میں کسی دور دراز جگہ سے غلہ لے کر گیا اور اس کو لے جا کر ذخیرہ کر لیا تو وہ ذخیرہ اندوز نہ ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ذخیرہ اندوز ہو گا۔ اس لیے کہ ذخیرہ اندوزی کی کراہت شہر میں خریداری اور اس کی فروخت روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نبی کریم ﷺ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الجالب مرزوق (غلہ دور سے اٹھا کر لانے والے کو رزق ملتا ہے)

اور یہاں یہ شخص جالب (دور سے غلہ لانے والا) ہے نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی حرمت اس شہر میں خریدی ہوئی شئی کو روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کے حقوق کا تعلق ہے۔ جس کی بنا پر ان کا حق روک کر وہ ظالم شمار ہو گا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، کیونکہ یہاں خریدی ہوئی شئی کسی دور دراز جگہ سے لائی گئی ہے۔ اس لئے اس شہر کے لوگوں کا حق اس سے متعلق نہ ہو گا۔ جس کی بنا پر ظلم ثابت نہ ہو گا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، بلکہ وہ اس غلہ کو فروخت کر دے، کیونکہ اس کو روک رکھنے میں مسلمانوں کا نقصان ہے۔

اسی طرح اگر اس کو کچھ پیداوار حاصل ہوئی ہو مثال کے طور پر اس نے اپنی زمین سے کھیتی حاصل کی اور اس کی پیداوار کو روک لیا تو یہ بھی احتکار نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس سے اہل شہر کا حق متعلق نہیں ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ

کرے اور اس کو فروخت کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار (ذخیرہ اندوزی) ہر اس شئی میں ثابت ہوتا ہے جس سے عوام الناس کو تنگی ہوتی ہو خواہ وہ خوارک ہو یا کوئی اور شئی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار صرف لوگوں کی خوارک اور جانوروں کے چارے، مثلاً گندم یا گھاس اور چارے میں ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر عوام الناس کو جس احتکار سے نقصان ہوتا ہے یہ وہ احتکار ہے جس کا تعلق خوراک اور چارے سے ہو، لہذا احتکار (ذخیرہ اندوزی) انہی اشیاء میں ظاہر ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی کراہت عوام الناس کو پہنچنے والے نقصان کی بنا پر ہے، اور یہ بات صرف خوارک اور جانوروں کے چارے تک محدود نہیں ہے۔

احتکار کے احکام

احتکار کے ساتھ متعدد احکام کا تعلق ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اس کا حرام ہونا۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من احتکر طعاماً اربعین لیلۃ فقد بری من اللہ وبری اللہ منہ	(جس نے چالیس روز تک کھانا روک کر رکھا تو وہ اللہ تعالی سے اور اللہ تعالی اس سے بری ہے)

اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جاسکتی۔ نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) ایک طرح کا ظلم ہے۔ اس لئے کہ جو شئی شہر میں فروخت ہو اس کے ساتھ اس شہر کے عام لوگوں کا حق متعلق ہوتا ہے، تو چونکہ اس نے خریدی ہوئی شئی کو لوگوں کی شدید ضرورت و حاجت کے باوجود انہیں فروخت کرنے سے روکے رکھا ہے، لہذا اس نے گویا ان کا حق انہیں نہیں دیا اور کسی کو اس کا حق نہ دینا ظلم ہے۔ جو حرام ہے۔ اور حرمت کے معاملے میں احتکار کی مدت کم ہو یا زیادہ دونوں یکساں ہیں، اس لئے کہ دونوں سے لوگوں پر زیادتی ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ذخیرہ کرنے والے کو اپنے اس ظلم کی تلافی کرنے کیلئے اس سامان کو فروخت کرنے کو کہا جائے گا، لیکن صرف اسی حد تک جو اس کی اور اس کے گھر والوں کی خوراک سے فاضل ہو اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور ذخیرہ اندوزی پر اصرار کرے اور امام (حاکم وقت) کے پاس دوسری مرتبہ اس کا معاملہ پیش کیا جائے اور وہ اس ذخیرہ اندوزی پر "مصر" رہے تو امام اس کو نصیحت کرے اور اس کو دھمکائے۔ پھر بھی اگر اس نے اس کی بات نہ مانی اور تیسری بار اس کے سامنے اس کی شکایت پیش ہو تو وہ اس کو قید کردے اور اس کو تعزیر کرے جو اس کے اس غلط کام کے مطابق ہو، مگر وہ کو فروخت پر مجبور نہ کرے، البتہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام اس کو اس کی فروخت پر مجبور کرے۔ اس مسئلے کا آزاد شخص پر "حجر" (پابندی) لگانے سے تعلق ہے۔ اس لئے کہ کسی کو کسی شئی کی فروخت پر مجبور کرنا معنوی طور پر "حجر" (اس پر پابندی) لگانا ہے۔

اسی طرح حاکم وقت اس کی قیمت مقرر نہ کرے یا، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے:

یایھاالذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم (۱)	(اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ۔ ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو اور اس سے مالی فائدہ ہو جائے تو وہ جائز ہے)

---

۱ النساء (۲۹:۴)

نیز ارشاد نبوی ہے:

لایحل مال امری مسلم الا بطیب من نفسہ (کسی مسلمان کیلئے دوسرے کا مال اس کی قلبی رضامندی کے سوا جائز نہیں ہے)

اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں اشیاء کی قیمتیں بڑھ گئیں تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے تسعیر (کم قیمت مقرر) کرنے کو کہا تو آپ نے قیمتیں مقرر نہ فرمائیں اور فرمایا بیشک اللہ تعالی قیمتیں مقرر کرنے، تنگی اور کشادگی پیدا کرنے والا ہے۔

(۳) اگر حاکم وقت کو یہ اندیشہ ہو کہ خوراک کی قلت کے باعث اہل شہر مرجائیں گے۔ تو وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والوں سے غلہ لیکر اسے ان پر تقسیم کردے۔ اور جب لوگوں کو خوراک مل جائے تو وہ اتنی ہی مقدار میں ان کو واپس کردیں اس لئے کہ لوگ مجبور ہیں اور جس شخص کو اپنی جان بچانے کیلئے دوسرے کے مال کی ضرورت ہو تو اس کو اس کے تاوان کی ذمہ داری کے ساتھ لینے کی اجازت ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف الاثم فان اللہ غفور رحیم(۱) (یا جو شخص بھوک میں ناچار ہوجائے بشرطیکہ گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو خدا بخشنے والا مہربانی ہے)

(۱۹) تلقی رکبان (شہر سے باہر نکل کر آنے والے قافلوں کا سامان خرید لینا)

اسی طرح تلقی رکبان بھی مکروہ ہے، بشرطیکہ اس کا شہر والوں کو نقصان ہوتا ہو۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "تلقی رکبان" سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسے کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) مکروہ ہے۔

۲۰) شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی مسلمان کی ملکیت میں شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا بھی مکروہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کو پھاڑا تو وہ ضامن ہوگا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۲۱) یہی اختلاف گانے بجانے کے آلات مثلاً بربط، عود اور النار وغیرہ کو توڑنے میں بھی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا۔

(۲۲) اگر کسی شخص نے دوسرے کا موتی نگل لیا اور وہ اس سے مرگیا تو اگر اس نے اپنے پیچھے مال چھوڑا ہو تو موتی کی قیمت اس سے لی جائے گی اور اگر اس نے کوئی مال وغیرہ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اس لئے کہ پیٹ کا پھاڑنا حرام ہے اور انسانی جان کی حرمت مال کی حرمت سے زیادہ ہے، اور اس پر موتی کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ اس نے اس کو ضائع کیا ہے اور وہ ذوات الامثال میں سے بھی نہیں لہذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر اگر تو دنیا میں اس کا مال موجود اور ظاہر ہو تو اس سے اس کی ادائیگی کردی جائے ورنہ وہ آخرت میں ماخوذ ہوگا۔

(۲۳) اگر کوئی حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ تڑپنے لگے تو اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ پھاڑا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں دو برائیوں کا سامنا ہے: لہذا ان میں سے جو آسان ہے اس کو اختیار کیا جائے گا اور زندہ بچے کو مارنے سے اس کی ماں کا پیٹ شق کرنا آسان ہے۔

۱- المائدہ (۵:۵)

(۲۴) کسی شخص کی اولاد چھوٹی ہو اور اس نے چاہا کہ اپنے مال میں کسی شخص کے حق میں وصیت کر جائے تو یہ دیکھا جائے گا۔ اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ ایک تہائی مال دیگر بقیہ مال سے اس کے پس ماندگان کا گزارہ ہو جائے گا تو ایک تہائی مال کی وصیت کرنا افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس سے پس ماندگان کی گزر بسر نہ ہوگی تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

"حضرت سعد بن وقاص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ مرد اپنے مال میں سے کتنے حصہ کی وصیت کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا ایک تہائی مال کی اور ایک تہائی بہت ہے۔ اس لئے کہ اگر تو اپنے وارثوں کو خوشحال چھوڑ جائے گا تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو تنگدست اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے والا چھوڑ جائے"

(۲۵) اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو دیکھا جس نے اس کے باپ کو قتل کیا ہو اور قاتل کا دعوی ہو کہ اس نے اس کے باپ کو قصاص میں یا مرتد ہونے کے جرم میں قتل کیا تھا مگر بیٹے کو اس بارے میں کچھ علم نہ ہو تو بیٹے کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کردے اس لئے کہ اس نے حقیقۃ ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے جو موجب قصاص ہے، یعنی قتل عمد کا مرتکب ہوا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

العمد قود الا ان یعفی اولیفادی (قتل عمد کا قصاص ہے الا یہ کہ وہ معاف کردے یا وہ فدیہ ادا کردے)

اور قاتل نے ایک ایسے امر کا دعوی کیا ہے جو عارضی ہے لہذا ثبوت کے بغیر اس کی بات قبول نہ ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب قاتل نے رازداری سے قتل کا اقرار کیا پھر اس نے دعوی کیا کہ اس نے تو قصاص یا مرتد ہونے کے جرم میں اسے مارا تھا، تو اس کے بیٹے کو اس کے قتل کی کوشش کا حق ہے، کیونکہ اس کے قتل کا اقرار اصل میں قصاص کے موجب یعنی سبب کا اقرار ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے نہ تو اپنی آنکھوں سے اسے قتل کرتے دیکھا اور نہ ہی اس نے خود اقرار کیا، لیکن اس کے پاس آکر دو عادل گواہوں نے اس کی گواہی دی کہ انہوں نے خود اسے قتل کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ یا اس نے ان کے روبرو اقرار کیا ہے تو تاآنکہ قاضی ان کی گواہی کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ نہ کردے اس وقت تک اس کیلئے اس کے قتل کی اجازت نہ ہوگی، اس طرح اقرار اور گواہی میں فرق ہوگا، جو یہ ہے کہ گواہی بذات خود کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ عدالتی فیصلے کے تحت حجت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں حصول منفعت کی تہمت کا امکان ہے اور یہ تہمت عدالتی فیصلے کے بغیر دور نہیں ہوسکتی، جبکہ اقرار فی نفسہ حجت ہے اس لئے کہ کوئی شخص اپنی ذات پر اقرار کے متعلق متہم نہیں کیا جاسکتا۔ تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

اسی طرح اس شخص کیلئے جس نے اسے قتل کرتے دیکھا یا اس کا اقرار سنا ہے اس کے ولی کی اس کے قتل میں مدد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کسی حقدار کی اس کے حق کی وصولی میں مدد کرنا ایک واضح معاملہ ہے۔ اور اگر اس کے بیٹے کے پاس قاتل کے دعوے کی تائید میں کوئی ثبوت موجود ہو، یعنی یہ کہ اس نے اسے قصاص میں یا اس کے مرتد ہونے کی بنا پر قتل کیا تھا اور اس پر دو عادل گواہ گواہی دیں۔ اگر تو وہ دونوں اس پائے کے ہوں کہ وہ دونوں قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا تو مقتول کے بیٹے کو باپ کے قاتل سے قصاص لینے میں جلدی نہ کرنی چاہیئے۔ اس لئے کہ امکان ہے کہ ان کی گواہی کے مطابق قاضی فیصلہ کردے۔ جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس نے قاتل کو ناحق مارا ہے اور کسی مباح کام سے بچنا حرام فعل کے ارتکاب سے بہتر ہے۔

اور اگر وہ گواہ اس معیار کے ہوں کہ اگر وہ قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہ کیا جائے، جیسے کہ کوئی ایسا شخص ہو، جسے حد قذف لگی ہوئی ہو یا وہ محض عورتیں ہوں اور ان میں کوئی مرد نہ ہو، تو اس کو قتل

کرنے کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی گواہی فی نفسہ حجت نہیں ہے، بلکہ عدالتی فیصلے کی روشنی میں حجت ہے، پھر اگر وہ ایسی گواہی ہو کہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل نہ ہو تو اس کا وجود و عدم یکساں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر وہ اس بارے میں توقف کر لے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل ہے نیز یہ احتمال بھی ہے کہ وہ گواہی اللہ کے ہاں حقیقی طور پر درست ہو۔

اور اگر اس کے پاس کسی ایک ایسے عادل گواہ نے گواہی دی جو حد قذف میں ماخوذ نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ توقف کرے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور گواہی مل جائے۔ اسی لئے اگر وہ قاضی کے پاس گواہی دے تو فیصلے کو موقوف رکھا جائے گا لہذا انتظار کرنا بہتر ہے، لیکن اگر اس نے انتظار نہ کیا، بلکہ اس کے قتل میں جلد بازی کی تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہوگی۔ اس لئے کہ اس وقت آدھی شہادت موجود ہے، جو دوسری نصف شہادت کے بغیر معتبر نہ ہوگی۔

(۲۶) اور اگر اس کے وارث نے دیکھا کہ کسی شخص نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ یا اس نے خود اقرار کیا کہ اس نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ اور یہ دعوی کیا کہ یہ مال اس کے پاس اس کی امانت تھا یا اس کے باپ پر قرض تھا، تو اس کیلئے گنجائش ہے کہ وہ اس سے یہ مال وصول کر لے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو مال لیتے دیکھا ہے تو اس نے گویا اسے ایسا مال لیتے دیکھا ہے جو حقیقت میں موجب ضمان ہے، یعنی مال کا لینا۔ اس لئے کہ مال کا لینا فی الحقیقت لیے گئے سامان پر ضمان کے وجوب کا سبب ہے۔ جو اس کی عین (ذات) کو واپس کر کے وصول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ مال قائم ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو تو اس کے عوض اور بدل کو وصول کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

علی الید ما اخذت حتی ترده (لینے والے پر لئے گئے مال کی واپسی ضروری ہے)

اور ودیعت رکھوانے اور قرض دینے کا معاملہ ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا دلیل کے بغیر اس دعوے کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس کو حق ہوگا کہ وہ اس سے اسے وصول کرے اور اگر وہ نہ دے تو اس سے لڑے۔ جیسا کہ رشاد نبوی ہے:

قاتل دون مالک (اپنے مال کی حفاظت کیلئے لڑ)

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کا اقرار کیا اس لئے کہ اس نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمان کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں، تو اسے اس کی وصولی کا حق ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے خود دیکھا ہو یا اس کا اقرار سنا ہو اس کو اس کی وصولی میں مدد کرنا چاہیے اس لئے کہ ایسا کرنا ظاہری طور پر ایک حقدار کی حق کی واپسی میں مدد کرنا ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو دیکھا ہو اور نہ اس کے پاس اس نے اقرار کیا ہو البتہ اس کے پاس دو گواہوں نے گواہی دی کہ جو شئ فلاں کے پاس ہے وہ اس نے تیرے باپ سے لی تھی تو جب تک اس کے حق میں عدالتی فیصلہ نہ ہو جائے اس کو لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اقرار کے۔ اور دونوں میں فرق قتل کے تحت بیان ہو چکا ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ایسے احکام جن کی حرمت صرف مردوں کیلئے ہے عورتوں کیلئے نہیں

ایسے احکام کی تین انواع ہیں:

(۱) دیباج اور ریشم کے کپڑے اس سے بنا ہوا کپڑا پہننا، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا تھا۔ آپ نے فرمایا یہ دوؤں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں پر حلال ہیں۔

نیز مروی ہے:

"رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ کو ایک ریشمی حلہ دیا۔ انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ ﷺ آپ نے مجھے حلہ مرحمت فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ خود حلہ عطارد" کے بارے میں فرما چکے ہیں کہ اس لباس کو وہ شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ ہو تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا میں نے تجھے یہ حلہ پہننے کیلئے نہیں دیا، دوسری روایت میں ہے کہ میں نے تجھے اس لئے دیا ہے تاکہ اسے اپنی بعض عورتوں کو پہنا سکے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ مروی نہیں کہ

"ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے اوپر دیباج سے بنی ہوئی قبا تھی"

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی پہلے اجازت تھی بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا جیسے کہ حضرت انس ﷺ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک ریشمی جبہ زیب تن فرمایا جسے اکیدر رومہ نے ہدیۃً آپ کو دیا تھا"

کہا جاتا ہے کہ یہ حکم پہلے تھا اور بعد میں منسوخ ہو گیا۔ حضرت انسؓ نے یہی فرمایا ہے۔ یہ حکم جنگی ایام کے علاوہ ہے، رہا جنگی ایام کا حکم تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جنگی ایام میں اس کا پہننا مکروہ نہیں ہے۔ ان دونوں کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جنگ کے دنوں میں ریشم پہننا ایک مجبوری ہے اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان سے بچنے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور ریشم ان کو روکتا ہے اور دشمن پر رعب ڈالتا ہے، لہذا اس ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل تحریم والی روایت کا "اطلاق" ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں اور اس میں مذکورہ حرمت مطلق ہے کیونکہ اس میں جنگ اور غیر جنگ میں فرق نہیں کیا گیا اور صاحبینؒ نے جس ضرورت کا ذکر کیا ہے وہ ایسے لباس کے پہننے سے پوری ہو سکتی ہے جس کا بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان کو دور کرنا اور دشمن پر رعب بٹھانا اس کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا خالص ریشم کے پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا بلاضرورت اس کی حرمت ساقط نہ ہو گی۔

پھر حرمت کے معاملے میں بڑے اور چھوٹے میں کوئی فرق نہیں ہے، بشرطیکہ وہ مرد ہو اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس حکم کا مدار "مرد" ہونے (رجولیت) پر رکھا ہے، جیسے کہ آپ نے فرمایا ہے" یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام ہیں، تاہم اگر کسی بچے نے ریشم پہنا تو اس کا گناہ اس شخص پر ہو گا جس نے اسے یہ لباس پہنایا ہو اس لئے کہ وہ اہل تحریم میں سے نہیں ہے، جیسا کہ اگر اسے کسی نے شراب پلائی اور اس نے پی لی تو اس کا گناہ شراب پلانے والے پر ہو گا نہ کہ اس پر تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام کا تمام ریشم ہو، یعنی اسی سے بنا ہوا ہو اور اگر اس کا بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو تو بالاجماع جنگ میں اس کا پہننا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس میں ہتھیاروں کا نقصان دور کرنے اور دشمن پر رعب جمانے کا پہلو پایا جاتا ہے، البتہ جنگ کے دنوں کے علاوہ ضرورت نہ ہونے کی بنا پر یہ مکروہ ہے۔

اور اگر اس کا "بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو تو اس کا پہننا جنگ اور غیر جنگ دونوں میں مکروہ نہیں ہے۔ یہاں دو نکتے ہیں، ایک یہ کہ کپڑا بانے کی وجہ سے "کپڑا بنتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کپڑا بنائی (نسج) کی وجہ سے کپڑا بنتا ہے اور بنائی (نسج) بانے کی تانے کے ساتھ ترکیب پانے کا نام ہے، تو چونکہ بانا اس کی آخری وصف کی طرح ہے، لہذا حکم اسی کی طرف مضاف ہو گا۔ اس نکتے سے العتابی کپڑوں کے پہننے کا جواز ثابت ہوتا ہے دوسرا نکتہ جو شیخ ابو منصور کا بیان کردہ نکتہ ہے، یہ ہے کہ اگر بانا ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو اور تانا بانے سے چھپ جائے تو وہ حشو

کپڑے کی مانند ہوگا-اس نکتے کا تقاضا یہ ہے کہ العتابی کپڑے کا پہننا جائز ہو اس لئے کہ اس میں اس کا تانا بانے سے چھپا ہوا نہیں ہوتا صحیح پہلا نکتہ ہی ہے- اس لئے کہ اباحت کی روایت ایسے کپڑے میں مطلقاً آتی ہے جس کا تانا ریشم کا اور بانا غیر ریشم کا ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے میں جڑے ہوئے ہوں، لہذا یہاں علی الاطلاق اس کا جواز ہوگا، لہذا اس کے مناسب حال پہلا نکتہ ہی ہے-

اور اگر قبا کے حاشیے کو ریشم کا یا قز کا (ریشمی کو نوں والا) بنا دیا تو ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا- اس لئے کہ وہ ظاہری بنائی کے ساتھ چھپ جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے حصول زینت اور آرائش کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے- کیا وہ نہیں جانتا کہ ایسے کپڑے کے پہننے والے کو "ریشم اور قز پہننے والا" نہیں کہا جاتا-

اور اگر ریشم کو "استر بنا لیا جائے تو تب بھی مکروہ ہے- اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس نے حقیقتاً ریشم کے ساتھ زیب و آرائش اختیار کی ہے-

یہ حکم اس وقت ہے جب کپڑے میں ریشم کی کوئی مقدار زیادہ ہو اور اگر کم ہو، جیسے کپڑوں پر علامتی کڑھائی اور بالائی سرے چار انگلیوں کے مساوی یا اس سے کم ریشمی ہوں تو مکروہ نہ ہوگا- اسی طرح اگر اس کا تجارتی نشان (Trade Mark) سونے کے ساتھ بنا ہوا ہو تو تب بھی مکروہ نہ ہوگا- اس لئے کہ یہ نشانات تابع ہیں اور اصل اعتبار متبوع کا ہوتا ہے- تابع کا نہیں، کیا تو نہیں جانتا کہ ایسے لباس کے پہننے والے کو ریشم اور سونا پہننے والے نہیں کہا جاتا- اسی طرح یہ عادت بھی چلی آتی ہے کہ اسی مقدار میں لوگ عماموں پر علامتی نشانات بنواتے اور ایسے نشانات والے کپڑے پہنتے ہیں- اور اس کی کسی نے مخالفت نہیں کی، لہذا یہ گویا اجماع ہوگا-

اسی طرح اگر کسی کپڑے یا ٹوپی کے کناروں پر ریشم ہو تو اس کا پہننا مکروہ نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ چار انگلی یا اس سے کم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک پوستین (فروہ) پہنی جس کے کناروں پر ریشم تھا-

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ٹوپی میں اس کی گنجائش نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار چار انگلیوں سے کم ہو- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی اجازت اس صورت میں دی ہے جب ریشم کپڑے کی چوڑائی میں ہو- ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں کہ دیباج اور ابریشم کا تکیہ لگانا مکروہ ہے- اس لئے کہ ایسا کرنا ریشم کو مقصوداً استعمال کرنا ہے محض تابع ہونے کے طریقے پر نہیں، لہذا وہ مکروہ ہوگا- اگرچہ اس کی مقدار کم ہی ہو بخلاف علامتی نشان وغیرہ کے-

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ریشم پہننے کا حکم ہے- رہا اس کا بنا ہوا تکیہ لگانے اور اس پر بیٹھنے اور سونے کا حکم تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے- صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں حرمت کا ذکر مطلقاً آیا ہے- اور اس میں پہننے اور غیر پہننے میں فرق نہیں کیا گیا- نیز زیب و زینت اور اظہار نعمت کا مفہوم جس طرح پہننے میں ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح تکیہ لگانے، اس پر بیٹھنے اور سونے سے بھی ظاہر ہوتا ہے- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ریشم سے چھوٹا تکیہ (مرفقہ) بنایا ہوا تھا نیز مروی ہے:

"حضرت انسؓ ایک مرتبہ ایک دعوت ولیمہ میں آئے اور ایک ایسے تکیے پر بیٹھے جو ریشم سے بنا ہوا تھا اور اس پر پرندوں کی تصویر تھی"

ان کا یہ فعل اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر بیٹھنا جائز ہے، اسی طرح کسی ایسے تکیے پر بھی بیٹھنے کی اجازت ہے جس پر کوئی تصویر بنی ہوئی ہو- اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث میں مذکورہ حرمت سے مراد اس کو پہننے کی حرمت ہے- اس

طرح صحابی کا فعل نبی کریم ﷺ کے قول کا شارح ہے، اس کا مخالف نہیں ہے۔ اور پہننے پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان صورتوں میں اس سے جو زیب و آرائش حاصل ہوتی ہے وہ اس کو پہننے کی نسبت کم تر ہے۔ اس لئے بھی کہ اس میں استعمال شدہ شئی کی اہانت ہے بخلاف اس کو پہننے کے۔

رہی عورت تو اس کیلئے خالص ریشم، دیباج اور قز کا پہننا جائز ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں کیلئے اس کو جائز قرار دیا ہے اور فرمایا ہے "ریشم میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہے"

(۲) مردوں کیلئے سونے کا پہننا بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مردوں کیلئے حرمت میں سونے اور ریشم کو یکجا کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

هذان حرامان علی ذکور امتی (یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں کیلئے حرام ہیں)

لہذا مردوں کیلئے سونے سے زیب و زینت حاصل کرنا جیسے انگوٹھی وغیرہ پہننا بھی مکروہ ہے، البتہ عورت کیلئے یہ حرام نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "یہ میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہیں" اور نعمان بن بشیر سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ایک مرتبہ سونے کی ایک انگوٹھی بنوائی پھر میں رسول اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تجھے کیا ہو گیا ہے کہ تو نے جنت میں داخل ہونے سے قبل جنت والوں کا زیور پہن لیا ہے۔ اس پر میں نے اسے پھینک دیا۔ اور میں نے لوہے کی انگوٹھی بنوالی۔ پھر میں نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا مجھے تم سے بتوں کی بو آرہی ہے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس صورت میں کیا کروں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تو چاندی کی انگوٹھی بنوا لے اور وہ ایک مثقال سے زیادہ وزنی نہ ہو"

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ سونے کا اس طرح استعمال جو باعث زینت ہو مرد کیلئے مکروہ ہے، مگر عورت کیلئے مکروہ نہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور ایسا استعمال جو جسم کیلئے باعث نفع ہو مرد اور عورت دونوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حتی کہ مرد اور عورت کیلئے سونے کے برتنوں میں کھانا پینا، تیل اور خوشبو وغیرہ رکھنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

ان الذی یشرب من آنیة الفضة انما (جو شخص چاندی کے برتن میں پیتا ہے
یجرجر فی بطنه نار جهنم وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے)

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ سونے کی حرمت چاندی کی حرمت سے زیادہ ہے کیا اسے علم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے مردوں کو چاندی کی انگوٹھی پہننے کی اجازت دی ہے، مگر سونے کی قطعاً اجازت نہیں ہے گویا یہ نص جو چاندی کے متعلق ہے دلالۃً سونے کے متعلق بطریق اولیٰ وارد ہوئی ہے، جیسے کہ اف اف کرنے سے والدین کو مارنے اور گالی گلوچ کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح مکمل سونے یا مخلوط سونے سے بنی ہوئی سرمہ دانی سے سرمہ ڈالنا مرد اور عورت دونوں کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا نفع بدن کی طرف لوٹتا ہے، لہذا وہ کھانے پینے کے مشابہ ہے۔

رہا ایسے برتنوں میں جن پر سونے سے طلاکاری کی گئی ہو کھانا اور پینا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی قول امام محمد رحمہ اللہ کا بھی ہے جس کا انہوں نے الموطا میں ذکر کیا ہے۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نص سے سونے کا استعمال حرام ہے۔ اور یہاں مذکورہ برتن کے استعمال میں یہ بات پائی گئی ہے لہذا یہ بات مکروہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سونے کی اتنی مقدار "برتن" کے تابع ہے اور اصل اعتبار "متبوع" کا ہوتا ہے تابع کا نہیں۔ جیسے کہ کپڑا اور جبہ جس کے حاشیے ریشم سے کاڑھے گئے ہوں، کا یہی حکم ہے۔

پھر یہی اختلاف ایسے تخت اور کرسی پر بیٹھنے نیز زین اور لگام کے استعمال کرنے میں بھی ہے جس پر سونے کی طلا کاری کی گئی ہو۔ اسی طرح ایسے کپڑوں کے پہننے میں جس پر سونے سے کڑھائی کی گئی ہو یہی اختلاف ہے۔

رہی سونے سے ملمع کی گئی تلوار اور چھری تو بالاجماع ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح ملمع کیا ہوا کمر بند بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ ہتھیاروں میں اجازت کے متعلق روایات مذکور ہیں۔ اور انگوٹھی کے نگینے کو سنہری کیل کے ساتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ "نگینہ" کے تابع ہے۔ اور اعتبار اصل شئی کا ہوتا ہے، اس کے تابع کا نہیں، جیسے کہ کڑھے ہوئے کپڑے وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

رہا ہلنے والے دانت کو سونے سے باندھنے کا مسئلہ تو الکرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ جائز ہے۔ اس بارے میں انہوں نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا مگر الجامع الصغیر میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور اگر اس نے اس کو چاندی کی تار کے ساتھ باندھا تو بالاجماع مکروہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کی ناک کٹ گئی تو اس نے سونے کی ناک لگوالی تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کی ناک بدبودار ہو جاتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ سونے کی ناک لگوائی جائے، لہذا اس میں ضرورت ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور مروی ہے کہ

"عرفجہ کی" جنگ کلاب "میں ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک لگوالی، مگر وہ بدبو دینے لگی تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ سونے کی ناک بنوالیں"

اسی حدیث سے امام محمد رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے، جیسا کہ "الجامع" میں مذکور ہے کہ دانت کو سنہری ملمع کرانا جائز ہے نیز اس کیلئے چاندی کی تار کے ساتھ اس کو باندھنا بھی درست ہے۔ تو اسی طرح سونے کی تار کے ساتھ باندھنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ دونوں دھاتیں استعمال کی حرمت میں یکساں ہیں نیز اس لئے بھی کہ وہ دانت کے تابع ہے اور تابع کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے۔ یہ بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول سے موافقت رکھتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل، جیسا کہ الجامع میں مذکور ہے یہ ہے کہ یہاں "حرمت کا ذکر دونوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق، آیا ہے اور کسی حرمت والی شئی کا ارتکاب ماسوائے ضرورت کے جائز نہیں ہے اور یہ ضرورت ادنی شئی یعنی چاندی کے استعمال سے پوری ہو جاتی ہے، لہذا سونے کی حرمت بدستور رہے گی اور یہاں چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں کی حرمت میں فرق ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور اگر اس کا دانت گر جائے تو کسی مرے ہوئے شخص کا دانت پہلے دانت کی جگہ لگالیا جائے تو وہ بالاجماع مکروہ ہے۔ اسی طرح گرے ہوئے دانت کو دوبارہ اپنی جگہ لگانا بھی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن وہ ذبح شدہ بکری کا دانت لے کر اسے اپنے گرے ہوئے دانت کی جگہ لگا سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اپنا دانت لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ دوسرے شخص کا دانت لگانا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا دانت میت کے دانت سے مشابہ نہ کیا جائے۔ اور یہ میرے نزدیک استحسان ہے۔ میرے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے لیکن وہ میری تسلی کے مطابق نہیں ہے، دونوں میں فرق دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ اس کا دانت اسی وقت اس سے الگ ہوا ہے، لیکن یہ احتمال ہے کہ وہ دوسرے لمحے اس سے متصل ہو جائے وہ اس طرح وہ اس کو ملا لے اور خود ہی اس کو باندھ لے جس کی بنا پر سابقہ حالت لوٹ آئے اور کسی علیحدہ شدہ حصے کو جوڑ لینا تاکہ وہ دوبارہ جڑ جائے جائز

ہے۔ جیسا کہ اگر اس کا کوئی ایک جزو کٹ گیا اور اس نے اس جز کو اپنی جگہ دوبارہ لگالیا۔ تو جائز ہے، جب کہ دوسرے کے دانت میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسرے انسان کے الگ شدہ حصے کا استعمال کرنا دوسرے شخص کی اہانت ہے، حالانکہ انسان اپنے تمام اعضا سمیت باعث تعظیم وتکریم ہے اور انسان کے اپنے حصے کو دوبارہ لگالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا دانت اس کے جسم کا حصہ ہے۔ تو جب وہ اس سے الگ ہوجائے تو کل بدن کی طرح اس کو دفن کرنا ضروری ہے۔ اور اس کا لوٹانا اس کو استحقاق کی جہت سے اس کو لوٹانا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔ اور اس سے اس کے اپنے دانت اور کسی دوسرے شخص کے دانت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔

۳۔ مردوں کیلئے چاندی کا استعمال ممنوع ہے

اس لئے کہ جو نص مردوں کو سونے کے استعمال کی حرمت کے بارے میں آئی ہے وہ دلالتاً چاندی کے استعمال کی حرمت سے بھی متعلق ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں جہاں مردوں کیلئے سونے کا استعمال مکروہ ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی مکروہ ہوگا، ماسوائے چاندی کی انگوٹھی کے، بشرطیکہ اسے اس ڈھب سے بنایا جائے جو مردوں کیلئے مناسب ہو اور وہ ایک مثقال وزن سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ ہم اوپر نعمان بن بشیر کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ اسی طرح پٹکا تلوار اور چھری کا پھل چاندی کا بنانا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور جہاں جہاں سونے کا استعمال مکروہ نہیں ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی بطریق اولی مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت سونے کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔

اور اس کے بارے میں جو اختلاف اور اتفاق ہے اس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ سونے اور چاندی کے سوا کسی اور شئی، مثلاً لوہے، تانبے اور پیتل وغیرہ سے انگوٹھی بنانا مردوں اور عورتوں سب کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اہل جہنم کا لباس ہے، جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔

رہے وہ برتن جو سونے اور چاندی کے پانی سے ملمع کئے گئے ہوں جن میں سے کوئی شئی خالص نہ ہو تو ایسے برتنوں میں کھانے اور پینے وغیرہ میں بالاجماع کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح ملمع کی ہوئی لگام، رکاب اور ہتھیار، چارپائی اور چھت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ لمع کوئی شئی نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ یہ خالص سونا نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم بالصواب۔

کتاب البیوع

خریدوفروخت کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

۱- رکن بیع کا بیان
۲- رکن بیع کی شرائط
۳- بیع کی اقسام کا بیان
۴- بیع کی مکروہ اقسام اور اس سے متعلقہ مسائل کا بیان
۵- بیع کا حکم
۶- بیع کے حکم کو رفع (ختم) کرنے والے امور کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل (اول) رکن بیع کا بیان

بیع کا رکن کسی مرغوب شئی کا مرغوب شئی سے تبادلہ ہے اور یہ تبادلہ کبھی تو الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی عمل کے ذریعے سے اگر "تبادلہ اشیاء" قول (گفتگو) کے ذریعے ہو تو فقہاء کے نزدیک اسی کو ایجاب وقبول کہا جاتا ہے۔ ایجاب وقبول پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

اولاً ایجاب وقبول کے الفاظ (صیغہ)
ثانیاً ایجاب وقبول کی کیفیت (صفت)

اولاً: ایجاب وقبول کے الفاظ (صیغہ)

اس کے متعلق ہم اللہ تعالی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایجاب وقبول کبھی تو ماضی (Past) کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی "حال" کے صیغے (Present) کے ساتھ۔

ماضی کے صیغے (Verb) کے ساتھ ایجاب وقبول کی صورت یہ ہے کہ بائع (فروخت کنندہ) کہے کہ "بعت" (میں نے فروخت کیا) اور مشتری (خریدار) کہے "اشتریت" (میں نے خرید لیا) تو اس سے رکن مکمل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ یہ صیغہ اگرچہ ازروئے وضع (Creation) ماضی کیلئے ہے، لیکن اہل لغت و اہل شرع کے عرف وعادت میں اسے حال کا "صیغہ ایجاب" سمجھا گیا ہے۔ اور "عرف" "وضع" پر حکم کا مدار ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر لے لیجیے یا "میں نے یہ شئی اتنی قیمت پر دی" یا یہ شئی اتنی قیمت پر تیرے لئے ہے" یا "میں نے اسے تجھے اتنی قیمت پر دیا" اور خریدار جواباً کہے "میں نے قبول کیا" یا "میں نے اسے لے لیا یا "میں راضی ہوں" یا "میں نے پسند کیا" وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع کا رکن مکمل ہوگیا ہے۔ کیونکہ یہ تمام کلمات بیع "یعنی باہمی تبادلے" کا مفہوم ادا کرتے ہیں۔ اور احکام کا دارومدار معنی پر ہوتا ہے، ظاہری صورت پر نہیں۔

رہا صیغہ حال(Present Verb) تو اس کی صورت یہ ہے کہ "بائع" مشتری سے کہے "میں تجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں "اور وہ اس سے ایجاب کی نیت کرے۔ اس پر مشتری (خریدار) کہے۔میں نے اسے خرید لیا۔ یا مشتری کہے "میں تجھ سے یہ شئ اتنے میں خریدتا ہوں "اور وہ ایجاب کی نیت کرے۔اور بائع کہے "میں نے اسے تیرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دیا،اور مشتری کہے "میں نے اسے خرید لیا "اور دونوں نے ایجاب کی نیت کی تو اس سے رکن مکمل ہوجائے گا اور بیع واقع ہوجائے گی۔ یہاں ہم نے نیت کا اعتبار کیا ہے۔حالانکہ "فعل (مضارع) کا صیغہ (Verb)حال کیلئے ہوتا ہے،اور یہی قول صحیح ہے،اس لئے کہ اسکا غالب استعمال حقیقۃً یا مجازاً مستقبل(Fature) کیلئے ہوتا ہے،لہذا نیت کے ساتھ اس کی تعیین کی ضرورت ہے اور بالاتفاق بیع سوالیہ صیغے کے ساتھ واقع نہیں ہوتی،مثلاً مشتری بائع سے کہے۔ "کیا تو مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہے؟یا" کیا تو نے مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کردی ہے" تو بائع نے کہا ہاں میں نے فروخت کی" تو اس سے بیع نہ ہوگی جب تک کہ مشتری جواباً یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لی" یہی حکم اس صورت میں ہے جب بائع مشتری سے کہے "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے تو اس نے کہا "میں نے خرید لی" تو بیع اس وقت تک درست نہ ہوگی۔جب تک بائع نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا"

پھر کیا مستقبل(Fature) کے صیغہ کے ساتھ بیع ہوجاتی ہے یعنی امر(Order) کے صیغے کے ساتھ اس طرح کہ مشتری بائع سے کہے "اپنا یہ غلام میرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دے "اور بائع کہے "میں نے اسے فروخت کیا" ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ "بیع "اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک مشتری جواباً یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لیا" یہی حکم اس صورت میں ہے جب بائع نے مشتری سے کہا" مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے" تو اس نے کہا میں نے اس کو خرید لیا، تو ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ جب تک بائع یہ نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا "اس وقت تک ہمارے نزدیک اس کی بیع درست نہ ہوگی۔امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع ہوجائے گی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ فی الجملہ یہ صیغہ نصف عقد ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دوسرے سے کہا" مجھ سے تو اپنی بیٹی کا نکاح کردے، تو دوسرا شخص کہے "میں نے اس کا تجھ سے نکاح کردیا" یا اس نے کہا" تو اپنی بیٹی کا مجھ سے عقد کردے تو اس نے کہا "میں نے کردیا" تو اس سے نکاح ہوجائے گا۔ تو جب یہ صیغہ نکاح میں نصف معاملہ ہونے کی اہلیت کا حامل ہوگا تو وہ بیع میں بھی نصف عقد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کا رکن "ایجاب وقبول" ہے۔ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ تو فروخت کردے "یا" خرید لے "دوسرے سے ایجاب وقبول کا مطالبہ کرنا ہے اور ایجاب وقبول کا مطالبہ کرنا بذات خود ایجاب وقبول نہیں ہوتا اور چونکہ یہاں ایجاب وقبول کا دو میں سے صرف ایک یعنی نصف حصہ پایا گیا ہے،لہذا اس سے رکن مکمل نہ ہوگا اسی لئے سوالیہ (استفہامیہ) جملے کے ساتھ بیع کا انعقاد نہیں ہوتا۔اس لئے کہ استفہامیہ جملہ ایجاب وقبول کے سوال پر مشتمل ہوتا ہے،لہذا وہ نہ ایجاب ہے اور نہ قبول۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔اور نکاح میں بھی قیاس کا تقاضا یہی تھا،لیکن ہم نے وہاں ایک خصوصی نص کی بنا پر استحسان پر عمل کیا ہے اور یہ وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے۔کہ

"حضرت بلالؓ نے ایک انصاری کے گھر نکاح کا پیغام بھیجا تو انہوں نے ان کو رشتہ دینے سے انکار کردیا۔ انہوں نے فرمایا۔اگر رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم نہ دیا ہوتا کہ میں تم کو پیغام نکاح دوں تو میں ایسا کبھی نہ کرتا۔ پس انہوں نے جواباً کہا "تو مالک ہے"

اس روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ اس کے بعد حضرت بلالؓ نے قبلت (میں نے قبول کیا) کہا ہو۔ تو ہم نے وہاں قیاس کو اس نص (روایت) کی بنا پر چھوڑ دیا ہے۔ مگر بیع میں کوئی نص نہیں ہے،لہذا قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا

نیز اس لئے بھی یہ صیغہ در حقیقت بھاؤ تاؤ(مساۃ)والا ہے لہذا حقیقتاً یہ ایجاب وقبول نہیں ہے بلکہ وہ تو ایجاب وقبول کا مطالبہ کرنا ہے۔اور ایجاب وقبول کیلئے کوئی ایسا لفظ(صیغہ)ضروری ہے جو ان دونوں پر دلالت کرتا ہو جبکہ باب نکاح میں اس صیغے کو بھاؤ تاؤ(مساۃ) پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔اس لئے کہ عام طور پر نکاح میں بھاؤ تاؤ نہیں کیا جاتا،لہذا وہاں اسے ایجاب وقبول پر محمول کیا جائے گا۔جبکہ وہاں ضرورت کا بھی یہی تقاضا ہے کہ کہنے والے کا یہ قول "میرا اپنی بیٹی سے نکاح کردے" نصف عقد ہو اس لئے کہ اگر اس کو نصف عقد نہ قرار دیا جائے تو اس سے ولی (سرپرست) کو نقصان ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے وہ اس کے کہنے سے اس کا اس سے نکاح کردے مگر وہ اس کو قبول نہ کرے جس سے اسے عار لاحق ہو،لہذا ولی کو ضرر (نقصان) سے بچانے کیلئے اسے نصف عقد قرار دیا جائے گا اور یہ بات بیع میں معدوم ہے۔جس کی بنا پر یہاں یہ جملہ بطور سوالیہ باقی رہے گا۔جس سے رکن مکمل نہ ہوگا۔جب تک دوسرا نصف حصہ نہ پایا جائے۔

ثانیاً:ایجاب وقبول کی کیفیت(وصف)

رہی ایجاب وقبول کی وصف (کیفیت) تو وہ اس طرح ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر عقد کو لازم "نہیں کرتا (یا یوں کہہ لیجیے کہ) اس کے دو حصوں میں سے کوئی ایک حصہ دوسرے حصے کے پائے جانے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا حتی کہ اگر فریقین میں سے کسی ایک کی طرف سے دونوں حصوں میں سے ایک (نصف) حصہ پایا گیا تو دوسرے فریق کو خیار قبول "(قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار) ہوگا اور دوسرے شخص کو اس کی بات قبول کرنے سے قبل اپنی بات سے رجوع کا حق ہوگا،جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

البیعان بالخیار مالم یفترقاعن بیعهما (خرید وفروخت کے فریقین کو ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل اس سے رجوع کا حق ہوتا ہے)

اوران دونوں کے الگ ہونے سے قبل انہیں جو (خیار) حاصل ہے وہ خیار قبول اور خیار رجوع کہلاتا ہے۔نیز اس لئے بھی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک نصف حصہ دوسرے کے پائے جانے سے قبل لازم ہو جائے تو دوسرا فریق اس کے اس نصف حصہ کے قبول کرنے پر مجبور ہوگا،جو جائز نہیں ہے۔

(۲) بیع بالتعاطی (تبادلۂ اشیاء)

رہا عملی طور پر اشیاء کا تبادلہ جسے "بیع بالمعاوضہ" اور "بیع المراوضہ" کہا جاتا ہے۔یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک "بیع بالتعاطی" جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ شریعت میں بیع ایجاب وقبول کا نام ہے جبکہ ایک دوسرے کو اپنی اشیاء دینا عرف شریعت میں بیع نہیں کہلاتا۔القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بیع بالتعاطی چھوٹی موٹی اشیاء (خسیسہ) میں تو جائز ہے،مگر بیش قیمت (نفیس) اشیاء میں جائز نہیں ہے۔جبکہ الاصل کی روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور یہی قول صحیح ہے۔اس لئے کہ لغوی اور شرعی طور پر بیع اشیاء کے تبادلے کا نام ہے اور یہ "ایک مرغوب شئی کا دوسرے مرغوب شئی سے تبادلہ ہے۔اور اس مبادلے کی حقیقی صورت "تعاطی" (ایک دوسرے کو اپنی شئی دینا) ہی ہے اور بیع وشراء کے الفاظ تو اس کی دلیل ہیں اور اس کی دلیل ارشاد باری تعالی ہے:

اِلاَّ اَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُم(۱) (مگر یہ تجارت میں تمہاری باہمی رضامندی سے)

۱۔ النساء (۴:۳۸)

اور تجارت کسی شئی کو دوسرے کیلئے کسی معاوضے کے بدلے دینے سے عبارت ہے اور یہی "تعاطی" کی تشریح ہے۔اور اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

أولئیکَ الذینَ اشتَرَوُالضَلاَلَۃَ بالھُدَای فَمَارَبِحَت تِجَارَتُہُم وَمَاکَانُوامُھتَدِینَ(۱) (یہی لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو بدلے ہدایت کے۔پس نہیں نفع مند ہوئی ان کی تجارت اور نہیں ہوئے وہ ہدایت یافتہ۔)

کہ یہاں اللہ تعالی نے تجارت کا لفظ ایسی تجارت کیلئے استعال کیا ہے۔جس میں اس مقصد کیلئے کوئی قول نہیں پایا جاتا، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

انَ اللہَ اشتَرَای منَ المُوٴمِنِینَ أنفُسَہُم وَاموَالَھُم بِأنَ لَھُم الجَنَۃ(۲) (بلاشبہ اللہ تعالی نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں)

کہ یہاں اللہ تعالی نے اللہ کی راہ میں جہاد کو جنت کا بدل ٹھہراتے ہوئے اس کیلئے اشتراء اور بیع کا لفظ استعمال فرمایا، جیسا کہ آخر میں فرمایا:

فَاستَبشِرُوا بِبَیعِکُمُ الذی بَایَعتُم بِہ(۲) (پس تم خوش ہو جاؤ۔اس بیع کی بنا پر جو تم نے اس سے کی)

اگرچہ یہاں لفظ بیع نہیں پایا گیا پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ مبادلے کا حقیقی مفہوم تعاطی یعنی اشیاء کا باہمی لین دین ہے اور یہ بات کم قیمت اور بیش قیمت دونوں طرح کی اشیاء میں پائی جاتی ہے،لہذا ان تمام صورتوں میں "تعاطی" بھی بیع ہو گی اور اسی پر بیع جائز ہو گی۔

فصل (دوم) رکن کی شرائط

رکن کی شرائط کو اس وقت تک جاننا ممکن نہیں جب تک بیع کی اقسام کو نہ جان لیا جائے اس لئے کہ بعض شرائط تو بیع کی تمام اقسام کو حاوی ہیں اور بعض شرائط بعض اقسام تک محدود ہیں۔

(۱) تقسیم اول: بیع کو پہلی تقسیم میں دو اقسام میں منقسم کیا جاتا ہے۔ایک تقسیم بدل کی طرف اور دوسری حکم کی طرف لوٹتی ہے۔

جو تقسیم اس کے بدل (معاوضہ) کی طرف لوٹتی ہے اس کی مزید دو اقسام ہیں ان میں سے ایک دونوں طرف کے معاوضوں کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری ان میں سے ایک یعنی قیمت کی طرف راجع ہے۔

(الف) پھر پہلی قسم یعنی جو دونوں طرف کے معاوضوں پر مشتمل ہے، چار اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع عین بالعین (عین شئی کی عین شئی کے ساتھ بیع)

(۲) بیع السلع بالسلع (سامان کی سامان کے ساتھ بیع) اسے بیع مقایضہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) بیع العین بالدین (عین کی قرض کے بدلے بیع)

(۴) بیع السلع بالاثمان المطلقہ (مطلق زر ثمن کے بدلے سامان کی فروخت) یہاں زر ثمن سے مراد درہم و دینار اور ان کی کھرے اور کم قیمت سکوں، کسی کے ذمہ کیلی (ماپ کردی جانے والی) یا وزنی موصوف یا عددی متقارب

۱۔ البقرہ (۲:۱۶)

۲۔ التوبہ (۹:۱۱۱)

ایک دوسرے سے ملتی جلتی، مگر گنتی کے ساتھ فروخت ہونے والی) اشیاء کے عوض فروخت ہے

(۵) بیع الدین بالعین: یعنی قرض کی کسی عین (شئی) کے بدلے بیع ہے۔ جو بیع سلم اور بیع الدین بالدین (ادھار کے بدلے ادھار پر بیع) اور زر ثمن (قیمت) کی بیع مطلق زر ثمن کے عوض بیع ہے جسے بیع صرف کیا جاتا ہے۔

رہی وہ بیع جو دونوں اشیاء میں سے ایک یعنی بدل (معاوضے) کی طرف لوٹتی ہے تو وہ بدل (قیمت) کے حق میں پانچ اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع المسامه: (بھاؤ تاؤ والی بیع) یہ مبیع کی اس قیمت پر فروخت ہے جس پر دونوں فریق متفق ہوجائیں۔

(۲) بیع مرابحه: جو سابقہ قیمت پر منافع کے ساتھ مبیع کی فروخت کا نام ہے اور (۳) بیع تولیہ، جو نفع و نقصان کے بغیر سابق قیمت پر مبیع کے تبادلے سے عبارت ہے

(۴) بیع اشتراک: یعنی بیع تولیہ لیکن مبیع کے کچھ حصہ کی۔ کچھ زر ثمن کے بدلے فروخت

(۵) بیع الوضعیه: جو سابق قیمت پر نقصان کے ساتھ "بیع" کی بیع ہے۔

(ب) قسم دوم: اس بیع کی وہ قسم جو اس کے حکم، کی طرف راجع ہے تو ہم اس کا "بیع کے حکم میں" ذکر کریں گے، انشاءاللہ تعالیٰ۔

(۳) شرائط بیع

جب آپ نے بیع کی اقسام کو جان لیا تو اب ہم اس کی شرائط کا ذکر کرنا چاہیں گے۔ ان شرائط کی آگے کئی انواع ہیں۔ ان میں سے کچھ شرائط تو "انعقاد بیع" کی ہیں اور (۳) کچھ اس کے نفاذ کی ہیں، یعنی ایسی شرائط جن کے بغیر بیع کا حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان کے بغیر اس کا تصرف (وقوع) ہوجاتا ہے۔ اور (۳) ان میں سے کچھ اس کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، جس سے مراد ایسی شرائط ہیں جن کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتی، اگرچہ ان کے بغیر وہ منعقد اور نافذ ہوجاتی ہے۔

(الف) شرائط انعقاد

انعقاد بیع کی شرائط میں سے بعض کا عاقد (عقد بیع کرنے والے) سے تعلق ہوتا ہے، بعض کا نفس عقد سے، اور بعض کا عقد کے محل (جگہ) سے اور بعض کا معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) سے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عقد کرنے والوں (بائع اور مشتری) سے متعلقہ شرائط

بائع اور مشتری سے تعلق رکھنے والی شرائط دو ہیں (۱) یہ کہ وہ عاقل (سمجھ دار) ہو، لہذا کسی دیوانے اور بے سمجھ بچے کی بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تصرف کرنے والے کی اہلیت تصرف کے منعقد ہونے کی شرط ہے، اور سمجھ بوجھ کے بغیر اس کی اہلیت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی۔ رہا دونوں کا بالغ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک بیع کے منعقد ہونے کی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر "سمجھ دار بچے" نے اپنا کوئی مال فروخت کیا تو اس کی بیع ہمارے نزدیک منعقد ہوجائے گی اور اس وقت اس کے ولی کی اجازت پر اور بلوغ کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک بچے کی بیع سرے سے ہی منعقد نہیں ہوتی۔

اسی طرح فی الجملہ یہ اس کے انعقاد کی بھی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی اور شخص کو خرید و فروخت کا کام

سونپ دیا (وکیل بنادیا) تو اس کا تصرف درست ہوگا، یہ کتاب الماذون کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح اس کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، نہ بیع کے انعقاد کیلئے اور نہ اس کے نفاذ کیلئے۔ حتی کہ اجازت یافتہ غلام (العبدالماذون) کی بالاجماع بیع درست ہوجاتی ہے اور اسی طرح خرید فروخت سے روکے گئے غلام (عبدالمحجور) کی بیع اگر وہ اپنے آقا کا مال فروخت کرے منعقد ہوجاتی ہے، تاہم ہمارے نزدیک اس کے آقا کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔

اسی طرح بائع کیلئے اس شئی کا مالک یا مالک کا سرپرست (Guardian) ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ وہ تو اس کے نفاذ کی شرط ہے، حتی کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع مالک کی مرضی پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، حتی کہ ان کے ہاں ایسی بالکل نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔

علی ہذاالقیاس بائع کا مسلمان ہونا بھی بالاجماع بیع کے انعقاد اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی کافر کی خرید وفروخت بھی درست ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خریدار کا مسلمان ہونا شرط ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان غلام یا "مصحف قرآنی" کی خریداری کررہا ہو حتی کہ کسی کافر کا ان اشیاء کو خریدنا جائز نہ ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کسی کافر کی طرف سے کسی مسلمان غلام کے حصول ملکیت کی اجازت دینے میں مسلمان کی ذلت وتوہین ہے، جو جائز نہیں ہے۔ اسی لئے تمہارے نزدیک ایسے کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ ہماری دلیل بیع کے متعلق عام روایات اور نصوص ہیں۔ جن میں مسلمان غلام کی خریداری میں مسلمان اور کافر میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ نصوص اپنے عموم پر محمول رہیں گی، ماسوا اس کے کہ کسی حکم کو "دلیل کی بنا پر خاص کر لیا جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ خریداری سے اس کیلئے مسلمان (غلام) کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کافر کسی مسلمان (غلام) کی ملکیت رکھنے کا اہل ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ کافر اپنے باپ سے "مسلمان غلام" کا وارث ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی ملکیت میں کوئی کافر غلام ہو اور وہ مسلمان ہوجائے تو اس سے اس پر اس کی ملکیت بحال رہتی ہے۔ اور وہ فی الحقیقت ایک نئی (ابتدا) ملکیت ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک "عرض" (غیر دائمی شئی) ہے۔ جس کو بقاء نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام پر ملکیت رکھنے کا اہل ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں مسلمان کی توہین ہے تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ ملکیت میں مسلمان کی کسی توہین کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس ملکیت کا خدمت لینے، مسلمان باندی سے مجامعت کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں اظہار نہیں ہوتا۔ اس کے بجائے ملکیت کا اظہار تو صرف ان صورتوں میں ہوتا ہے جن میں مسلمان کی کوئی تذلیل نہیں، مثلاً اس کو آزاد کرنے، اس کو مدبر بنانے، اس کو مکاتب کرنے اور اس کو فروخت کرنے وغیرہ میں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کرنا اس میں موجود ذلت کو دور کرنے کیلئے نہیں، بلکہ ایسے فعل کے احتمال کی بنا پر ہے جو غلام کے اسلام کے بعد کافر کے حق میں جائز نہیں رہا ہے۔ اس لئے کہ ایک مسلمان اور ایک کافر میں (فطری طور پر) عداوت ہوتی ہے۔ پھر جب کسی ذمی کا مسلمان غلام کو خریدنا درست ہوا تو اس کا اسے آزاد کرنا، اس کو مدبر بنانا ہے، اس کو ام ولد بنانا اور اس کو مکاتب بنانا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان تمام افعال کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے تاہم اگر اس نے اس کو مدبر بنادیا تو غلام اپنی قیمت ادا کرنے کیلئے کمائی کریگا۔ اس لئے اس کے اس کی ملکیت میں برقرار رہنے کا کوئی امکان نہیں اور "بیع کے ذریعے اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں، کیونکہ وہ "مدبر" کی بیع ہوگی جو جائز نہیں ہوتی، لہذا اس کا یہ کے ساتھ قیمت ادا کرنے کی صورت متعین ہوگئی۔

اسی طرح اگر وہ باندی ہو اور اس نے اسے اپنی ام ولد بنادیا تو وہ اپنی قیمت کیلئے کام کرے گی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور ذمی کو مسلمان باندی سے مجامعت کرنے پر شدید طور پر مارا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کیلئے حرام ہے تو وہ

تعزیر کا مستحق ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا تو اس پر اعتراض نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا اس پر سے قبضہ ختم ہوچکا ہے۔ پھر اگر وہ قیمت ادا کرنے سے قاصر ہوجائے اور اس کو غلامی پر لوٹادیا جائے تو اس کے مالک کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا، یہی حکم ایسے ذمی کا بھی ہے جو غلام کے کسی حصے (شقص) کا مالک ہوجائے کہ اس کے کچھ حصے میں اس کی ملکیت کا حکم وہی ہوگا جو کل حصے میں اس کی ملکیت کا ہے۔

اور اگر اس (غلام) کو کسی مسلمان نے کسی کافر سے فاسد بیع کے ساتھ خریدا تو اسے اس کی واپسی پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ شرعاً فساد کو ختم کرنا ضروری ہے۔ بعدازاں کافر کو اس کی صحیح فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اسی طرح بائع اور مشتری کا بولنے والا ہونا "بیع وشراء" کے انعقاد، اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی "گونگے" کی بیع وشراء بھی درست ہوگی، بشرطیکہ اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو اس لئے کہ جب اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو، تو اس کا اشارہ اس کی عبارت کے قائم مقام ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا گونگا پن اصلی ہو۔ اس طرح کہ وہ پیدائشی گونگا ہو، لیکن اگر وہ عارضی گونگا ہو اس طرح کہ اس پر "گونگا پن" بعد میں طاری ہوا ہے تو اس صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ تاوقتیکہ اس کا گونگا پن مستقل نہ ہوجائے۔ اور اس کے بولنے سے مایوسی نہ ہوجائے۔ اس صورت میں اس کا اشارہ قابل فہم ہو تو اس کا حکم "اصلی گونگے" کے ساتھ ملحق ہوجائے گا۔

(۲) تعداد

دوسری شرط تعداد کی ہے، لہذا ایک ہی شخص کا بیع میں دونوں طرف سے عقد کرنا درست نہ ہوگا، سوائے والد کے جو اپنے چھوٹے بیٹے کا مال اس کی اصلی قیمت پر فروخت کرے۔ یا اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں، یا اس نے بچے کا مال خود اپنے لئے مذکورہ شرائط کے ساتھ خریدا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جو استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ بیع میں حقوق عقد کرنے والے (عاقد) سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور بیع کے متضاد حقوق باہم متضاد (Opposite) ہیں، مثلاً ایک طرف سے سپرداری، دوسری طرف سے قبضہ کرنا اور مطالبہ کرنا اور ایک ہی شخص کے ہونے کی صورت میں ایک ہی وقت میں اس کا سپرد کرنے والا اور قبضہ کرنے والا، مطالبہ کرنے والا اور مطالبہ کیا جانے والا ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے۔ اسی لئے بیع کے باب میں ایک ہی شخص کا دونوں طرف سے وکیل ہونا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کا مشکل ہونا بیان کیا۔ البتہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے قاصد (رسول) ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ قاصد (رسول) کو کسی قسم کے حقوق لازم حاصل نہیں ہوتے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔ یہی حکم اس قاضی کا ہے جو دونوں طرف سے عقد کا ذمہ دار (متولی) ہو، اس لئے کہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ اس بارے میں بمنزلہ رسول (پیغام رساں) کے ہوگا۔ اسی طرح نکاح میں "وکیل" کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہاں اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ محض "سفیر" اور قاصد (پیغام رساں) کی طرح ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے کہ **ولاتقربوا مال الیتیم الابالتی ھی احسن** (۱) (اور تم یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ۔ مگر اس طریقے پر جو احسن ہو)

۱۔ الانعام (۶:۱۵۳)

جس کی بنا پر باپ کو اس کا حق ہوگا، اسی طرح مثلی قیمت اور اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرلیتے ہوں، خرید وفروخت کرنا درست ہے۔ پھر بیع وشراء کرنا کبھی کبھار تو قرینہ حال کی بنا پر باعث ثواب کام ہوتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ والد اس حالت میں کمال شفقت کی بنا پر یہ کام کرتا ہے۔ لہذا اس طریقے پر بیع وشراء بطریق احسن ثواب کا کام ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے محال ہونا لازم آتا ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا، جیسے گویا بچے نے بالغ ہونے کے بعد خود کسی شئی کو فروخت کیا، یا بذات خود خریداری کی، لہذا حکما عقد کرنے والے ایک سے زیادہ ہونگے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔

وصی کی بیع کا حکم

رہا وصی (Nominee) تو اگر اس نے اپنا مال بچے کو فروخت کیا یا اس نے بچے کا مال اپنے لئے خریدا، تو اگر تو اس میں (بچے کیلئے) نفع نہ ہو تو بالاجماع جائز نہ ہوگا اور اگر اس میں بچے کیلئے نفع ہو تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قیاس باپ اور وصی دونوں کے حق میں جواز کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کا مشکل ہونا (استحالہ) بیان کیا، ماسوا اس کے کہ والد کو اولاد پر کمال شفقت کی بنا پر حقیقت میں اسے ایک مگر حکم اور رائے میں متعدد سمجھا گیا ہے اور چونکہ "وصی" شفقت میں باپ کے مساوی نہیں ہوتا، لہذا یہاں حکم اصل قیاس کے مطابق ہی رہے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "وصی" کا تصرف، بشرطیکہ اس میں یتیم کیلئے ظاہری طور پر نفع ہو اس کی طرف سے ایک مالی نیکی ہے، لہذا اسے از روئے نص اس کا اختیار ہوگا۔ رہا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ "شفقت" میں کمی کی بنا پر "وصی" کو باپ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ وصی کی دو مشابہتیں ہیں: ایک باپ کے ساتھ اور دوسری وکیل کے ساتھ۔ وکیل کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ اجنبی ہے اور باپ کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ باپ کا "پسندیدہ شخص" ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس (کی وصایت) پر اس کی بچے کے ساتھ غیر معمولی شفقت کی بنا پر ہی راضی ہوا ہے، لہذا ہم نے نفع ظاہر ہونے کی صورت میں اسے اس کا حق دار سمجھا ہے۔ تاکہ باپ کی مشابہت پر عمل ہوسکے اور نفع کے نہ ہونے کی صورت میں ہم نے اس کیلئے یہ ولایت (حق) ثابت نہیں کی، تاکہ وکیل کی مشابہت پر عمل ہوسکے۔ اس طرح بقدر امکان دونوں مشابہتوں پر عمل ہوجاتا ہے۔

نفس عقد کی شرائط

نفس عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ "قبول" "ایجاب" کے موافق ہو، یعنی خریدار اسی شئی کو ویسے ہی قبول کرے جیسے بائع نے اس کے لئے اس کا ایجاب کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کی مخالفت کی۔ اس طرح کہ اس نے اس کو اس کے ایجاب کے مطابق قبول نہ کیا، بلکہ اس نے کسی ایسے طریقے سے قبول کیا جس طریقے سے اس نے ایجاب نہ کیا تھا یا اس نے اس کے کچھ حصے کو قبول کیا یا اس نے اس کے ایجاب کو تو قبول کیا، مگر اس کے معاوضے کو قبول نہ کیا یا اس کے ایجاب کردہ معاوضے کے کچھ حصے کو قبول کیا تو جب تک از سر نو دوسرے فریق کی جانب سے ایسا ایجاب نہ ہو جو اس قبول کے موافق ہو، بیع منعقد نہ ہوگی۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کسی غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے باندی میں قبول کیا تو بیع درست نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں میں ایجاب کیا، مگر اس نے ان دونوں میں سے

ایک کو قبول کیا۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیئے" مشتری نے کہا "میں نے اس غلام کو قبول کیا" اس نے ایک معین غلام کی طرف اشارہ کیا تو یہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ایک غلام کو قبول کرنا بائع پر صفقہ (عقد بیع) کی تفریق ہے، حالانکہ اگر بائع نے صفقہ (عقد بیع) میں متعدد اشیاء کو یکجا کیا ہو تو مشتری صفقہ (عقد) کی تکمیل سے قبل اس میں تفریق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ عموماً تاجر پیشہ لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ عام طور پر ہلکی شئی کو عمدہ کے ساتھ ملا دیتے ہیں تاکہ عمدہ شئی کے ساتھ ہلکی شئی بھی فروخت ہو جائے۔ اگر مشتری کو اس میں تفریق کا حق حاصل ہو جائے تو مشتری عمدہ شئی کو قبول کرے گا اور ہلکی شئی کو قبول نہ کرے گا۔ جس سے بائع کو نقصان ہوگا، حالانکہ نقصان دور کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس رواج کا مقصد دونوں اشیاء کو یکجا طور پر قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں سے ایک کے قبول کئے جانے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دونوں میں سے کسی ایک شئی کو قبول کرنا اس کے "ایجاب" سے اعراض کرنا ہے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی شخص کا مجلس سے اٹھ جانا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے پورے غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے نصف غلام میں قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کو اس تفریق سے ضرر ہوگا کہ اس سے اس میں شرکت کا عیب لازم آجائے گا، پھر اگر خریدار نے بائع کے ایجاب کا کچھ حصہ قبول کیا تو یہ گویا بائع سے اس شئی کا از سر نو خریدنا ہوگا۔ اگر تو بائع کی طرف سے اسی مجلس میں (دوبارہ) ایجاب اس سے متصل ہو گیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس حصے کی جسے مشتری نے قبول کیا الگ قیمت متعین ہو تو بیع جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دو کر (چالیس اروب کا ایک پیمانہ) بیس درہموں کے بدلے فروخت کر دیئے۔ پھر مشتری نے ایک کر میں بیع کو قبول کر لیا اور بائع نے دوبارہ بیع کا ایجاب کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مثلی شئی ہے اور مثلی شئی میں اجزا کے اعتبار سے قیمت کو بیع پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کو اگر دو کروں کو بیس درہموں کے عوض فروخت کیا جا رہا ہو تو ایک کر کی قیمت دس درہم ہوگی کیونکہ دونوں کروں کے قفزان (پیمانے) ایک جیسے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کیے" پھر مشتری نے دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کر لی اور اس کی قیمت کو واضح کر دیا۔ پھر بائع نے کہا "میں نے اسے فروخت کیا" تو بیع جائز ہوگی، لیکن اگر اس نے قیمت کی وضاحت نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی، اگرچہ بائع نے دوبارہ از سر نو ایجاب کر دیا ہو، بخلاف کروں اور دیگر تمام مثلی اشیاء کے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مثلی اشیاء میں قیمت "مبیع" پر اجزاء کے اعتبار سے تقسیم ہو جاتی ہے، لہذا وہاں ایک حصے کی قیمت معلوم و متعارف ہوتی ہے۔ اور غیر مثلی اشیاء کی قیمت اس کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کے اجزاء کے مابین مماثلت موجود نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی قیمت اس کے اجزاء پر قابل تقسیم نہ ہو تو قیمت کا ہر ایک حصہ بدستور مجہول رہے گا۔ اور قیمت کی جہالت بیع کے درست ہونے سے مانع ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بائع نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے ایک ہزار درہم پر یہ دو غلام فروخت کئے، لیکن اگر اس نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دو غلام ایک ایک ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا پانچ سو درہم کے بدلے فروخت کر دیا۔ پھر خریدار نے دونوں میں سے ایک کو قبول کر لیا تو چونکہ یہاں صفقہ (عقد بیع) میں تفریق لازم نہیں آتی، لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بائع نے خود ہی عقد بیع میں تفریق کر دی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی

الگ الگ قیمت بیان کی اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اس میں اس کیلئے کوئی ضرر (نقصان) نہیں ہے، اور اگر نقصان ہو بھی تو یہ نقصان اس کا پسندیدہ ہے جو شریعت میں "مدفوع" نہیں ہوتا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک ہزار درہموں کے عوض کسی شئی کا ایجاب کیا مگر مشتری نے پانچ سو کے عوض اسے قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ علی ھذا القیاس اگر اس نے ایک خاص جنس کی قیمت (ثمن) کے عوض اس کا ایجاب کیا، مگر اس نے دوسری جنس کی قیمت کے عوض قبول کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، تاوقتیکہ بائع اسی مجلس میں اس پر راضی نہ ہوجائے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر بائع نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا "میں نے تم دونوں کو یہ غلام یا یہ دونوں غلام فروخت کئے" پھر ان میں سے ایک نے اس بیع کو قبول کرلیا، مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے دونوں غلاموں یا ایک غلام میں دونوں کی طرف سے اکٹھے ہی بیع کا ایجاب کیا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک کا جواب "ایجاب" کے قابل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا "میں نے تم دونوں سے غلام اتنی قیمت پر خریدا" پھر دونوں میں سے ایک نے اس کی بات کو قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

فصل: عقد والی جگہ کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا مکان عقد عقد والی (جگہ) سے تعلق ہے تو اس (جگہ) کی ایک ہی شرط ہے اور وہ مجلس کا ایک ہونا ہے (اتحاد المجلس)، یعنی یہ کہ ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہو پھر اگر وہ مجلس مختلف ہوجائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، لہذا اگر دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا، مگر دوسرا شخص اس کو قبول کرنے سے قبل مجلس سے اٹھ گیا یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہوگیا تو اس سے اختلاف مجلس لازم آئے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں قیاس یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے کوئی (نصف) حصہ بھی دوسرے سے مجلس سے متاخر نہ ہو۔ اس لئے کہ جب ان دونوں حصوں میں سے ایک حصہ وجود میں آیا تو دوسرا معدوم ہوگیا ہے۔ تو جب دوسرا نصف حصہ اس وقت وجود میں آیا ہے جب پہلا حصہ معدوم ہوگیا ہے، تو رکن مکمل نہ ہوگا، تاہم اس کا حقیقی اعتبار بیع کا دروازہ بند کردے گا۔ جس کی بنا پر دونوں حصوں میں سے ہر ایک حصہ حکمی طور پر موقوف ہے گا اور مجلس دونوں حصوں کی، بوجہ ضرورت متفرق ہونے کے باجود "جامع" ہوگی۔ اور مجلس کے ایک ہونے کی صورت میں یہ ضرورت پوری ہوجاتی ہے۔ تو اگر مجلس مختلف ہوگئی تو اس کا حکم موقوف نہ رہے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجلس کے ساتھ فوری ایجاب کا ہونا بھی شرط ہے اور اس کے بغیر رکن مکمل نہ ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے ایک حصہ دوسرے سے متاخر نہ ہوتا، لیکن یہ تاخیر ضرورت کی بنا پر ہے اور یہ ضرورت فوری ایجاب کی صورت میں پوری ہوجاتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "یہاں فوری ایجاب کو چھوڑدینا ایک ضرورت ہے" اس لئے کہ پیش کش قبول کرنے والے کو غور و تامل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر حکم فوری ایجاب پر منحصر ہو تو غور و تامل ممکن نہ رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر انہوں نے چلتے ہوئے یا دو سواریوں پر سواری کی حالت میں ایک ہی سواری اور ایک ہی کجاوے میں سواری کی حالت میں سودا کیا تو اگر ان دونوں کے درمیان بلا توقف ایجاب و قبول ہوگیا، تو

فبہااور اگر کوئی وقفہ ہو گیا یا دوسری جانب سے سکوت یا خاموشی رہی خواہ کم ہی ہو تو بیع منعقد نہ ہو گی۔اس لئے کہ خود اس کے چلنے یا سواری کے چلنے کی بنا پر، خواہ یہ چلنا کم ہی ہو، مجلس بدل گئی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے پیدل چلتے ہوئے یا کسی سواری پر سواری کی حالت میں، جب وہ اس پر نماز ادا نہ کر رہا ہو کوئی سجدے والی آیت کئی بار پڑھی تو اسے ہر بار آیت سجدہ پڑھنے پر الگ الگ سجدہ کرنا واجب ہو گا۔یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین پر چلتے ہوئے یا سواری پر سواری کی حالت میں جبکہ وہ نماز ادا نہ کر رہا ہو، اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس کی بیوی بھی پیدل یا سواری کی حالت میں چل رہی ہو پھر اس میں وقفہ ہو گیا، تو مجلس بدل جانے کی بنا پر اس کا اختیار (خیار) باطل ہو جائے گا۔اور اگر اس نے خاوند کے اختیار دینے کے ساتھ متصل ہی اپنے آپ کو اختیار کر لیا تو اس کا اختیار کرنا درست ہو گا، اس لئے کہ اس صورت میں مجلس نہیں بدلی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

اور اگر ان دونوں نے باہم خرید وفروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کھڑے ہوں تو مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر بیع منعقد ہو جائے گی۔اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے اس وقت جب وہ دونوں کھڑے ہوں ایجاب کیا تو دوسرا قبول کرنے سے قبل تھوڑا سا چلا۔ یا وہ دونوں ہی چلے پھر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہو گی۔اس لئے کہ جب وہ چلا یا وہ دونوں چلے تو چونکہ اس کے قبول کرنے سے قبل دونوں کی مجلس بدل گئی ہے جس کی بنا پر رکن کے دونوں حصے ایک ہی مجلس میں جمع نہیں ہوئے، لہذا بیع درست نہ ہو گی۔ اور اگر وہ دونوں کھڑے تھے اور اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا پھر خاوند چل دیا جب کہ عورت کھڑی رہی تو "خیار" حسب سابق رہے گا۔اور اگر وہ عورت چل دی، مگر خاوند اسی جگہ کھڑا رہا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ گویا اعتبار عورت کی مجلس کا ہوتا ہے، خاوند کی مجلس کا نہیں۔جبکہ "بیع" میں دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوتا ہے۔اس لئے کہ خاوند کی طرف سے اختیار دینا ایک لزوم رکھنے والا امر ہے کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتا، لہذا اس کے اعراض کی بنا پر عورت کا یہ حق باطل نہ ہو گا۔اور بیع میں دونوں میں سے کسی ایک نصف حصے کا ہونا دوسرے کیلئے اس کی قبولیت کو لازم نہیں کرتا تو اس کے اعراض سے اس کے باطل ہونے کا احتمال ہو گا اور اگر ان دونوں نے باہم خرید وفروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کشتی میں تھے تو بیع ہو جائے گی۔ خواہ وہ کشتی کھڑی ہو یا رواں ہو اور خواہ دونوں حصے ایک دوسرے سے متصل ادا ہوئے ہوں یا ایک دوسرے سے علیحدہ، بخلاف زمین پر چلنے، یا جانور پر سواری کرنے کے۔اس لئے کہ کشتی کا چلنا پانی کے چلنے سے ہوتا ہے بذات خود اس کے چلنے سے نہیں، کیا تجھے علم نہیں کہ کشتی میں سواری کرنے والا اس کو روکنے کی طاقت نہیں رکھتا، لہذا اس کا چلنا اس کے سوار کی طرف منسوب نہ ہو گا، جس کی بنا پر مجلس مختلف نہ ہو گی۔اور کشتی گھر کے مشابہ ہو گی، بخلاف پیدل چلنے اور جانور پر سوار ہونے کی حالت کے۔اس لیے کہ چلنے سے مجلس کا بدلنا تو ظاہر ہے۔اس لئے کہ یہ چلنا اس کا اپنا فعل ہے اور اسی طرح جانور کا چلنا سوار کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کو چلائے تو وہ چلتا ہے اور اگر اس کو روکے تو وہ رک جاتا ہے، لہذا اس کے چلنے سے مجلس مختلف بدل جائے گی یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کشتی میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، جبکہ وہ رواں دواں ہو تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب الادا ہو گا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو گھر میں کئی بار دہرایا ہو تو تب یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس وقت کشتی چل رہی تھی تو جب تک عورت کی جانب سے اعراض کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس کا خیار باقی رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا اور دوسرا شخص

غائب ہو پھر جب اس کو یہ اطلاع پہنچی تو اس نے اس کو قبول کرلیا، تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ مثلاً اگر اس نے کہا "میں نے اتنی قیمت پر یہ غلام فلاں شخص کو، جو غائب ہے، فروخت کیا" پھر جب اس کو یہ بات پہنچی تو اس نے قبول کرلیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کسی اہل شخص نے قبول کرلیا تو بیع منعقد ہوجائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع میں دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کی طرف سے رکن کا نصف حصہ دوسرے کے "نصف حصہ" پر مجلس تک موقوف رہتا ہے اور بالاجماع دوسرے فریق کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے حصے پر موقوف نہیں رہتا کہ اس کی جانب سے قبولیت کی صلاحیت رکھنے والا موجود ہو یا اس کی طرف سے کوئی سفارت یا کوئی تحریر موجود ہو۔ سفارت اس طرح کہ وہ کسی شخص کے پاس اپنا قاصد بھیج دے اور وہ اس سے کہے "میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کو جو غائب ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" تو اس کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ مجھے فلاں شخص نے تیرے پاس بھیجا ہے اور کہا ہے کہ میں نے اپنا غلام تجھے فروخت کیا، جس پر مشتری نے اس مجلس میں کہا "مجھے قبول ہے" تو بیع منعقد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ قاصد اس کا سفیر اور بھیجنے والے کے کلام کو پہنچانے والا اور مرسل الیہ کو اس کے الفاظ نقل کرنے والا (Messenger) تو گویا وہ بذات خود اس کے سامنے موجود ہے اور اس نے اس کے سامنے اپنی بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے نے اسی مجلس میں اس کو قبول کرلیا رہی تحریر (چٹھی) تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے پاس یہ تحریر لکھ کر بھیجے کہ میں نے اپنے فلاں غلام کو تیرے پاس اتنی قیمت پر فروخت کردیا ہے تو جب اس کے پاس یہ خط پہنچا تو اس نے اسی مجلس میں کہا "میں نے اس کو خرید لیا" تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے غائب شخص کو تحریر کے ذریعے مخاطب کیا ہے۔ تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے گویا وہ بذات خود وہاں موجود ہو اور اس نے "ایجاب" کے ذریعے اس کو مخاطب کیا اور دوسرے نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خط لکھا پھر اس نے اس سے رجوع کرلیا تو اس کا رجوع درست ہوگا۔ اس لئے کہ تحریر آمنے سامنے گفتگو سے بڑھ کر نہیں ہوتی اور اگر وہ اس سے مخاطب ہوتا اور پھر دوسرے کے قبول کرنے سے قبل اس سے رجوع کرلیتا تو اس کا رجوع کرنا درست ہوتا، تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کا رجوع درست ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی قاصد بھیجا پھر اس نے اس سے رجوع کرلیا اس لئے کہ قاصد کے ذریعے اس کو مخاطب کرنا بالمشافہ "مخاطب کرنے" سے بڑھ کر نہیں ہے تو جب اس میں رجوع کا احتمال ہے تو یہاں تو بدرجہ اس کا احتمال ہوگا۔ خواہ قاصد کو اس کے رجوع کا علم ہو یا نہ ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر اس کو بتلائے بغیر اس کو معزول کردیا تو اس کی معزولی درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ "قاصد مرسل الیہ کو اپنے بھیجنے والے کا پیغام پہنچاتا اور اس کو نقل کرتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ محض سفیر اور قاصد ہوتا ہے، لہٰذا قاصد کو اس کا علم ہونا ضروری نہ ہوگا۔ جبکہ وکیل تو اپنے موکل کی طرف سے دیئے گئے اختیارات میں تصرف کرتا ہے، لہٰذا اس کو اپنی معزولی کا علم ہونا شرط ہوگا۔ تاکہ اسے وہ تعزیر سے بچایا جاسکے، جیسا کہ ہم کتاب الوکالۃ میں اس کا ذکر کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)

یہی حکم اجارۃ (اجرت پر دینے) اور کتابت (غلام کو مکاتب بنانے) کا ہے کہ اس کے منعقد ہونے کیلئے مجلس کا ایک ہونا (اتحاد) شرط ہے۔ اور عقد کرنے والے فریق کا نصف عقد دوسرے فریق کے نصف عقد پر موقوف نہ ہوگا اگر دوسرا فریق مجلس سے غیر حاضر ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد "بامعاوضہ عقد" ہے، ماسوا اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے کوئی اہل آدمی اس کو قبول کرے۔ یا اس کی جانب سے کوئی قاصد یا کوئی خط وغیرہ ارسال کرکے اس کی مرضی معلوم کرلی جائے، جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔ بانکاح تو کیا اس میں ایک کا قول دوسرے کے قول پر موقوف رہتا ہے مثلاً اس طرح کہ دونوں میں سے ایک گواہوں کے سامنے کہے "تم گواہ رہو کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے مہر

پر نکاح کرلیا ہے" پھر یہ خبر اس عورت کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا پہلے عورت نے کہا" تم گواہ رہو میں نے فلاں مرد کے ساتھ اتنے حق مہر پر نکاح کرلیا ہے" پھر جب یہ خبر مرد کو پہنچی تو اس نے اس کی قبول کرلیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا ایجاب موقوف نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے اس کو کوئی اہل شخص قبول کرلے، مگر امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایجاب موقوف رہے گا۔ خواہ دوسرے فریق کی جانب سے کوئی اہل شخص قبول کرنے والا نہ بھی ہو۔ یہی حکم فضولی (Third Person) کا بھی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نے کہا" میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کردیا اور اس وقت وہ دونوں موجود نہ ہوں پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس کی اجازت دے دی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک نکاح درست نہ ہوگا، البتہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے ہاں درست ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب النکاح کا ہے اور اگر "بیع میں فضولی (Third Person) نے دونوں کے متعلق ایسے ہی کہا پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو دونوں نے اس کو قبول کرلیا تو بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

رہا خلع میں نصف عقد تو خاوند کی طرف سے نصف عقد بالاجماع عورت کے جواب پر موقوف رہے گا، حتی کہ اگر اس نے کہا" میں نے اپنی فلاں غیر حاضر بیوی سے اتنی قیمت پر خلع کیا پھر جب اس کو یہ خبر پہنچی تو اس نے قبول کرلیا تو خلع جائز ہوگا، البتہ عورت کی جانب سے نصف عقد بالاجماع موقوف نہ رہے گا، حتی کہ اگر اس نے کہا، میں نے اپنے خاوند سے جو مجلس سے غائب ہے اتنی قیمت پر خلع کیا پھر اس کو یہ خبر پہنچی اور اس نے اس کی یہ پیش کش قبول کرلی تو جائز نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خلع خاوند کی جانب سے ایک قسم (یمین) ہے، اس لئے کہ اس کا یہ قول مال قبول کرنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، لہذا یہ قسم (یمین) ہوگا، اسی لئے وہ اس سے رجوع کا اختیار نہیں رکھتا اور اس میں وقت کے ساتھ اضافت (نسبت) اور کسی شرط کے ساتھ اس کو مشروط کرنا بھی درست ہوتا ہے، مثلاً اس طرح کہ اگر خاوند نے کہا" میں نے تجھ سے کل خلع کیا (یا اس نے کہا) اگر فلاں شخص آگیا تو میں نے تجھ سے اتنی قیمت پر خلع کیا" تو جب یہ قسم ٹھہرا تو عورت کی غیر حاضری اس کی درستگی پر اثر انداز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ گھر میں داخل ہونے وغیرہ سے اس کو معلق کرنے کا یہی حکم ہے۔ جبکہ عورت کی جانب سے یہ محض ایک بامعاوضہ عقد ہے۔ اسی لئے اس کی جانب سے اس کو کسی شئی سے معلق کرنا درست نہیں ہوتا، اسی طرح اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اور اسے خاوند کی طرف سے اس کے قبول کئے جانے سے قبل اس سے رجوع کا بھی حق ہوتا ہے۔ پھر جب وہ بامعاوضہ عقد ہوا تو بامعاوضہ عقود میں " نصف عقد " دوسرے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ بیع میں ہے۔ اسی طرح غلام میں بامعاوضہ آزادی آقا کی جانب سے آزادی قبول کئے جانے پر موقوف رہے گی۔ اگر مجلس میں غلام موجود نہ ہو، لیکن غلام کی طرف سے جب اس کا آقا غائب ہو موقوف نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی جانب سے اس کی آزادی کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا ہے اور غلام کی جانب سے یہ محض ایک بامعاوضہ عقد ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کی اجازت پر موقوف نہ رہتا ہو وہاں اس سے رجوع کرنا درست ہوتا ہے۔ اور اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرنا صحیح نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا درست ہوتا ہے۔ جیسے کہ بیع، اجارے اور کتابت (مکاتب) میں یہی حکم ہے۔ اور ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کے جواب پر موقوف رہتا ہو اور اس سے رجوع کرنا صحیح نہ ہوتا ہو تو اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کے ساتھ اس کو مشروط کرنا درست ہوتا ہے، جیسے کہ "خلع" میں خاوند کی جانب سے اور آزادی غلام میں آقا کی جانب سے اس کو مشروط کرنا وغیرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

فصل: معقود علیہ کی شرائط

معقود علیہ (جس پر عقد ہورہا ہے) کی شرائط کی متعدد انواع ہیں:

۱۔ یہ کہ وہ شئی موجود ہو، لہذا کسی معدوم شئی اور ایسی شئی کی بیع جس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہو درست نہیں ہوتی، جیسے کہ "بچے" کے "بچے" کی بیع، مثلاً اس نے کہا "میں نے اس جانور کے بچے کے بچے کو فروخت کردیا، اسی طرح کسی شئی کے حمل" کو فروخت کرنا (وغیرہ)

اس لئے کہ "بچے" کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے اور حمل کی بیع میں اس (حمل) کے معدوم ہونے کا احتمال ہے۔ اسی طرح جانور کے تھن میں دودھ کو فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بھی اس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ تھن کے چڑھ جانے کا احتمال موجود ہے۔ اسی طرح ظاہر ہونے سے قبل پھل اور فصل کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، کہ یہ دونوں اشیاء معدوم ہیں اور اگر ان کے ظاہر ہونے کے بعد ان کو فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اگرچہ ایسا ان میں پختگی کے ظاہر ہونے سے قبل ہو، بشرطیکہ اس کو درخت پر یا کھیت میں اس کے پکنے تک چھوڑنا شرط نہ ہو، ماسوا اس کے کہ بعض مشائخ نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ماسوا اس کے کہ وہ اس حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی طرح نفع اٹھانا ممکن ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ کسی بھی پہلو سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی: ان مشائخ نے نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے:

نهى عن بيع الثمار قبل صلاحها (آنحضور ﷺ نے پھل پکنے سے قبل ان کی فروخت سے منع کیا ہے۔)

نیز اس لئے بھی کہ جب تک اس میں پختگی ظاہر نہ ہو۔ اس وقت تک اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ لہذا وہ مال نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر اس کی بیع جائز نہ ہوگی، مگر یہ قول (ظاہر) روایت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوٰۃ "باب العشر" میں لکھا ہے کہ "اگر اس نے پھل کو اس کے نمودار ہونے کے بعد، شروع ہی میں فروخت کر دیا اور بائع کے حکم سے اس کو چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ پک جائے تو اس صورت میں عشر مشتری پر ہوگا۔ اور اگر نمودار ہونے کے بعد اس کی بیع جائز نہ ہوتی تو مشتری پر عشر واجب نہ ہوتا، اس بیع کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً مؤبرة فثمرته للبائع الا ان يشترطها المبتاع (جس شخص نے نمودار ہونے کے بعد "کھجور" کو فروخت کیا تو اس کا پھل بائع کیلئے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط کر دے)

کہ آنحضرت ﷺ نے شرط کی صورت میں کھجور کا پھل مشتری کیلئے ثابت فرمایا ہے اور اس میں فرق نہیں کیا کہ آیا اس کا پکنا ظاہر ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ "محل بیع" ہے، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے درخت پر موجود پھل کا سودا اس غرض سے کیا ہے کہ وہ کچھ عرصہ بعد اس سے مستفید ہو سکے۔ اگرچہ وہ اس پھل سے فی الوقت مستفید نہیں ہو رہا، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ جیسے کہ ہمارے اصول پر کتے کے، عورت کے مہر، گدھے کے بچے اور دلدلی زمین کی فروخت وغیرہ۔ رہی ممانعت تو وہ "پکنے کے قریب، مگر پکنے سے قبل اس کی فروخت پر محمول ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کھجور کو فروخت کیا جبکہ وہ بسر (گدا) تھی اور اس نے انگور فروخت کئے جبکہ وہ کچے اور ترش (حصرم) تھے۔ ہماری اس تاویل کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حدیث میں فرمایا ہے:

ارأيت ان منع الله الثمرة لم يستحل (تیرا کیا خیال ہے اگر اللہ تعالی پھل کو پیدا ہونے سے روک دے

احدکم مال صاحبه　　　　　　　　　　تو وہ کس کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا)

اور لفظ منع (منع اللہ میں) کا تقاضا یہ ہے کہ سرے سے بیع کا موقع ہی موجود نہ ہو، اس لئے کہ منع کرنا اس کو موجود ہونے سے روکنا ہے۔

اور وہ کھیتی جس کا پھل یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً تربوز، بینگن (وغیرہ) تو جو پھل ظاہر ہوچکا ہے، اس کی بیع تو جائز ہوگی اور جو پھل ظاہر نہیں ہوا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس میں پہلی مرتبہ پھل نمودار ہوجائے تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مجبوری (ضرورت) ہے، کیونکہ اس کا پورا پھل ایک ہی بار ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا کچھ پھل نمودار ہونے کے بعد اگر تمام فصل کی یکبارگی بیع جائز نہ ہو تو اس سے لوگوں کو بڑا حرج ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو پھل اس میں ابھی ظاہر نہیں ہوا وہ معدوم ہے، لہذا وہ فروخت کیے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر یہاں ضرورت اور حرج کا دعوی بھی درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ اس کی اصل کو پھل سمیت فروخت کردے، تو جب پھل آئندہ ظاہر ہوگا، وہ بھی مشتری کی ملکیت ہوگا اور مروی ہے:

ان رسول اللّٰہ نهى عن بيع الحبل وحبل الحبل وروى حبل الحبلة　　　(کہ رسول اللہ ﷺ نے "حمل" اور حمل کے حمل کو اور دوسری روایت کی رو سے حاملہ کے حمل کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے)

اس روایت میں (حبل الحبل اور حبل الحبلة) کے دونوں الفاظ یکساں ہیں اور اس میں صرف "ۃ" برائے تاکید ومبالغہ زائد ہے اور دوسرے روایت میں حبل الحبلة" اور الحبلة" سے مراد "حاملہ" جانور ہے گویا اس روایت میں حاملہ جانور کے بچے کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے اور مروی ہے:

نهى عن بيع اللبن فى الضرع وبيع عسب الفحل　　　(نبی اکرم ﷺ نے تھن میں دودھ اور نر کے مادہ منویہ کے فروخت کرنے سے منع کیا ہے)

اس لیے کہ نر کا عسب (مادہ منویہ) اس کا جفتی کرنا ہے جو عقد کے وقت معدوم ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے "نر" کے جفتی کرانے سے منع فرمایا ہے، تو چونکہ اس ممانعت کو محض "عسب" یعنی جفتی کرانے کی ممانعت پر محمول کرنا تو ممکن نہیں، اس لئے کہ عاریت پر ایسا کرنا جائز ہے، لہذا اسے بیع اور اجارے پر محمول کیا جائے گا۔ البتہ مذکورہ حدیث میں یہ الفاظ محذوف ہوگئے ہیں اور اس کو مضمر (مخفی) رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالی

واسأل القرية(۱)　　　(اور پوچھ بستی یعنی بستی والوں سے)

وغیرہ میں ہے

اور آٹے کو گیہوں میں اور زیتون کے تیل کو زیتون میں اور سرسوں کے تیل کو سرسوں میں اور شیرے کو انگور میں اور گھی کو دودھ میں (سے نکالنے سے قبل) فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ گیہوں اور دوسرے تمام غلہ جات کو ان کی بالیوں (سنابل) میں فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ گیہوں میں آٹے کی اور زیتون میں زیتون کے تیل وغیرہ کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے۔ کیونکہ (فی الوقت) گندم میں آٹا اور زیتون میں تیل موجود نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ گندم تو ایک مرکب شئی کا نام ہے، جبکہ آٹا ایک متفرق شئی ہے، لہذا جب تک گیہوں گیہوں ہے اس وقت تک وہ آٹا نہیں

۱-　یوسف (۱۲:۸۲)

ہے۔ اور جب تک زیتون زیتون ہے اس وقت تک اس کا تیل موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی جو درست نہیں ہے۔ بخلاف گیہوں کو اس کی بالیوں میں فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ "بالی" میں گیہوں موجود ہے۔ کیونکہ گیہوں ایک مرکب شئی کا نام ہے اور بالی میں وہ اسی مرکب صورت میں موجود ہے جس کی بنا پر یہ ایک موجود شئی کی بیع ہوگی۔ حتی کہ اگر اس نے اس کی بالی میں بھوسے کو دانوں کے بغیر فروخت کردیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا بھوسہ تو اس کو کوٹے (یا گاہے) بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا اس سے قبل بھوسہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی۔ جو منعقد نہ ہوگی۔ اور بخلاف چھت میں موجود شہتیر اور دیوار میں لگی ہوئی اینٹ کے اور بخلاف کھدر یا ریشمی تھان سے ایک گز کپڑا فروخت کرنے کے، کہ یہ بیع منعقد ہوجائے گی، حتی کہ اگر اس نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا تو خریدار کو اس کے لینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے جبکہ یہاں بیع سرے سے منعقد نہیں ہوتی، حتی کہ اگر اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا اس کا شیرہ نکال لیا اور خریدار کو سونپ دیا تو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ وہاں اس کا عدم نفاذ اس کے رکن یا عقد کنندہ یا معقود علیہ (زیر فروخت شئی) میں کسی خلل کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس نقصان کی بنا پر ہے جو عقد کنندہ کو اس کو نکالنے اور اس کو کاٹنے کی بنا پر پیش آتا ہے، تو جب اس نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا تو مانع زائل ہوگیا تو بیع نافذ ہوجائے گی جبکہ یہاں تو "معقود علیہ" (زیر فروخت شئی) ہی عقد کے وقت مکمل طور پر معدوم ہے اور اس کے بغیر عقد کے منعقد ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جس کی وجہ سے بنیادی طور پر بیع منعقد ہی نہ ہوگی، لہذا اس کی بنا پر وہ نفاذ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح "تربوز" میں اس کے بیج کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ زیتون کے تیل کی "زیتون" میں فروخت کی طرح ہے، اسی طرح تر (کھجوروں) (۱) میں اس کی گٹھلی کی اور زندہ بکری میں گوشت کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ گوشت تو ذبح کرنے اور جانور کی کھال کھینچنے کے بعد بنتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ ایک معدوم شئی کی بیع ہے، لہذا وہ منعقد نہ ہوگی۔ اسی طرح دنبے کی چکی اس کے کھروں اور اس سر میں موجود چربی کی فروخت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح سرسوں میں اس کے گودے کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس کا گودا تو اس سے تیل نکالنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اس اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ یاقوت اتنی قیمت پر بیچ دیا" پھر دیکھا تو وہ شیشہ تھا یا اس نے کہا "میں نے یہ نگینہ اس شرط پر کہ وہ یاقوت ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر دیکھا تو وہ شیشہ تھا یا اس نے کہا "میں نے تجھے اتنی قیمت پر یہ ہروی کپڑا فروخت کیا" پھر جب دیکھا تو وہ کپڑا مروی تھا۔

یا اس نے کہا "میں نے تجھے یہ کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ مروی ہے" دیکھا گیا تو وہ ہروی تھا کہ ان تمام صورتوں میں بیع باطل ہوگی، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہے، اور اصول یہ ہے کہ بیع میں اگر اشارہ اور نام دونوں جمع ہوجائیں اور وہ دونوں ہی محل بیع ہونے کی اہلیت رکھتے ہوں تو دیکھا جائے گا: اگر تو جس شئی کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے وہ شئی بیان کردہ شئی کی مخالف جنس سے ہو تو اعتبار بیان کردہ شئی کا ہوگا، اور عقد بیان کردہ شئی کے ساتھ متعلق ہوجائے گا اور اگر وہ شئی بیان کردہ شئی کی ہم جنس ہو لیکن کسی ایک صفت میں اس سے مخالف ہو، پھر اگر دونوں کی

۱۔ یہاں متن میں لفظ "تمو" مذکور ہے جو غالباً کاتب کا تسامح ہے۔ اس لیے کہ "تمو" کوئی لفظ نہیں ہے، اس لئے ہمارے خیال میں یہاں لفظ "تمر" تھا "ر" حرف کتابت سے رہ گیا، چنانچہ ہم نے ترجمہ میں اسی کو پیش نظر رکھا ہے۔

صفات میں بہت واضح فرق ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی بیان کردہ شئی (مسی) کا اعتبار ہوگا، اور وہ دونوں (اشارہ اور مسی) مختلف الجنس اشیاء سے متعلق سمجھے جائیں گے، اور اگر فرق کم ہو تو اعتبار بیان کردہ شئی (مشار الیہ) کا ہوگا، اور عقد بیع کا اسی کے ساتھ تعلق ہوگا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ یاقوت اور شیشہ دو مختلف جنسیں ہیں، اسی طرح مروی کپڑے کا ہروی کے ساتھ یہی حکم ہے کہ یہ دو مختلف انواع ہیں، لہذا ان میں عقد بیع کا تعلق بیان کردہ شئی کے ساتھ ہوگا، جو ایک معدوم شئی ہے جس کی بنا پر عقد بیع باطل ہوگا، اور وہ منعقد نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا" لیکن جب دیکھا گیا تو وہ باندی تھی تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک بیع منعقد نہ ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اشارہ کردہ شئی (مشار الیہ) بیان کردہ شئی کی جنس سے تعلق رکھتی ہے، یعنی کہ غلام اور باندی اگرچہ مرد اور عورت ہونے میں مختلف ہیں، لیکن دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے اور اتنا فرق مشار الیہ سے عقد کے متعلق ہونے سے مانع نہیں، جیسے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ بکری فروخت کی اس شرط پر کہ وہ بکری ہے، دیکھا گیا تو وہ تو بکرا تھا تو بیع جائز ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ معنوی طور پر وہ دونوں دو مختلف جنسیں ہیں، اس لیے کہ ان سے مطلوبہ منفعت میں واضح اور شدید اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا وہ دونوں حقیقت میں دو مختلف اشیاء تصور ہوں گی، بخلاف بکری اور بکرے کے، اس لیے کہ وہ دونوں اشیاء جنس ذات اور منفعت میں متفق (ایک) ہیں، ذاتی طور پر تو ظاہری ہی ہے اس لیے کہ لفظ شاۃ (بکری بکرے) دونوں کو مشتمل ہے، رہا معنوی طور پر تو وہ اس لیے کہ دونوں سے مطلوب نفع گوشت کھانا ہے، لہذا ذات اور نفع میں بھی یہ دونوں ہم جنس تصور ہوں گے، جس کی بنا پر عقد بیع کا مشار الیہ سے تعلق ہوگا، جو اس وقت موجود اور "محل بیع" ہے، لہذا اس کو فروخت کرنا درست ہوگا، لیکن خریدار کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ یہاں اس کی مرغوب (پسندیدہ) صفت فوت ہوگئی ہے، جس کی بنا پر اس کی رضا میں خلل آگیا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی مکان کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت پکی اینٹ سے بنائی گئی ہے، لیکن دیکھا گیا تو وہ کچی اینٹ (لبن) سے تیار کی گئی تھیں تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ ان دونوں کی منفعت میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر وہ دو مختلف جنسوں کی طرح ہونگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اسے "عصفر" کے ساتھ رنگا گیا ہے، لیکن دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ اسے تو زعفران کے ساتھ رنگا گیا تھا تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ "عصفر" اور زعفران دو مختلف رنگ ہیں جن میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے "جولق" (ایک پیمانے) میں گندم فروخت کی، مگر جب دیکھا گیا تو وہ آٹا تھا یا اس نے شرط رکھی کہ وہ آٹا ہے، دیکھا گیا تو وہ روٹیاں تھیں تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ گندم اور آٹا دو مختلف اجناس ہیں اسی طرح آٹا اور روٹی کا یہی معاملہ ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی گندم غصب کرلی اور اس کو پسوالیا تو اس کی ملکیت کا حق منقطع ہوجائے گا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ پیسنے سے وہ شئی دوسری شی بن جاتی ہے، جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی، لہذا وہ منعقد نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ بکری فروخت کی، اس شرط پر کہ وہ مردہ ہے، دیکھا گیا تو وہ ذبح شدہ تھی تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ مردار بکری "بیع" کے قابل نہیں ہے، لہذا اس کا نام لینا باطل اور ذبح شدہ کی طرف اشارہ کرنا درست ہوگا، اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ریشمی کپڑا فروخت کیا، پھر دیکھا گیا کہ وہ تو ملحم (مخلوط ریشم) تھا تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کا تانا قز (ریشم) سے اور بانا کسی اور شئی سے ہو تو بیع درست نہ ہوگی اور اگر اس کا بانا ریشمی اور تانا کوئی اور ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ کپڑے میں اصل شئی بانا ہے، اس لئے کہ کپڑا اسی کی بنا پر کپڑا بنتا ہے تو جب اس کا بانا کسی اور شئی سے ہو تو دونوں کی جنس مختلف ہوگئی

ہے، لہذا اعتبار نام کا ہوگا اور یہاں مسمی (نام رکھی گئی شئی) معدوم ہے، جس کی بنا پر بیع منعقد نہ ہوگی، اور اگر وہ تانا قز(ریشم) سے ہو تو اس کی جنس مختلف نہ ہوگی جس کی بنا پر اشارہ کا اعتبار ہوگا اور چونکہ مشار الیہ یہاں موجود ہے، لہذا وہ بیع کا "محل" ثابت ہوگا، البتہ مشتری کیلئے خیار ثابت ہوگا، اس لیے کہ اس کے بانے کا ریشمی ہونا اس کی پسندیدگی کا باعث تھا، اور یہ دلچسپی کی وجہ اب موجود نہیں رہی، جس کی بنا پر اس کے لیے خیار ثابت ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں نے تجھے اس "خز" (موٹا ریشم) کو بیچ دیا، لیکن دیکھا گیا تو وہ تو مخلوط ریشم تھا تو اس کے بارے میں بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر گزری، تاہم اگر تو اس کا "بانا" "خز" (ریشم) کا ہو اور "تانا" کسی اور شئی سے ہو تو بیع جائز ہوگی، پھر کہا گیا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہاں مشتری کیلئے خیار ثابت نہ ہو، اس لئے کہ "خز" (موٹے ریشم) کو اسی طرح بنایا جاتا ہے، بخلاف قز (باریک ریشم) کے۔

اور اگر اس نے جبہ اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا استر اور اوپر والا کپڑا فلاں کپڑے سے اور اس کا حشو (اندرونی کپڑا) فلاں کپڑے سے ہے: اگر تو باہر والا کپڑا بتائی گئی صفت سے مختلف ہو تو بیع درست نہ ہوگی، اور اگر استر اور اندر والا کپڑا بیان کردہ وصف کے خلاف ہو اور اوپر والا کپڑا حسب شرط ہو تو بیع جائز ہوگی، اگرچہ استر اور اندر والا کپڑا خلاف شرط ہو۔ اس لیے کہ جبے میں اصل باہر والا کپڑا ہوتا ہے "کیا تجھے علم نہیں کہ کپڑا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کے بدلنے سے نام بدل جاتا ہے، اور "استر" تو اس کی محض ایک تابع (ضمنی) شئی کی حیثیت رکھتا ہے، یہی حکم حشو (اندرونی) کپڑے کا ہے، لہذا معقود علیہ (جس پر عقد ہوا) وہ صرف اوپر والا کپڑا ہے اور اس کے علاوہ جتنے کپڑے ہیں وہ سب اس کی صفات کے قائم مقام ہیں، جس کی بنا پر اس کا فوت ہونا اس کے جواز سے مانع نہیں، لیکن وہ اس کیلئے خیار ثابت کرتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی پسندیدگی کی ایک وجہ فوت ہوگئی ہے، پھر اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ مکان اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی بنیادیں ہیں پھر دیکھا گیا تو اس میں کوئی بنیاد نہ تھی تو اس کی بیع جائز ہوگی اور خریدار (مشتری) کو اختیار ہوگا اگر تو وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے، اس میں اور اس صورت میں جب اس نے کہا "میں نے تجھے یہ گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت پکی اینٹ کی ہے، پھر دیکھا گیا تو وہ کچی اینٹوں کی تھی، کہ اس صورت میں بیع منعقد نہیں ہوتی، فرق یہ ہے کہ پکی اور کچی اینٹوں سے بنائی منفعت میں بہت شدید قسم کا فرق پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر یہ دونوں دو مختلف اجناس کے حکم میں ہوگی، جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا۔

(۲) مال ہونا

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال ہو اس لیے کہ بیع مال کا مال سے تبادلہ ہے، لہذا کسی "آزاد" شخص کی (یعنی غلام) بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے اسی طرح "ام ولد" کو فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ایک پہلو سے آزاد عورت ہے، جیسا کہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

اعتقها ولدها (اسے اس کے بیٹے نے آزاد کردیا ہے)

اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ام ولد کے بارے میں فرمایا:

لا تباع ولا توهب وهي حرة من الثلث (اسے نہ فروخت کیا جائے نہ ہبہ کیا جائے وہ اس کے مال کے ایک تہائی سے آزاد شدہ ہے)

اور نبی اکرم ﷺ نے اس سے مطلقاً بیع کیے جانے کی نفی کی ہے اور اس کو "آزاد" قرار دیا ہے، جس کی بنا پر وہ مطلقاً مال نہ

ہوگی، خصوصاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر، اس لیے کہ ام ولد ہونا ان کے نزدیک اس کی "مالیت" کو ختم کردیتا ہے، حتی کہ اس کے غصب یا بیع فاسد کے ساتھ اس کو فروخت کرنے یا آزاد کرنے پر ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتی، صرف اس کے قتل پر ضمان (تاوان) واجب ہوتی ہے، کسی اور صورت میں نہیں، اس لیے کہ "قتل" کا تاوان درحقیقت اس کے خون کا تاوان ہے، نہ کہ اس کی مالیت کا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان ہوگا۔

ہمارے نزدیک "مدبر مطلق" کو بھی فروخت نہیں کیا جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدبر کی بیع جائز ہے، ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے "مدبر" کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنی ایک باندی کو مدبر بنایا، پھر وہ اس پر ناراض ہوگئیں تو اسے فروخت کردیا"

"نیز اس لیے بھی کہ مدبر بنانا دراصل آزادی کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرنا ہے اور جو شئی کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم تصور ہوتی ہے، جس کی بنا پر آزادی موت سے پہلے ثابت نہ ہوگی، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اپنے غلام کی آزادی کو گھر یا کسی اور جگہ میں داخل ہونے سے معلق کیا، پھر اس کو گھر میں داخل ہونے سے قبل فروخت کردیا تو اس کا اور "مدبر" کا یہی حکم ہے۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے حضرت ابوسعید الخدریؓ اور حضرت جابر بن عبداللہ الانصاریؓ نے روایت کیا ہے کہ "نبی اکرم ﷺ نے "مدبر" کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے اور مطلق نہی (ممانعت) حرمت پر محمول کی جاتی ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

المدبر لایباع ولایوھب وھوحرمن الثلث (مدبر کو نہ تو بیچا جائے اور نہ ھبہ کیا جائے اور وہ مرنے والے کے ایک تہائی مال سے آزاد ہے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک پہلو سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز نہ ہوگی، جیسے کہ ام ولد کا یہی حکم ہے، پھر اس کے آزاد ہونے کی دلیل "ضرورت اجماع" سے استدلال ہے، وہ اس طرح کہ وہ اپنے آقا کی موت کے بعد بالاجماع آزاد ہوجاتا ہے اور آزادی کا کوئی نہ کوئی سبب ضروری ہے اور اس کا سبب یہاں اس کے سابقہ کلام کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس وقت اس کا یہ کلام اس کی موت کے بعد آزادی کا سبب نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ غلام کی آزادی ایک اختیاری فعل ہے، جو میت سے صادر نہیں ہوسکتا، لہذا اس کلام کے پائے جانے کے وقت سے یہ کلام اس کی آزادی سمجھا جائے گا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کی آزادی فوراً ہی ہر پہلو سے ثابت ہوجاتی، لیکن ایک اور وجہ سے بالاجماع اس کی آزادی، مالک کی زندگی کے آخری حصہ تک متاخر ہوتی ہے اور کسی پہلو سے اس سے مزید تاخیر پر کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا اس کی آزادی ایک پہلو سے فوراً ثابت ہوجائے گی، لہذا وہ مطلق مال نہ رہے گا، جس سے اس کی "بیع" جائز نہ رہے گی اور حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات ان کے فعل کی حکایت ہیں جس میں یہ احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی مقید (شرط والے) مدبر کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا انہوں نے خود ہی کسی مقید مدبر کو فروخت کیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس جگہ بیع سے مراد "اجارہ (کرائے پر دینا) ہو، اس لیے کہ اہل مدینہ کی لغت میں اجارے کو بھی "بیع" سمجھا جاتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ واقعہ ابتدائی زمانہ اسلام کا ہو جب "مدبر" کی فروخت جائز تھی، بعد ازاں یہ حکم منسوخ ہوگیا ہو، لہذا اس احتمال کے ساتھ یہ روایت حجت نہ ہوگی۔

رہا مقید مدبر (قید و شرط والا مدبر) تو وہاں یہ ممکن نہیں کہ مالک کے سابق کلام کو اس کے پائے جانے کے وقت

سے آزادی کا ایجاب بنا دیا جائے، اس لیے کہ اس نے اس کی آزادی کو اپنی خاص حالت میں آنے والی موت کے ساتھ مشروط و معلق کیا ہے اور وقت سے پہلے اسی مرض اور اسی سفر سے اس کے مرنے کا بھی احتمال ہے اور نہ مرنے کا بھی، لہذا چونکہ اس کے خلاف ہونے کا اندیشہ موجود ہے، لہذا وہ حکم معلق رہے گا، اور جب تک دوسری صورت کا اندیشہ موجود ہے اس وقت تک اس کا یہ قول آزادی کیلئے "ایجاب" نہ ہوگا، پھر جب اس کی شرط کے ساتھ اس کی وفات متصل ہوگئی، تو اس سے ظاہر ہوا کہ ایک پہلو سے اس کے پائے جانے کے وقت سے ہی اس کا یہ قول اس کی آزادی کا ذریعہ تھا، لیکن اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور مکاتب کو بھی فروخت نہ کیا جائے اس لئے کہ وہ ہاتھ (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس پر کسی دوسرے شخص کا تصرف ثابت نہ ہوگا، اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد کردیا گیا ہو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس کو بھی فروخت نہ کیا جائے، خواہ اس کا مالک تنگ دست ہو یا خوشحال، اس لیے کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ایسا آزاد شخص ہے جس پر قرض ہو، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا مالک تنگ دست ہو تو اس کے خاموش حصہ دار کےلیے جائز ہوگا کہ وہ اس کو فروخت کردے، یہ حکم ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہوجائے تو اس کے حصے میں غلام کی آزادی نافذ ہوجاتی ہے، لہذا اس کا حصہ دار بدستور اپنی ملکیت کا مالک رہے گا، اور اس کےلیے اسے فروخت کرنا درست ہوگا۔

اور جو حکم غلاموں کے متعلق بیان کیا گیا ہے، وہی حکم ان کی اولاد کا ہے اس لئے کہ "بچہ" اپنی "ماں ہی" کی حالت و صفت پر پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے "آزاد عورت" کا بچہ آزاد اور باندی کا بچہ غلام تصور ہوتا ہے، اور جیسے کہ مکاتب، اور کتابت کے زمانے میں پیدا ہونے والے اس کے بچہ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کے اس بچے اور اس کی ماں کی بیع بھی درست نہیں ہوتی، جو کتابت میں خریدے گئے ہوں، اس لیے کہ انہوں نے "خریدنے" پر مکاتبت کی ہے۔ ہے ان کے علاوہ اس کے دوسرے قریبی رشتہ دار (ذوی الارحام) کہ اگر اس نے ان کو خرید لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی "بیع" جائز ہوگی، اس لیے کہ انہوں نے ان کی خریداری پر مکاتبت نہیں کی ہے اور یہ مسئلہ "کتاب المکاتب" کا مسئلہ ہے۔

اور مردار اور خون کی بیع بھی جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہیں، اسی طرح مجوسی، مرتد اور مشرک کے ذبیحے کو بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مردار ہے، اسی طرح ہمارے نزدیک جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دینے والے کا ذبیحہ بھی حرام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ کتاب الذبائح میں بیان ہوچکا ہے۔

اور یہی حکم دیوانے اور بے سمجھ بچے کے ذبیحہ کا بھی ہے، اس لیے کہ وہ معنوی طور پر مردار ہے، اسی طرح ذبح کیے ہوئے "حرم" کے شکار کی بیع بھی جائز نہیں، خواہ ذبح کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اور "محرم کا ذبح کئے ہوئے شکار کو بھی بیچنا جائز نہیں خواہ شکار علاقہ حرم کا ہو یا علاقہ حل کا، اس لیے کہ وہ مردار ہے اور "حرم" کے شکار کی بیع بھی منعقد نہیں ہوتی، خواہ فروخت کرنے والا محرم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ شرعاً اس کے ساتھ نفع اٹھانا حرام ہے جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ اسی طرح محرم کا کیا ہوا شکار بھی فروخت نہ کیا جائے، خواہ وہ شکار علاقہ حرم کا ہو یا علاقہ حل کا، اس لیے کہ خود اس کے لیے بھی اس شکار سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، جس کی بنا پر وہ اس کے حق میں "مال" نہیں ہے۔

اور اگر کسی محرم نے کسی حلال (غیر محرم) کو اپنے شکار کی فروخت کیلئے وکیل بنایا، پھر اس نے اس کا شکار فروخت کردیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی، اور امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع باطل ہوگی، یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے شراب کی فروخت کےلیے کسی غیر مسلم (ذمی) کو

اپنا وکیل بنایا، پھر اس نے اسے فروخت کیا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فروخت کنندہ معنیً مؤکل ہی ہے، کیونکہ بیع کا حکم اسی کیلئے واقع ہوتا ہے اور "محرم" کے لیے شکار کا مالک بننا اور مالک بنانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں فروخت کنندہ وکیل ہے، کیونکہ اس کی فروخت حقیقتاً اس کے ساتھ قائم کلام کے ساتھ ہوتی ہے، اس لیے "بیع" کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں، بجز اس کے کہ شرعی طور پر حکم میں مؤکل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جبکہ نفس تصرف حقیقی طور پر اس کے مرتکب فرد کے ساتھ مخصوص ہے، اور محرم حکماً شکار کی ملکیت کے ثبوت کا اہل ہے اگرچہ حقیقت میں وہ اس کا مالک نہیں ہوسکتا، کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس (شکار) کا وارث ہوسکتا ہے، وجہ یہ ہے کہ ممانعت تو اس عمل سے ہوتی ہے جس میں بندے کے فعل کا دخل ہو، اور جو شئی حکماً ثابت ہوجائے اس میں بندے کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہوتا لہٰذا اس سے ممانعت کا احتمال نہ ہوگا۔

اگر کسی غیر محرم (حلال) نے کسی غیر محرم (حلال) کو شکار بیچنے کو کہا، اس نے اسے بیچ دیا، پھر خریدار کے اس پر قبضے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک نے احرام باندھ لیا، تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لیے کہ احرام جس طرح بیع وشراء سے مانع ہے اسی طرح وہ سپرداری سے بھی مانع ہے، اس لیے کہ وہ ایک اعتبار سے عقد ہے، جیسے کہ یہ مسئلہ معروف ہے، لہٰذا احتیاطاً اس کا حکم اسی کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر اس نے کسی حلال (غیر محرم) کو شکار فروخت کرنے کو کہا، پھر اس نے فروخت کردیا، پھر مشتری کے قبضہ سے قبل مؤکل نے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے بیع جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے قول پر اس کی بیع باطل ہوجائے گی، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل بنانے کے وقت کا قائم احرام بیع کیلئے وکیل بنانے کے جواز سے مانع نہیں، تو جو احرام بعد میں طاری ہوا وہ تو بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک "وکالت" کے وقت موجود احرام اس سے مانع ہے۔ بعد میں طاری ہونے والا تو بدرجۂ اولیٰ اس کے بطلان کا موجب ہوگا۔

گو بغیر احرام کے دو افراد نے علاقہ حل کے کسی شکار کی خرید وفروخت کی اور وہ اس وقت دونوں علاقہ حرم میں ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ علاقہ حرم جائے امن ہے جو شکار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، خواہ تعرض کرنے والے نے اس کا تعرض علاقہ حرم میں کیا ہو یا علاقہ حل میں، بشرطیکہ تعرض کنندہ علاقہ حرم میں ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ بغیر احرام کے اگر کوئی شخص علاقہ حرم میں ہو تو اس کیلئے علاقہ حل میں موجود شکار پر "تیر" چلانا جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ اگر وہ شکار علاقہ حرم میں ہوتا تو تب اس کے لیے اس پر تیر چلانا ممنوع تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا علاقہ حرم میں ہونا علاقہ حل کے شکار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، لیکن یہ ممانعت نہ [illegible] نہیں بلکہ حتماً ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی بغیر احرام والا شخص علاقہ حرم میں ہو اور وہ کسی دوسرے بغیر احرام والے شخص کو کہے کہ وہ علاقۂ حل میں موجود شکار کو ذبح کردے تو جائز ہوگا، پھر اگر اس نے ذبح کیا تو اس کا کھانا جائز ہوگا اور یہ بات معلوم ومسلم ہے کہ شکار کو ذبح کرنا معنوی طور پر شکار کا تعرض کرنا ہے۔ جو اس کو فروخت کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب علاقہ حرم ذبح کرنے سے مانع نہیں تو اس سے تو بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ علاقۂ حرم میں شکار کا تعرض نہ کرنا اس علاقے کے احترام کی بنا پر ہے، تو ہر وہ شئی جس سے علاقہ کے احترام کی پامالی ہوتی ہو، اس سے اس علاقے کو بچانا ضروری ہے اور ایسا علاقہ حرم میں اذیت کا کوئی سبب پیدا ہونے کی بنا پر ہوتا ہے، مگر "بیع" میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

اور کسی (مارے ہوئے) درندے کا گوشت نہ فروخت کیا جائے، اس لیے کہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے، لہٰذا وہ مال نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر اسے ذبح کرلیا جائے تو اس کا فروخت کرنا جائز

ہوگا، اس لیے کہ ذبح کرنے سے وہ گوشت پاک ہو گیا ہے، رہی درندے، گدھے اور خچر کی کھال تو اگر تو وہ رنگی ہوئی ہو یا اس کو ذبح کیا گیا ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس طرح شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہو جاتا ہے، لہذا وہ مال ہوگی اور اگر وہ رنگی ہوئی نہ ہو اور نہ ہی وہ جانور ذبح کیا گیا ہو تو اس کی بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس کو رنگا نہ گیا اور نہ ذبح کیا گیا تو مردار کی رطوبتیں اس میں موجود رہیں گی جس کی بنا پر اس کا حکم مردے کا سا ہوگا، اور "خنزیر" کی کھال کو فروخت کرنا جائز نہیں، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو، اس لیے کہ وہ اپنے تمام اجزاء سمیت نجس العین ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کی کھال رنگنے کا احتمال نہیں رکھتی۔

رہی مردار کی ہڈیاں، اس کے پٹھے، اس کے بال، اس کی اون، اس کا ریشم، اس کے چہرے کے بال، اس کے پاؤں کا چمڑا، اس کے کھر اور ناخن وغیرہ، تو ان کا فروخت کرنا اور ان سے فائدہ اٹھانا ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ہمارے نزدیک یہ تمام اشیاء پاک ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناپاک ہیں، ان کی دلیل ارشاد باری تعالی ہے کہ:

حرمت علیکم المیتة(۱) (تم پر مردار حرام کر دیا گیا ہے)

اور مذکورہ بالا اشیاء "مردار" کے جسم کا حصہ ہیں جس کی بنا پر یہ سب اشیاء حرام ہوں گی اور ارشاد نبوی ہے:

لاتنتفعوا من المیته باهاب ولا عصب (تم مردار سے اس کی کھال اور اس کے پٹھوں سے فائدہ نہ اٹھاؤ)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالی سے ہے:

واللهجعل لکم من بیوتکم سکناًوجعل‌لکم من جلودالانعام بیوتاًتستخفونهایوم ظعنکم ویوم اقامتکم ومناصوافهاواوبارهاواشعارها اثاثا ومتاعاالی حین(۲) (اور خدا نے ہی تمہارے لیے گھروں کو رہنے کی جگہ بنایا اور اس نے چوپایوں کی کھالوں سے تمہارے لئے ڈیرے بنائے جن کو تم سبک دیکھ کر سفر اور حضر میں کام میں لاتے ہو، اور ان کی اون اور ریشم اور بالوں سے تم اسباب اور برتنے کی چیزیں (بناتے ہو) جو مدت تک کام دیتی ہیں)

کہ اس جگہ اللہ تعالی نے ہمیں یہ بتلایا ہے کہ یہ تمام اشیاء ہمارے لیے بنائی گئی ہیں، اور ان پر اللہ تعالی نے ہم پر احسان جتلایا ہے، اور ان میں ذبح شدہ اور از خود مرے ہوئے جانور میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جو ان اشیاء کے جائز ہونے کی تاکید پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ مردار کی حرمت اس کی موت کی بنا پر نہیں ہے، اس لیے کہ موت تو مچھلی اور ٹڈی میں بھی موجود ہے، مگر یہ دونوں اشیاء حلال ہیں، فرمان نبوی ہے:

احل لنامیتتان ودمان (ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال ہیں)

بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں سیال رطوبتیں اور ناپاک خون جمع رہتا ہے، جو طبعی موت مرنے کی بنا پر جسم میں منجمد ہو جاتا ہے، اسی لئے کھال رنگنے سے پاک ہو جاتی ہے حتی کہ اس کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس سے رطوبت دور ہو گئی ہے اور مذکورہ بالا اشیاء میں کوئی رطوبت نہیں ہوتی، جس کی بنا پر یہ اشیاء حرام نہ ہوں گی۔ پھر مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ "اهاب" بغیر رنگی ہوئی کھال کا نام ہے اور حدیث میں پٹھوں سے مراد لیے پٹھے ہیں جو رطوبت کی حالت میں ہوں، یہ اس لیے تاکہ مختلف دلائل کے درمیان موافقت پیدا کی جا سکے۔

۱۔ المائدہ (۵:۳)

۲۔ النحل (۱۶:۸۰)

رہی خنزیر کی ہڈیاں اور اس کے پٹھے تو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ نجس العین ہے۔ رہے اس کے بال تو مروی ہے کہ وہ پاک ہیں اور ان کو فروخت کرنا جائز ہے، مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک ہیں، اور ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اس کے بدن کا حصہ ہیں، البتہ ضرورت کی بنا پر موچیوں کے لیے ان کو استعمال کرنا جائز ہے۔

رہی آدمی کی ہڈیاں اور اس کے بال تو ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہ ان کی نجاست کی بنا پر نہیں، اس لیے کہ وہ صحیح روایت کی رو سے پاک ہیں، بلکہ ان کے ادب واحترام کی بنا پر، جبکہ اس کی اشیاء کو فروخت کرنا اس کی اہانت ہے، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لعن اللہ الواصلہ والمستوصلة (اللہ تعالیٰ واصلہ (بال کاٹنے والی) اور مستوصلہ (دوسروں کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملانے والی) پر لعنت کرے)

رہی کتے کی ہڈیاں اور اس کے بال تو اس کے متعلق اسی اصول کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ "ہاتھی" کی ہڈیوں کی فروخت اور ان سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "ہاتھی" "نجس العین" ہے، اس کو بیچنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے اور العیون میں ہے کہ "ہر پنجہ مار کر شکار کرنے والے جانور کو بلا کسی اختلاف کے فروخت کرنا جائز ہے خواہ وہ شکار کے لیے تربیت یافتہ ہو یا غیر تربیت یافتہ۔ رہے شکاری دانت والے درندے، ماسوا خنزیر کے۔ جیسے کتا، چیتا، شیر، تیندوا۔ بھیڑیا اور بلا وغیرہ تو ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک ان کی فروخت جائز ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ پھر روایت الاصل کی رو سے ہمارے نزدیک اس کے تربیت یافتہ ہونے اور غیر تربیت یافتہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا وہ جس طرح کے بھی ہوں ان کو فروخت کرنا جائز ہے، اور امام ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ "کاٹنے والے کتے کو فروخت کرنا جائز نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

ومن السحت مهر البغی وثمن الکلب (اور زنا کا معاوضہ اور کتے کی قیمت حرام خوری میں سے ہے)

اور اگر اس کو فروخت کرنا جائز ہوتا تو آپ اس کی قیمت کو "حرام" قرار نہ دیتے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ نجس العین ہیں، لہذا خنزیر کی طرح اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ چوکیداری اور شکار کے پہلو سے، بوجہ ضرورت اس سے فائدہ اٹھانا جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ بات اس کی بیع کے جواز کی دلیل نہیں ہے، جیسے کہ خنزیر کے بالوں کا یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ "کتا" مال ہے، جس کی بنا پر شاہین اور باز کی طرح اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اس بات کی دلیل کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے، علی الاطلاق تمام حالت میں چوکیداری اور شکار کے لیے اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے، جس کی بنا پر وہ "بیع" کے لیے حلال ہوگا، اس لیے کہ جب بیع کسی ایسے محل (جگہ) سے متصل ہو جو حقیقتاً قابل انتفاع ہو اور اس کے ساتھ علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہو تو اس کی مشروعیت کی ضرورت ہوئی، کیونکہ اس کی مشروعیت اس سے نفع اٹھانے کیلئے اس کے خصوصی حق کا سبب اور وسیلہ بنے گی، جس سے جھگڑوں کا خاتمہ ہوگا، اور ایسی اشیاء جن سے علی الاطلاق نفع اٹھانا جائز ہے ان میں ضرورت اس بات کی ہے کہ بیع ملکیت کے باہمی جھگڑوں کو ختم کیا جائے، نہ کہ ایسی اشیاء میں جن کی خرید وفروخت جائز ہے، رہی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ واقعہ ابتدائی زمانہ اسلام کا ہو، اس لیے کہ وہ لوگ کتے پالنے کے عادی تھے، لہذا اسلام نے ان کو اس سے روکنے کے لیے بطور مبالغہ ان کو ہلاک کرنے، مارنے اور ان کی بیع سے رکنے کا حکم دیا، یا پھر اس تاویل پر اسے اس لیے محمول کیا جائے گا، تاکہ مختلف دلائل

کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ نجس العین ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ شرعی طور پر علی الاطلاق شکار اور چوکیداری کے لیے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، اور جو شئی نجس العین ہو، اس سے ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ خنزیر کا یہی حکم ہے، اور کسی مسلمان کی طرف سے خنزیر کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے، رہے اہل ذمہ (کفار) تو انہیں خنزیر اور شراب کی خرید و فروخت سے نہ روکا جائے۔ یہ حکم ہمارے بعض مشائخ کے قول پر اس لئے کہ ان کیلئے اس سے فائدہ اٹھانا ویسے ہی جائز ہے جیسے ہمارے لیے سرکہ اور بکری سے، تو چونکہ ان کے حق میں یہ اشیاء مال ہیں، لہذا ان کی خرید و فروخت درست ہوگی اور سیدنا عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے شام میں عشر لینے والے عمال کو لکھا تھا کہ ان کے مابین ان اشیاء کی خرید و فروخت کی نگرانی کرو، اور ان سے ان کی قیمت سے "چنگی" وصول کرو، اور اگر ان کے مابین شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ ان کی بیع کی تولیت (نگرانی) کا کیوں حکم دیتے"

ہمارے بعض مشائخ سے روایت ہے کہ شراب اور خنزیر کی حرمت مسلمانوں اور کفار دونوں کے حق میں ثابت ہے اس لیے کہ کفار بھی ہمارے احکام یعنی حرمت کے احکام کے مخاطب ہیں، ہمارے ائمہ کرام کا یہی مسلک صحیح ہے، لہذا ان کے حق میں بھی یہ حرمت ثابت ہوگی، لیکن انہیں اس کی فروخت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ وہ اس کی حرمت کا عقیدہ نہیں رکھتے، اور وہ اس کو اپنے تمول کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور ہمیں ان کو اور ان کے دین سے تعرض نہ کرنے کا حکم ملا ہے۔

اور اگر کسی ذمی (کافر) نے کسی ذمی سے شراب یا خنزیر کا سودا کیا پھر وہ دونوں اسلام لے آئے یا قبضے سے قبل ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہوگیا تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لیے کہ اسلام کی بنا پر اس کی خرید و فروخت حرام ہوگئی ہے، لہذا ان کے لیے قبضہ کرنا اور قبضہ دینا دونوں باتیں حرام ہوں گی، اس لیے کہ ان کا یہ معاملہ از سر نو معاملہ کرنے یا ایک پہلو سے از سر نو معاملہ کرنے کے مشابہ ہوگا، لہذا احتیاطاً اسے بھی "حرمت" کے باب سے ملحق سمجھا جائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس آیت قرآنیہ پر ہے کہ فرمایا:

یاایھاالذین امنوااتقوااللہ وذروامابقی من الربٰو ان کنتم مؤمنینo(۱) (اے اہل ایمان! اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ اور جو سود باقی ہے اس کو لینا چھوڑ دو، اگر تم ایمان رکھتے ہو)

اور بقیہ ربا (سود) کو چھوڑنے کی ممانعت دراصل اس پر قبضہ کرنے سے ممانعت ہے، اس کی تائید مذکورہ ارشاد باری تعالیٰ کے آخری جملے سے ہوتی ہے کہ فرمایا:

وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمونo(۲) (اور اگر تم توبہ کرلو، تو تمہارے لیے تمہارا اصل مال ہے، نہ تم ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے گا)

اور جب اس پر قبضہ کرنا اور اس کو سپرد کرنا حرام ہوا تو ایسے عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں، لہذا اسے قاضی باطل کردے گا، جیسے کہ اگر کسی نے کسی غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل بھاگ گیا، تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کا اسلام لانا قبضے کے بعد ہو تو بیع درست ہوگی، اس لیے کہ مذکورہ عقد کی بنا پر ملکیت تمام و کمال ثابت ہوگئی ہے، اور وہ حالت کفر میں قبضہ کرچکا تھا جبکہ حالت اسلام میں تو اس کی ملکیت کا برقرار رہنا پایا گیا ہے، جو اس حکم کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ جو شخص شیرے کو شراب بنالے تو اس کو اس میں اپنی ملکیت ختم کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

۱۔ البقرۃ: ۲۷۸

۲۔ البقرۃ: ۲۷۹

اور اگر کسی ذمی نے دوسرے ذمی کو شراب قرض کے طور پر دی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا، پھر اگر تو قرض دینے والا شخص مسلمان ہوا تو اس پر سے شراب ساقط ہو جائے گی، اور قرض لینےوالے پر شراب کی قیمت میں سے کوئی شئی واجب نہ ہو گی۔ شراب کی قیمت کا ختم ہونا اس لیے ہے کہ وہ اس کی جانب سے اس کی ہم مثل شراب پر قبضہ کرنے سے عاجز ہے، لہذا اس پر کوئی شئی ضروری نہ ہو گی، اور اگر قرض لینےوالا مسلمان ہو گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس سے شراب ساقط ہو جائے گی، اور اس پر شراب کی قیمت پر لازم نہ ہو گی، جیسے کہ اگر قرض دینے والا مسلمان ہو جاتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ، امام زفر رحمہ اللہ اور عافیہ بن زیاد القاضی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس پر شراب کی قیمت ضروری ہے اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس روایت کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ قرض لینے والے سے قرض کی وصولی کا نہ ہونا اس کی جانب سے ایک بات یعنی قبول اسلام کی بنا پر تھا، جیسے گویا اس نے شراب کو تلف کر دیا ہو، اور مسلمان اگر کسی ذمی کی شراب کو تلف کر دے تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی "مثل" کو واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لیے کہ وہ اس کیلئے ممنوع ہے اور نہ ہی قیامت تک وہ ایسا کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس سے شراب پر قرض خواہ کی ملکیت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اسلام اس سے مانع ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

رہا بندر، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے بارے میں دو روایات ہیں: عدم جواز کی روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جس کی بنا پر وہ "خنزیر" کی طرح مال نہ ہو گا۔ اور "جواز" کی روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگرچہ اس کی ذات سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں، مگر اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ صحیح قول پہلا ہی ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس کی فروخت اس کی جلد سے فائدہ اٹھانے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس سے کھیل تماشے کیلئے ہوتی ہے، جو حرام ہے، لہذا یہ حرام شئی کی حرام مقصد کیلئے بیع ہو گی، جو جائز نہیں، اور بالاجماع ہاتھی کی بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے حقیقی طور پر فائدہ اٹھانا ممکن اور شرعاً علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہے، جس کی بنا پر وہ "مال" تصور ہو گا۔

اور سانپ بچھو اور دیگر حشرات الارض جیسے چھپکلی، گوہ، کچھوا اور خار پشت وغیرہ کی بیع وغیرہ جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے خبیث ہونے کی بنا پر ان سے شرعاً فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جس کی بنا پر یہ اشیاء مال نہ ہوں گی، لہذا ان کی "بیع" جائز نہ ہو گی۔ الفتاوی میں مذکور ہے کہ ایسا سانپ جسے دواوغیرہ بنانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہو، اس کی "بیع" جائز ہے، مگر یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ جو شئی شرعاً حرام ہو اس سے ادویات سازی کرنا جائز نہیں، جیسے کہ شراب اور خنزیر وغیرہ سے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (اللہ تعالی نے تم پر حرام کی گئی اشیاء میں کوئی شفاء نہیں رکھی)

لہذا ان کی بیع کے جواز کی ضرورت نہ ہو گی۔

اور سمندری مخلوق مثلاً مینڈک، اور کیکڑے وغیرہ کی بیع جائز نہیں، ماسوائے مچھلی اور ایسے جانوروں کے جن کی کھال یا ہڈی سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اس لیے کہ جس شئی سے بنفسہ یا اس کی کھال یا اس کی ہڈی سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہو، وہ مال نہیں ہوتی، لہذا وہ شئی "بیع" کا محل نہ ہو گی اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے مینڈک کے متعلق پوچھا گیا کہ کیا اسے دوا میں شامل کیا جا سکتا ہے، تو آپ ﷺ نے اس سے منع کر دیا اور فرمایا:

خبیثه من الخبائث (وہ خبیث جانوروں میں سے ہے)

اور ابو بکر الاسکاف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ: ایسا کرنا (دوا میں اس سے استفادہ کرنا) جائز نہیں، اور الفتاوی میں مذکور ہے کہ جائز ہے، اس لیے کہ لوگ اس سے نفع اٹھاتے ہیں اور شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہوتی، مگر اس وقت جب اس کے

چھتے میں شہد ہو پھر اس نے شہد کے چھتا کو شہد کی مکھیوں سمیت فروخت کر دیا تو جائز ہوگا، اور ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ شہد کی مکھی، کی اس کے چھتے کے، بغیر منفردا بیع جائز ہے، بشرطیکہ وہ سب اکٹھی ہوں، اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، اس لیے کہ شہد کی مکھی ایک قابل نفع جاندار ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع نہیں، جس کی بنا پر وہ مال تصور نہ ہوگی، بلکہ "مال" وہ شئی (شہد) ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے، جو اس وقت معدوم ہے، حتی کہ اگر اس نے اس کو شہد کے چھتے سمیت، جبکہ اس میں شہد موجود ہو، فروخت کیا تو شہد کے تابع ہونے کی بنا پر ان کی فروخت جائز ہوگی، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی شئی تنہا "بیع" کے قابل نہ البتہ کسی اور شئی کے ساتھ مل کر قابل بیع ہوجائے جیسے کہ پانی پینے کا حق۔ الکرخی رحمہ اللہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور لکھا ہے کہ شہد کی مکھی اس وقت بیع میں داخل ہوتی ہے جب وہ اس کے حقوق میں سے ہو، جیسے زمین کے ساتھ پانی پینے کا حق اور یہ اس کے حقوق میں سے نہیں۔

اسی اختلاف پر ریشم کے کیڑے کی "بیع" کا حکم ہے، لہذا اس کی بیع "ریشم" کے بغیر جائز نہ ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کی بیع علیحدہ بھی جائز ہے۔ اس بارے میں دونوں فریقوں کے دلائل وہی ہیں جو ہم شہد کی مکھی کے بارے میں اوپر نقل کر آئے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کیڑے کے لاووں کی بیع جائز نہیں، جیسے کہ خود کیڑوں کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے اور باقی بحث وہی ہے جو شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے میں ہے۔

اور گوبر اور مینگنیوں کی بیع جائز ہے، اس لیے کہ وہ علی الاطلاق شرعاً قابل انتفاع اشیاء ہیں۔ جس کی بنا پر وہ مال ہیں، اور خالص انسانی بول براز (پاخانے) کی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ اس سے اسی حالت میں فائدہ اٹھانا جائز نہیں جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ "مٹی" کے ساتھ مخلوط ہو اور مٹی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ہر وہ شئی جسے حرام شئی نے خراب کر دیا ہو اور اس پر حلال شئی کی کثرت ہو، اس کی بیع میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ہم یہ مسئلہ آئندہ بیان کریں گے، اور جس شئی پر حرام شئی کا غلبہ ہو اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس کا ھبہ، جیسے اگر چوہا آٹے یا سیال گھی میں گرجائے تو اس کا بھی حکم ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے زیتون کے تیل کے بارے میں بھی یہی کہا ہے، کہ اگر اس میں کسی مردار کی چربی گرجائے تو اگر زیتون کا تیل زیادہ ہو تو اس کی "بیع" جائز ہوگی اور اگر چربی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس میں حلال شئی اکثریت میں ہو تو اسے چراغ جلانے میں بھی استعمال کرنا درست ہے، جیسا کہ ہم "کتاب الطہارت" میں بیان کر آئے ہیں، لہذا وہ ایک مال ہے جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس میں حرام کی کثرت ہو تو اس سے کسی بھی پہلو سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔

موسیقی کے آلات مثلاً بربط، طبل، بانسری، دف وغیرہ کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیچنا جائز ہے، لیکن مکروہ ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی بیع منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ آلات "تفریح" اور فسق و فجور کیلئے بنائے جاتے ہیں تو چونکہ یہ مال نہیں ہیں، لہذا ان کی بیع جائز نہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سے ازروئے شرع ایک اور پہلو سے استفادہ کرنا جائز ہے، وہ اس طرح کہ ان اشیاء کے برتن بنالئے جائیں اور اسی قسم کے اور فوائد اٹھالئے جائیں، لہذا یہ اشیاء مال ہونے سے خارج نہیں ہیں، اور صاحبین رحمہم اللہ کا یہ کہنا کہ وہ لہو ولعب اور فسق و فجور کے آلات ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ہے، لیکن اس سے ان کی مالیت ختم نہیں ہوجاتی جیسے گانے بجانے والی باندیاں اور فاسق شخص کا بدن اور اس کی زندگی اور اس کا مال ہے یہ اشیاء جس طرح لہو ولعب کا ذریعہ ہیں اسی طرح دوسرے منافع کا بھی ذریعہ ہیں اور یہ ان کی مالیت کا باعث ہیں، اس طرح کہ ان کو جائز پہلو سے استعمال

کیا جائے نہ کہ حرام پہلو سے، چنانچہ اگر کسی شخص نے ان آلات کو توڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

یہی اختلاف نرد اور شطرنج وغیرہ کی بیع میں ہے۔ صحیح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہی کا ہے، اس لیے کہ یہ تمام اشیاء کسی نہ کسی پہلو سے شرعاً قابل استفادہ ہیں، اس طرح کہ ان سے ترازو وغیرہ بنالیا جائے تو چونکہ وہ کسی ایک پہلو سے مال ہیں، لہذا تلف کیے جانے کی بنا پر وہ قابل ضمان ہوں گی۔

اور شراب کے سوا دوسرے حرام مشروبات، مثلاً نشہ آور مشروبات کشمش کا شربت اور منصف وغیرہ کو فروخت کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے، ور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں، اس لیے کہ جب ان کا پینا حرام ہے تو وہ مال نہ ہونگے، لہذا شراب کی طرح وہ "محل بیع" نہیں ہوسکتے۔ نیز اس لیے بھی کہ جس شئی کا پینا حرام ہے اس کا فروخت کرنا بھی حرام ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

لعن اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم فجمعوھا وباعوھا وان اللہ اذا حرم شیئاً حرم بیعہ واکل ثمنہ

(اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اس کو جمع کیا اور فروخت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ جب کسی شئی کو حرام کرتا ہے تو اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت کو کھانا بھی حرام کر دیتا ہے)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان مشروبات کی حرمت کسی یقینی اور قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہوئی، کیونکہ ان کی حرمت مجتہد فیہ" ہے، اور ان کی شدت (گاڑھے پن) سے قبل ان کی مالیت یقینی طور پر ثابت تھی، لہذا ان کا جواز اجتہاد کے ساتھ ثابت شدہ حرمت کے ساتھ باطل نہ ہوگا، جس کی بنا پر یہ مشروبات بدستور مال تصور ہوں گے۔ اس بحث سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ مذکورہ حدیث میں حرام سے مراد ایسی حرام شئی ہے جس کی حرمت "دلیل" قطعی سے ثابت ہوئی ہو، لہذا اس کا مال ہونا باطل ہوگیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

اور ایسے "ملاقیح" (واحد ملقوح) اور مضامین (واحد مضمون) کی بیع جن کے بارے میں ممانعت ہے، منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ مضمون اس بچے کا نام ہے جو ابھی باپ کی صلب میں ہو اور ملقوح وہ بچہ ہے جو مادہ کے رحم میں ہو، وجہ یہ ہے کہ یہ بچے مال نہیں ہیں۔

اسی اصول پر سانڈ کے عمل جفتی (عصب) کی بیع کا حکم مستنبط ہوتا ہے، اس لیے کہ "عصب" سے مراد جفتی کیلئے چھلانگ "مارنا" ہے اور وہ مال نہیں ہے۔ اسی اصول پر "حمل" کی بیع کا مسئلہ بھی سمجھا جاسکتا ہے، کہ "حمل" بھی مال نہیں ہے۔

اور عورت کے دودھ کو خواہ، اسے پیالے میں نکال دیا جائے، بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پیالے میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک پاک وصاف مشروب ہے، لہذا چوپایوں کے دودھ اور پانی کی طرح اس کی بیع جائز ہوگی ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور اس بات کی دلیل کہ وہ مال نہیں ہے، "اجماع صحابہ" اور "قیاس" (معقول) ہے۔ صحابہ کرامؓ کا اجماع اس طرح کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دھوکے کے ساتھ مجامعت کی گئی عورت کے لیے زانی پر اس کے بچے کی قیمت ور عقر کا فیصلہ کیا تھا اور انہوں نے دودھ ضائع کرنے پر اس کی قیمت کے وجوب کا فیصلہ نہیں کیا اور اگر وہ مال ہوتا تو یہ حضرات ضرور اس کا بھی ذکر کرتے، اس لیے کہ بالاجماع اگر کسی کے مال کو تلف کر دیا جائے تو تلف کرنے والا ضمان (تاوان) کا حقدار ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کے تاوان کو واجب کرنا عقر (تاوان زنا) کے وجوب کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا مال ہونے کی مستحق شئی پر ضمان

کا وجوب زیادہ بہتر ہوتا اور یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے پیش آیا، مگر ان میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہ کیا، اس لیے یہ ان کا اجماع ہوگا۔ رہا قیاس (معقول) تو وہ اس طرح ہے کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا ماسوائے بچے کو غذا دینے کی ضرورت کے جائز نہیں ہے اور جس شئی سے شرعاً سوائے ضرورت کے نفع اٹھانا جائز نہ ہو وہ مال نہیں ہوتی، جیسے کہ خنزیر اور شراب۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس (دودھ) کو مال نہیں سمجھتے یہ ہے کہ وہ کسی بھی بازار میں فروخت نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ وہ انسانی بدن کا حصہ ہے، اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت محترم ہے، اور اس کے احترام و اکرام کا یہ تقاضا نہیں کہ اس کو بازار میں لے جا کر فروخت کیا جائے۔ پھر آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کوئی فرق نہیں ہے یہی ظاہر روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ باندی کا دودھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ وہ ایسے انسان کے بدن کا حصہ ہے جو بذات خود "مال" ہے، لہٰذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح وہ "محل بیع" ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کی بیع جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ اس میں غلامی حلول کر جائے، اور غلامی تو "زندہ انسان" میں حلول کرتی ہے، جبکہ دودھ میں تو سرے سے زندگی نہیں ہے، لہٰذا اس میں غلامی حلول نہ کرے گی۔

اگر دو افراد کے پاس کوئی ایک جگہ ہو جن میں سے ایک کے پاس بالاخانہ اور دوسرے کے پاس نیچے والا کمرہ ہو پھر دونوں کمرے گر جائیں اور اوپر والے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ "خلا" مال نہیں ہے۔

اور اگر اس نے دو چیزوں کو ایک ہی عقد میں جمع کیا جن میں سے ایک شئی مال اور دوسری "غیر مال" ہو، مثال کے طور پر ایک آزاد اور ایک غلام یا انگور کے شیرے اور شراب یا ذبح شدہ جانور اور مردار کو ایک ہی عقد (صفقہ) میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا، پھر اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی تو بالاجماع اصلاً بیع منعقد نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کی الگ الگ قیمت بیان کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے، اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک انگور کے شیرے اور غلام اور ذبح شدہ جانور کی بیع درست ہوگی اور آزاد شخص شراب اور مردار کی بیع باطل ہوگی، اور اگر اس نے قن (ایسا غلام جس کے ماں باپ بھی غلام ہوں) اور مدبر یا ام ولد اور مکاتب یا اپنے اور دوسرے کے غلام کو جمع کیا اور ان کو ایک ہی صفقہ (عقد) میں فروخت کر دیا تو غلام کی بلا اختلاف بیع جائز ہوگی، صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فساد مفسد (فساد کنندہ) شئی کے مطابق ہوتا ہے، اس لیے کہ حکم "علت" (وجہ حکم) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور مفسد (فسادی عنصر) دونوں میں ایک کے ساتھ مختص ہے، لہٰذا علت خاص ہونے کی بنا پر یہ حکم دونوں اشیاء کو شامل نہ ہوگا۔ اور اگر یہاں "فساد" پیدا ہو گیا، تو وہ قیمت میں جہالت کی بنا پر ہوگا تو جب اس نے دونوں میں سے ہر ایک شئی کی قیمت الگ الگ بیان کر دی تو یہ "وجہ" (علت) ختم ہو گئی، اسی بنا پر قن (نسلی غلام) کی بیع جائز ہے جب کہ اسے مدبر، یا مکاتب یا ام ولد کے ساتھ ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیا جائے، تو یہی حکم یہاں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا صفقہ (عقد بیع) ایک ہی ہے اور ان میں سے ایک میں حکم فاسد ہو گیا ہے۔ لہٰذا دوسری شئی میں بھی حکم فاسد ہو جائے گا، اور اس بات کی دلیل کہ وہ صفقہ (عقد) ایک ہی ہے، یہ ہے کہ لفظ بیع و شراء کا یہاں اعادہ نہیں ہوا، اور بائع بھی ایک ہے اور مشتری (خریدار) بھی ایک ہی ہے اور قیمت کی تفریق (ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر) کرنا صفقہ (عقد بیع) کے اتحاد سے مانع نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کا عقد بیع (صفقہ) ایک ہی ہے اور ان دونوں میں سے ایک معاملہ یقینی طور پر فاسد ہو گیا ہے، اس لیے کہ آزاد شخص، شراب اور مردار اس عقد میں محل "بیع" ہونے سے یقینی طور پر خارج ہیں، لہٰذا یہ عقد دوسری شئی میں بھی درست نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی عقد بیع میں ایک شئی کا معاملہ صحیح اور دوسری

کا فاسد ہو،اس لیے اگر اس نے الگ الگ قیمت نہ بیان کی تو اس کی یہ بیع (بالاجماع) درست نہیں ہو گی، تو یہی حکم اس وقت ہو گا جب اس نے الگ الگ قیمت بیان کی، اس لیے کہ قیمت کا نام لینا اور قیمت کا الگ الگ بیان کرنا عقد بیع (صفقہ) کے منعقد ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ بیع اور عاقدین ایک ہی ہیں، بخلاف غلام اور مدبر کو جمع کرنے کے، اس لیے کہ وہاں عقد بیع (صفقہ) کسی ایک میں قطعی دلیل کے ساتھ فاسد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس اجتہاد سے ثابت ہوا ہے جو درست ہو سکتی، یعنی صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا ''مدبر'' کی جانب اس کی نسبت کے درست ہونے میں اس احتمال کا اعتبار کیا جائے گا تا کہ نسلی غلام کے حق میں یہ حکم ظاہر ہو جائے، اگرچہ اس کا ظہار اس کے حق میں ممکن نہ ہو۔ نیز اس لیے بھی کہ جب اس نے ان دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیا تو اس نے ایک شئی میں قبولیت کو دوسری شئی کی قبولیت کی شرط قرار دے دیا ہے، لہذا دوسرے شئی میں اس کا بیع کو قبول کرنا درست نہ ہو گا، بخلاف مدبر کے، اس لیے کہ فی الجملہ وہ عقد قبول کئے جانے کا محل (موقع) ہے، لہذا اس میں عقد کا قبول کرنا صحیح ہو گا، البتہ اس میں اجتہاد کی بنا پر اس کا اظہار مشکل ہے، لہذا قن (نسلی غلام) میں اس کا اظہار ضروری ہو گا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک شئی میں عقد بیع کو قبول کرنا عقد بیع (صفقہ) کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں میں بیع کو یکجا کیا ہے، لہذا ان میں سے ایک شئی کو قبول کرنا عقد بیع (صفقہ) کو متفرق کرنا ہے، جو جائز نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک نسلی غلام اور مدبر کو عقد میں جمع کیا، کیونکہ ''مدبر'' مملوک ہونے کی بنا پر ''بیع'' میں قبول کئے جانے کا محل (موقع) ہے، ماسوا اس کے کہ اس میں بیع فی الحال نافذ نہ ہو گی، البتہ مدبر کے حق کی بنا پر فی الجملہ عدالتی فیصلے کے ساتھ مدبر میں بیع کے نفاذ کا احتمال موجود ہے، اور یہ بات اس کی ذات کو ''محل قبول'' ہونے سے تو مانع ہے، مگر اس کے ساتھی کے ''محل قبول'' ہونے سے مانع نہیں ہے، اور دونوں صورتوں میں جو فرق ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اگر اس نے ایک کی الگ الگ قیمت بیان کی تو دونوں کی مجموعی قیمت بیان کرنے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اور وہاں مختلف نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یہ مسئلہ اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر اس نے ایک ذبح شدہ بکری اور ذبح میں دانستہ بسم اللہ چھوڑی ہوئی بکری کو عقد میں جمع کیا، پھر جب صاحبین کے نزدیک دونوں میں سے ایک میں بیع درست ہو گئی تو کیا اس میں بائع کیلئے ''خیار'' ہو گا: اگر تو اسے حرام گوشت کا علم ہو تو اس کیلئے خیار ثابت ہو گا اس لئے کہ عقد بیع (صفقہ) اس متفرق پر ہو گیا ہے اور اگر اس کو علم نہ ہو تو تب نہیں، اس لیے کہ وہ اس تفریق پر پہلے ہی راضی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۳) یہ کہ وہ شئی اس کی مملوکہ ہو، اس لئے کہ بیع در اصل دوسرے کو شئی کا مالک بنانا ہے لہذا یہ بیع کسی ایسی شئی میں ثابت نہ ہو گی جو اس کی مملوکہ نہ ہو، جیسے کہ اگر کسی نے اپنی مملوکہ زمین میں گھاس فروخت کی یا نہر یا کنویں میں موجود پانی فروخت کر دیا، اس لیے گھاس اگرچہ اس کی مملوکہ اراضی میں ہے۔ لیکن وہ سب کیلئے ''مباح'' ہے، اسی طرح پانی کا بھی یہی حکم ہے، جب تک اس کا احراز (کسی جگہ میں جمع کرنا) نہ پایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

الناس شرکاء وفی ثلاث (لوگ تین اشیاء میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں، (جن میں پانی اور گھاس بھی ہیں) اور لوگوں کی عمومی شرکت ان کی عمومی اباحت ہے۔ خواہ وہ گھاس بارش کے پانی سے بغیر پانی دیئے اگا ہو، یا اس نے اس زمین میں خود پانی لگایا ہو اور اس میں اسے مشقت اٹھانا پڑی ہو، اس لیے کہ گھاس کو پانی دینا اس کا احراز (پانی اس کی طرف بہانا) ہے جمع کرنا نہیں ہے۔ تو چونکہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا وہ سب کیلئے بدستور ''مباح'' رہے گا، جیسے کہ وہ ازیں قبل تھا۔

اسی طرح گھمبی یا ایسے شکار کی بیع جو اس کی زمین میں پایا جاتا ہو، بھی منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ سب کیلئے مباح ہے، اور کسی ایک کا مملوکہ نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا۔

یہی حکم خشک لکڑی، حشیش (نامی گھاس) اور شکار، جو جنگلوں اور صحراؤں میں پایا جاتا ہے، اور ایسے پرندے، جو فضا میں شکار نہ کیے جاتے ہیں اور ایسی مچھلی کا ہے جو پانی میں موجود نہ ہو وغیرہ کا ہے۔

اسی اصول پر مکہ مکرمہ کی اراضی کو فروخت کرنے اور اس کو کرائے پر دینے کا حکم مستنبط ہوتا ہے، کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے اور ان کا دوسرا قول اس کے جواز کا ہے اور یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لیے کہ اشیاء کو فروخت کرنے کی نصوص عام ہیں اور ان میں "حرم اور غیر حرم" کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز اس لیے بھی کہ اصل یہ ہے کہ تمام اراضی ملکیت کے حصول کا "محل" (موقع) ہیں، ماسوا اس کے کہ بعض اراضی کا شرعاً مالک بننا کسی عارضہ مثلاً وقف برائے مساجد وغیرہ ہونے کی بنا پر ممنوع ہے اور "علاقہ حرم" میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی، لہٰذا وہ بدستور ملکیت کا محل (موقع) رہے گا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ان اللہ تبارک وتعالی حرم مکہ یوم خلقھا لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد من بعدی وانما احلت لی ساعۃ من النھار لا یختلی خلاھا ولا یعضد شجرھا ولا ینفر صیدھا ولا یحتش حشیشھا

(بلاشبہ اللہ تعالی نے یوم تخلیق ہی سے حرم مکہ کی اراضی کو حرام کر دیا ہے وہ مجھ سے قبل کسی کیلئے حلال ہوئی اور نہ میرے بعد ہو گی، وہ میرے لئے دن کی ایک گھڑی کیلئے حلال ہوئی تھی نہ تو اس کے خلا کو متاثر کیا جائے نہ اس کے درخت کاٹے جائیں۔ نہ اس کا شکار بھگایا جائے اور نہ اس کی گھاس کاٹی جائے)

تو نبی اکرم ﷺ نے بتایا ہے کہ اراضی مکہ مکرمہ "حرام" ہے، جو ایک قطعہ اراضی کا نام ہے، اور "حرام شئی" دوسرے کیلئے حصول ملک کا "محل" نہیں ہے اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ

مکہ حرام وبیع رباعھا حرام

(مکہ مکرمہ حرام ہے اور اس کی اراضی کو بیچنا حرام ہے)

یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالی نے حرم کو حرمت اور فضیلت کی جگہ بنایا ہے اسی لیے اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے امن کی جگہ بنا دیا ہے، اللہ تعالی کا قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

اولم یروا انا جعلنا حرما آمنا

(کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو جائے امن بنا دیا ہے)

جبکہ اس اراضی کو خرید و فروخت، مالک بننے اور بنانے کیلئے استعمال کرنا اس کی اہانت ہے جو جائز نہیں بخلاف باقی اراضی کے اور کہا گیا ہے کہ مکہ مکرمہ کی اراضی وقف ہے، جسے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے وقف (حرام) فرمایا تھا۔ رہی مذکورہ عام نصوص تو ان میں تمہارے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ حرم مکہ کو ان نصوص سے مذکورہ حدیث مشہور کی بنا پر مستثنی کرایا گیا ہے، البتہ مکہ مکرمہ کی عمارتوں کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ "حرم" خالی زمین کا نام ہے، عمارت کا نام نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایام حج میں مکہ مکرمہ کے مکانات کو حاجیوں اور عمرہ کرنے والوں کو کرائے پر دینا مکروہ قرار دیا ہے سبب مقیم اور مکہ مکرمہ کے مضافات میں رہنے والے تو ان کو کرائے پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور اراضی و اراضی جاگیر (اقطاع اراضی موات اراضی)۔ نیز مزارعت، اجارے اور کاشت پر دی گئی اراضی کو فروخت کرنا جائز ہے۔ خراجی (ارض خراج) سے مراد اراضی عراق ہے جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں فتح ہوئی تھی اور حضرت عمر فاروقؓ نے ان پر احسان کرتے ہوئے ان کی اراضی پر بحال رہنے دیا تھا چونکہ ان کا یہ عمل اس اراضی کو ان کی

ملکیت پر بحال رکھنا تھا، لہذا ان کیلئے اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور بطور جاگیر ملی ہوئی زمین (ارض قطیعہ) سے مراد وہ زمین ہے جسے امام (امیر المؤمنین) نے خاص افراد کو بطور جاگیر دیا ہو اور اسے ان کے لیے مختص کر دیا ہو، لہذا وہ اراضی امام کی طرف سے دیئے جانے کی بنا پر ان کی ملکیت ہو جائے گی اور ان کیلئے اس کی بیع جائز ہو گی اور "مزارعت والی زمین" سے مراد ایسی اراضی ہے، جو انسان کسی ایسے زراعت کرنے والے کو دیدے جو اس اراضی کو دیکھ بھال کرے، مگر اس کے باوجود وہ زمین اس کی ملکیت ہونے سے خارج نہیں ہوتی، اور "اجارے والی اراضی" سے مراد وہ اراضی ہے جو انسان کسی دوسرے شخص سے اس شرط پر لے کہ وہ اس کو آباد کرے گا اور اس میں زراعت کرے گا، اور ٹھیکے (پٹے والی) زمین (ارض اکارہ) وہ ہے جو کاشت کاروں کو برائے کاشت دی گئی ہو تو چونکہ یہ زمین بدستور مالک کی ملکیت میں رہتی ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہو گی، رہی آباد کردہ مردہ زمین (ارض الموات) جسے کسی شخص نے امام (حاکم وقت) کی اجازت کے بغیر آباد کیا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کا مالک نہیں ہوتا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ محض اس کے آباد کرنے سے اس کا مالک ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الموات میں آئے گا۔

القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بغداد کے مکانات اور بازار کی ایسی دوکانیں جن کا کرایہ بادشاہ کو جاتا ہے، ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ قابضین کی ملکیت نہیں ہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفہ منصور نے لوگوں کو ان کی تعمیر کی اجازت دی تھی لیکن اس جگہ کا ان کو مالک نہیں بنایا تھا۔ **وتعالیٰ اعلم۔**

(۴) ایک اور شرط، جو بائع کیلئے بیع منعقد ہونے کی شرط ہے، یہ ہے کہ وہ شئی بیع کے وقت بائع کی ملکیت ہو، ورنہ اس کی بیع منعقد نہ ہو گی، اگرچہ وہ اس کے بعد اس کا مالک ہو جائے، ماسوائے بیع سلم کے، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی شئی کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور "بیع سلم" کی اجازت دی ہے۔

اور اگر اس نے کسی غصب شدہ شئی کو فروخت کر دیا، پھر مالک نے اس کو اس کی قیمت ادا کرنے کا ضامن ٹھہرایا تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ ملکیت کا سبب اس سے قبل پایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ (گویا) اس نے خود اپنی مملوکہ شئی کو فروخت کیا تھا اور یہاں اس کی ملکیت کا سبب متاخر ہے جس کی بنا پر وہ ایسی شئی کو فروخت کرنے والا قرار پائے گا، جو اس کے پاس موجود نہ ہو، لہذا اس کا یہ فعل مذکورہ ممانعت کے تحت داخل ہو گا، جس سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس لیے کہ حدیث میں مذکور قصہ اس پر دلالت کرتا ہے، وہ اس طرح کہ مروی ہے کہ:

"حضرت حکیم بن حزام لوگوں کی ایسی اشیاء فروخت کیا کرتے تھے جس کے وہ مالک نہ ہوتے تھے اور ان سے قیمت وصول کر لیتے تھے، پھر وہ بازار جاتے اور ان کی مطلوبہ شئی خریدتے اور پھر خریدار کو سونپ دیتے۔ جب اس کی اطلاع نبی اکرم ﷺ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا:

لاتبع مالیس عندک (جو شئی تیرے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت نہ کر)

نیز اس لیے بھی کہ جو شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا اپنی طرف سے دوسرے شخص کو بطریق اصالہ ایسی شئی کا مالک بنانا ہے جو جس کا وہ بطریق اصالہ مالک نہیں ہے جو محال ہے، اور ہر اس صورت میں جب وہ کسی شئی کو بطریق اصالہ فروخت کرے یہی شرط ہے، لیکن اگر وہ اس شئی کو دوسرے شخص کی جانب سے بطریق نیابت فروخت کر رہا ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو بائع مالک کا وکیل یا اس کا کفیل ہو تو ایسی صورت میں بائع کیلئے بیع کا مالک ہونا شرط نہ ہو گا اور اگر وہ فضولی (Third Person) ہو تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک مذکورہ شرط اس کے نفاذ کی

ضروری نہیں ہے، البتہ بیع کے نفاذ کیلئے ضروری ہے،اس لیے کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع منعقد ،مگر مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، اگر تو اس نے اس کی اجازت دیدی تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی اور اگر اس نے اس کو رد کردیا تو وہ باطل ہوجائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع کے انعقاد کی شرط ہے کہ اس کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی، اور ان کے نزدیک فضولی کی بیع باطل ہے۔ آئندہ انشا ءاللہ اس پر مزید بحث ہوگی۔

(۵) یہ کہ اس شئی کو عقد کے وقت سپرد کرنا اس کی استطاعت میں ہو اور اگر اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کا مالک ہی ہو، جیسے کسی بھاگے ہوئے غلام کی بیع، یہی ظاہر روایت ہے۔ حتی کہ اگر دوبارہ وہ شئی اس کے قبضے میں آگئی تو اس کو ازسر نو ایجاب وقبول کی ضرورت ہوگی، ماسوا اسکے کہ وہ دونوں سابقہ بیع کو بحال رکھنے پر راضی ہوجائیں تو اس صورت میں ان کے "تبادلہ مال" کی بنا پر وہ ایک نئی بیع ہوگی اور اگر وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں اور بائع اس کو سپرد کرنے سے قاصر رہا تو اس کو اس کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائیگا، اور اگر اس نے وہ شئی اس کے سپرد کردی تو مشتری کو اس کے قبضے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اور الکرخی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع منعقد ہوجاتی ہے، حتی کہ اگر وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اس کو سپرد کردیا تو بیع جائز ہوجائے گی اور یہاں ازسر نو عقد کی ضرورت نہ ہوگی، ماسوا اس کے کہ اگر قاضی نے اس بیع کو فسخ کردیا ہو، مثلاً قاضی کے پاس مقدمہ پیش ہوا تو اس نے اس کی سپرداری کا مطالبہ کیا، مگر وہ اس کی سپرداری سے قاصر رہا تو قاضی نے اس بیع کو دونوں کے مابین فسخ کردیا، بعد ازاں غلام مل گیا ہو۔ الکرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "بھاگنا" اس کی ملکیت کے زوال کا باعث نہیں ہے، کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے غلام کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اسے اپنے چھوٹے بیٹے کو ہبہ کردیا تو جائز ہوگا، اور وہ اس کی ملکیت تھا اور اس نے اپنی مملوکہ شئی کو فروخت کیا ہے البتہ اس کا یہ تصرف فی الحال نافذ نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور اگر اس نے اس کو سپرد کردیا تو چونکہ "مانع" زائل ہوگیا ہے، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایسی غصب شدہ شئی کی فروخت جو غاصب کے قبضے میں ہو کہ اگر اس کے مالک نے اسے کسی شخص کو فروخت کردیا تو یہ بیع بھی سپرداری پر موقوف ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ بائع کیلئے اس کو سپرد کرنے کی قدرت کا ہونا عقد کے انعقاد کی شرط ہے، اس لیے کہ یہ بیع کسی نہ کسی فائدے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور یہ بیع اس وقت تک مفید نہ ہوگی، جب تک وہ اس کی سپرداری پر قادر نہ ہو اور عقد کے وقت اس کی سپرداری سے اس کا قاصر ہونا مسلم ہے اور اس کے بعد اس پر اس کے حصول قدرت میں شک ہے: کبھی تو قدرت حاصل ہوجاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور جو بیع یقینی طور پر منعقد نہ ہوئی ہو وہ محض ایسے فائدہ کیلئے منعقد نہیں ہوسکتی جس کے ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہو، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شئی یقینی طور پر ثابت نہ ہو تو وہ محض شک اور احتمال کی بنا پر باطل نہیں ہوتی، بخلاف اس صورت کے جب غلام قبضے سے قبل مشتری کے بعد بھاگ گیا کہ اس صورت میں بیع فسخ نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کی سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد کے وقت ثابت تھا، لہذا عقد مکمل ہوگیا ہے، پھر یہ قدرت ایسے طریقے سے زائل ہوئی ہے کہ اس کے واپس ہونے کا احتمال موجود ہے جس کی بنا پر ایک یقینی طور پر منعقد ہوجانے والے معاملے کے زائل ہونے میں شک پیدا ہوجاتا ہے، اور جو شئی یقینی طور پر ثابت ہو وہ محض شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی تو دونوں میں یہ فرق ہے بخلاف غصب شدہ شئی کی غاصب کے سوا کسی اور کو فروخت کے، کہ یہ بیع سپرداری پر موقوف "رہتی ہے؛ اگر تو اس نے وہ شئی اس کو سپرد کردی تو بیع نافذ ہوجائے گی، نیز اس لئے بھی کہ وہاں اس کا مالک بادشاہ یا قاضی یا مسلمانوں کی مدد کے ذریعے اس شئی کی سپرداری پر قادر ہے لیکن چونکہ فی الحال اس پر غاصب کا قبضہ ہے اس لیے بیع پوری طور پر نافذ نہیں ہوگی، لیکن جب

وہ اس شئی کو سپرد کردے گا اور اس کا مانع زائل ہوجائے گا تو بیع درست ہوجائے گی، بخلاف بھاگے ہوئے غلام کے، اس لیے کہ بائع علی الاطلاق اس کی سپرداری سے قاصر ہے، کیونکہ اس پر فی الحال اس کا قبضہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی جگہ کا ہی اسے علم نہیں ہے، جس کی بنا پر یہاں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا محکم اور اس پر قدرت کا حصول احتمالی اور موہوم ہے، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ بیع نہ ہوگی اور ایسے پرندے کی بیع کی طرح ہوگی جو ہوا میں اڑ رہا ہو یا ایسی مچھلی کی طرح جو پانی میں ہو اور ایسی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص کسی غلام کے آقا کے پاس آئے اور کہے "تیرا غلام فلاں شخص کے پاس ہے تو اسے میرے پاس فروخت کردے، میں اس پر قبضہ کرلوں گا" تو اس نے اس کو سچا جانتے ہوئے اس کو فروخت کردیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں بھی اس کی سپرداری پر استطاعت نہ ہونے کا عذر موجود ہے، لیکن فی الحال بیع ہوجائے گی، پھر اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو بیع نافذ ہوجائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ یہاں مشتری کے گمان میں غلام پر قبضے کی قدرت ثابت ہے البتہ اس کے نہ ہونے کا بھی احتمال موجود ہے، لہذا اس کی یہ بیع اس کے قبضے پر موقوف ہوگی: گر تو اس نے اس شئی پر قبضہ کرلیا تو اس کا گمان پورا ہوجائے گا، جس کی بنا پر اس کی بیع نافذ ہوجائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا فی الحال ثابت شدہ ہے جو بیع کے انعقاد سے مانع ہے اور اگر اس کو کسی شخص نے پکڑلیا، پھر وہ اسے اس کے آقا کے پاس لے آیا، پھر اس نے اسے خرید لیا تو اس کی خریداری جائز ہوگی، اس لیے کہ اس سے اصل مانع اس کا مبیع کی سپرداری سے عاجز ہونا ہے۔ اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا یہ بیع مذکورہ "نہی" (ممانعت) کے تحت داخل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع سے ممانعت ہے اور یہ غلام اس کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اسے خرید لیا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ غلام کو اپنے ہمراہ لایا ہوگا، اور یا وہ نہ لایا ہوگا اگر تو وہ اپنے ہمراہ لایا ہو تو وہ عقد بیع "کے فوراً بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ اور اگر وہ اسے اپنے ہمراہ نہ لایا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے اسے اس نیت سے پکڑا ہو تاکہ وہ اسے اس کے مالک تک پہنچادے اور اس پر اس نے کوئی گواہ بھی بنالیا ہو تو جب تک وہ اس غلام کے پاس نہ پہنچے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کا سابقہ قبضہ بطور امانت تھا اور بطور امانت قبضہ قبضۂ ضمان کے قائم مقام نہیں ہوتا، لہذا اس تک پہنچنے کی صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، حتی کہ اگر غلام اس کے پہنچنے سے قبل ہلاک ہوگیا تو وہ بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگا، اور "عقد" باطل ہوجائے گا، اس لیے کہ اس نے ایسی شئی فروخت کی ہے جو قبضہ سے قبل ہلاک ہوگئی ہے، پھر جب وہ اس غلام تک پہنچ جائے گا تو وہ اس تک پہنچتے ہی اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا، اور اس کا اپنے ہاتھوں کے ذریعے اس پر قبضہ شرط نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل مفہوم اس پر قدرت کا حاصل ہونا اور اس کا دوسرے کی مداخلت سے خالی ہونا ہے اور عرف وعادت اور حقیقت میں اس سے موانع کا زائل ہونا ہے۔

اور اگر اس نے اس غلام کو اس نیت سے پکڑا ہو کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے گا اور اس کے مالک کو واپس نہ کرے گا تو وہ عقد کے متصل بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ غلام اس کی واپسی سے قبل ہلاک ہوگیا تو وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگا، اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ "قبضۂ ضمان" ہے تو چونکہ یہ دونوں قبضے ہم جنس ہیں، جن کی بنا پر ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہوجائے گا۔

اور اگر اس نے اس کو پکڑا تو اس نیت سے تھا کہ وہ اس کے مالک کو واپس کردے گا، لیکن اس نے اس پر کوئی گواہ نہ بنایا تو اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمھم اللہ کے درمیان اختلاف مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ عقد کے متصل بعد قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ قبضہ "قبضۂ ضمان" ہے اور صاحبینؒ کے

نزدیک وہ جب تک اس کے پاس نہ پہنچ جائے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے یہاں یہ قبضہ قبضۂ امانت ہے یہ مسئلہ بھی "اباق (غلام کے بھاگنے) اور لقطہ کے مسائل میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایسے پرندے کی بیع کی جو اس وقت اس کے ہاتھ میں ہو، مگر پھر وہ اڑ جائے تو ظاہر روایت میں اس کی بیع منعقد نہ ہوگی خواہ وہ اور اس قول پر قیاس کی رو سے، جس کا امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے ان کے نزدیک اس کی بیع منعقد ہو جائے گی۔

یہی حکم اس مچھلی کا ہے جو اس نے پکڑی، لیکن پھر اس نے اسے تالاب میں پھینک دیا، خواہ وہ اس سے نکلنے کی طاقت رکھتی ہو یا نہ، بشرطیکہ اسے شکار کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو۔ اور اگر اسے شکار کے بغیر پکڑنا ممکن ہو تو اس کی فروخت بلا اختلاف جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی سپرداری ممکن ہے، لہذا بیع بھی درست ہوگی۔

اسی اصول پر تھنوں میں دودھ کی فروخت کا حکم مستنبط ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ دودھ تھن میں ایک ہی بار جمع نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے آتا ہے، لہذا اس کا فروخت کیا ہوا حصہ دوسرے حصے کے ساتھ اسی طرح مخلوط ہو جائے گا کہ دونوں میں تفریق ممکن نہ رہے گی۔ تو گویا "بیع" کے وقت "مبیع" کو سونپنا ممکن نہیں رہا ہے، لہذا یہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صوف (ریشم) کا ہے جو ابھی بھیڑ کے جسم پر موجود ہو۔ ظاہر روایت کی رو سے اس لئے کہ اس میں بھی گھڑی گھڑی اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جس کی بنا پر جتنا حصہ عقد کے وقت موجود تھا اس میں دوسرا حصہ اس طرح مخلوط ہو جائے گا کہ دونوں میں تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کو کاٹ کر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہوگا۔ اور نتف اس کا جڑ سے اکھیڑنا ہے جس کا وہ عقد کے ذریعے مستحق نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے:

"بھیڑ کے جسم پر موجود صوف (اون) کی بیع سے منع فرمایا ہے۔"

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کی بیع کو اور اس پر "صلح" کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ذبح سے قبل اس کے بالوں کو مونڈھنا جائز ہے جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ زمین میں گڑی ہوئی شئی کی بیع کا یہی حکم ہے۔ گڑی ہوئی شئی اور صوف میں ظاہر روایت کی رو سے فرق یہ ہے کہ صوف کو بھیڑ کے جسم کو نقصان پہنچائے بغیر جڑ سے اکھیڑنا ممکن نہیں بخلاف زمین میں گڑی ہوئی شئی کے۔

اور کسی قرض کی بیع، ماسوائے اس شخص کے جس پر قرض ہو جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ قرض یا تو حکمی مال کے اس کے ذمہ ہونے سے عبارت ہے یا پھر یہ مال کی سپرداری اور اس کی ملکیت دینے کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک شئی بائع کے حق میں "سپرداری" پر عدم قدرت کی حامل ہے اور اگر اس نے مقروض پر سپرداری کی شرط رکھی تو تب بھی بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے "بائع" کے علاوہ کسی اور شخص پر سپرداری کی شرط رکھی ہے جس کی بنا پر یہ ایک فاسد شرط ہوگی، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی، البتہ جس شخص پر قرض ہو اسی کو اس کی فروخت جائز ہے۔ اس لئے کہ اصل مانع اس کا سپرداری سے قاصر ہونا ہے اور یہاں اس شئی کی سپرداری کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی مثال (نظیر) غصب شدہ شئی کی بیع ہے کہ وہ "غاصب" کے ہاتھ پر تو جائز ہوتی ہے کسی اور کے ہاتھ پر نہیں، جبکہ غاصب اس سے منکر ہو اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

اور "مسلم فیہ (جس شئی میں عقد سلم کیا گیا ہو) کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ "مسلم فیہ" پہلے ہی ایک فروخت شدہ شئی ہے اور مبیع کی بیع قبضے سے قبل درست نہیں ہے۔

پھر کیا جمی ہوئی شی کی بیع جائز ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اگر اس نے جمی ہوئی شئی کو پہلے مشتری کے سپرد کردیا تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس نے پہلے اس کو فروخت کیا پھر اس کو سپرد کیا تو ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے بعد میں سپرد کیا تو اس وقت تک اس میں سے کچھ منجمد حصہ پگھل جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ پوری شئی مشتری کو سونپنے سے قاصر رہے گا۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ فقیہ ابو جعفر الھندوانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور اس کو اسی دن سپرد کردیا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کئی دنوں کے بعد اس کو سپرد کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ اس لئے کہ اس میں اسی دن اتنی کمی نہیں ہوتی، جس سے کہ قیمت کم ہو جائے۔

نفاذ بیع کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا نفاذ سے تعلق ہے تو ایسی شرائط کی دو اقسام ہیں: اولاً اس شئی پر ملکیت کا ہونا، اور دوم ولایت ہونا۔

(۱) ملکیت سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی بائع کی ملکیت ہو، لہذا فضولی (Third Person) کی بیع اس کی ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہ ہوگی، لیکن وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حالت میں منعقد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اس کے منعقد ہونے کی بھی شرط ہے حتی کہ اس کے بغیر یہ بیع سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ فضولی (Third Person) کے وہ تصرفات جن کی اجازت کا امکان ہو منعقد تو ہوجاتے ہیں، مگر اجازت دینے والے یعنی مالک کی اجازت پر موقوف رہتے ہیں۔ ان تصرفات میں بیع، اجارہ، نکاح اور طلاق وغیرہ کے احکام شامل ہیں۔ اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ تصرف نافذ ہوجائے گا، ورنہ باطل ہوجائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت کا مدار ملکیت یا ولایت پر ہوتا ہے۔ اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت سے ہی اس کا اس حکم کے حق میں اعتبار ہوتا ہے۔ جس کیلئے اسے شرعاً وضع کیا گیا ہے کہ اس کی صحت کیلئے اس کے سوا کوئی اور مقصد نہ پایا جائے۔ رہا ایسا کلام جس کا کوئی حکم نہ ہو وہ کلام شرعاً صحیح نہیں ہوتا اور وہ حکم جس کیلئے شرعاً بیع وضع ہوئی ہے، حصول ملکیت ہے۔ جو مذکورہ حالت یعنی ملکیت یا ولایت یا نہ ہونے کی حالت میں ثابت نہیں ہوتی، لہذا بیع درست نہ ہوگی۔ یا جس طرح اس کی خریداری جائز نہیں ہوتی تو اسی طرح اس کی بیع کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارا استدلال بیع کی عام نصوص سے ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالی:

"واحل اللہ البیع وحرم الربوا (اور اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا اور ربوا (سود) کو حرام ٹھہرایا ہے)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

یایھاالذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم. (اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، ماسوا اسکے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔)

نیز فرمایا:

فاذا قضیت الصلوۃ فانتشرو فی الارض وابتغوا من فضل اللہ (توجب نماز (جمعہ) ہوجائے تو زمین پر پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

کہ اللہ تعالی نے بیع وشراء اور تجارت کے ذریعے اپنا فضل تلاش کرنے کی اجازت دی ہے، اور مالک کی طرف سے بطریق

اصالت ہونے یا اس کی جانب سے ابتداءً بذریعہ وکیل ہونے اور مالک کی طرف سے ابتداءً اجازت پائے جانے میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اسی طرح اس میں اور اس صورت میں بھی کوئی فرق نہیں جب کہ عقد کے وقت یا اس کے بعد اس کی رضامندی پائی گئی ہو، لہذا جب تک کسی دلیل سے کوئی صورت خاص نہ ہوجائے اس وقت تک اس کے اطلاق پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے ایک مرتبہ حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دیا اور انہیں اس کے عوض قربانی کا جانور خریدنے کو کہا، تو انہوں نے اس دینار کے عوض دو بکریاں خرید لیں پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دینار کے عوض فروخت کردیا اور پھر وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک بکری اور ایک دینار کے ہمراہ تشریف لائے تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں برکت کی دعا دی اور فرمایا: تیرے دائیں ہاتھ کے عقد (صفقہ) میں اللہ تعالیٰ برکت دے"

اور یہ بات مسلم ہے کہ یہاں حضرت حکیمؓ کو آپ کی جانب سے صرف ایک بکری خریدنے کا حکم ملا تھا۔ اگر ان کا یہ تصرف منعقد نہ ہوتا تو وہ اس کو فروخت نہ کرتے اور پھر نبی اکرم ﷺ نے انہیں خیرو برکت کی دعا دی اور ان کے اس معاملے پر ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا، حالانکہ باطل شئی کا انکار کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عقلمند کا تصرف حتی الامکان "اس کی عمدہ صورت" پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اس کی "عمدہ صورت" پر اسے محمول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعے مبیع کے مالک کے ساتھ اپنے زعم میں نیکی اور بھلائی کا ارادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے علم کے مطابق اس کے مالک کو اس کی ضرورت تھی، لیکن اس نے اپنی ضرورت وحاجت اس شخص کے سامنے کسی مانع کی بنا پر بیان نہیں کی، اور اس کے گمان کے مطابق بسا اوقات مانع (رکاوٹ) زائل ہوجاتا ہے۔ تو اس نے اپنے دوست کی بھلائی اور اس پر احسان وتبرع کیلئے یہ قدم اٹھایا ہے، تاکہ وہ معنوی طور پر ایسا تصرف کرکے جس کی اسے ضرورت تھی، دنیوی طور پر تعریف وتوصیف کا مستحق ہو اور اللہ تعالیٰ کے ہاں نیکی اور بھلائی پر تعاون کرنے کا ثواب بھی حاصل کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وتعاونوا علی البر والتقوای . (اور ایک دوسرے سے نیکی اور تقوای میں مدد کرو)

نیز دوسرے جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین (۱) (اور نیک سلوک کرو، بیشک اللہ تعالیٰ نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)

البتہ اس طرح کے تصرفات میں فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) دوسرں کے نقصان کا احتمال ہے، کیونکہ لوگوں کو (اشیاء کی خریداری) میں دلچسپی ہوتی ہے اور بعض اوقات انسان ایسی شئی کو لینے کا اقدام کرتا ہے جس کو اپنی ملکیت سے دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اس کے بغیر بھی گزارہ کرسکتا ہے۔ لہذا اس کا یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، چنانچہ اگر اس کے گمان کے مطابق اس تصرف میں اسے اجازت حاصل ہوگئی اور اس کی طرف سے متعلقہ شخص کو منافع مل گیا تو اسے آخرت میں ثواب اور دنیا میں تعریف حاصل ہوگی، بصورت دیگر اگر وہ اس کی اجازت نہ دے گا مگر اس کی بھلائی اور اس کو نفع پہنچانے کے ارادے پر وہ اس کی تعریف تو کرے گا، لہذا اس تصرف کے لغو ہونے، اس کے ارادے اور اس کے کلام کو دیوانوں کے کلام اور ان کے ارادے سے ملانے کا قول درست نہ ہوگا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، جیسا کہ ہماری اوپر نقل کردہ آیات سے ظاہر ہوتا ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ تصرف کا صحیح ہونا حکم کے حق میں اس کے اعتبار سے عبارت ہے تو جواب میں ہم کہتے ہیں کہ

۱۔ البقرہ (۲:۱۹۵)

بجا ہے اور ہمارے نزدیک یہ تصرف فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) مفید ہے، لیکن ان میں سے کوئی شئی عقد کے وقت ظاہر نہیں ہوئی، اس کا اظہار تو اجازت کے وقت ہوتا ہے، اور یہی ہمارے نزدیک کسی حکم کے موقوف ہونے کی تشریح ہے، کہ فی الحال اس کا حکم (جواب) موقوف ہوگا کہ آیا حکم کے حق میں وہ صحیح ہے یا نہیں، اور فی الحال اس بارے میں قطعی قول اختیار نہیں کیا جاسکتا البتہ اس کی اجازت ملنے پر قطعی طور پر اس کو درست قرار دینا صحیح ہے اور ایسا کرنا جائز ہے، اور شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، جیسے کہ بائع یا مشتری کے حق میں "شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا، جیسا کہ معروف ہے۔

بیع فضولی کی شرائط

رہی بیع فضولی کی شرائط، تو اس میں قدرے تفصیل ہے، جس کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کرینگے۔ پھر ہمارے نزدیک مالک کی اجازت فضولی کے تصرف سے حسب ذیل شرائط کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔

(۱) بیع کے وقت کوئی نہ کوئی بیع کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود ہو، لہذا جس بیع کی بیع کے وقت اجازت دینے والا کوئی نہ ہو تو اس کی اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی، اس لئے کہ جس شئی کا کوئی اجازت دینے والا ہو، اس کی بیع کی اسی تصرف کے وقت اجازت کا تصور کرنا ممکن ہے، لہذا موجود اجازت کے ساتھ اس کا انعقاد مفید ہوگا اور بیع منعقد ہوجائے گی۔ اور جس بیع کا کوئی مجیز (اجازت دینے والا) فی الوقت موجود نہ ہو تو چونکہ مستقبل میں کبھی تو اجازت مل جاتی ہے اور کبھی نہیں ملتی، لہذا اگر تو اجازت مل گئی تو یہ عقد مفید ہوگا اور اگر اجازت نہ ملی تو بیع مفید نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کے مفید ہونے میں شک واقع ہوگیا، لہذا یہ بیع منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ یہ معروف اصول ہے کہ جو شئی یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ محض شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر فضولی نے کسی بالغ شخص کی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے غلام کو آزاد کردیا یا اس نے اس کا مال ھبہ کردیا یا اس نے اسے صدقہ کردیا تو اس کے یہ تصرفات بھی اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، اس لئے کہ بالغ شخص بذات خود ان تصرفات کا مالک ہے، تو چونکہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود تھا، لہذا یہ معاملات اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، لیکن اگر اس نے ایسا ہی کوئی معاملہ کسی بچے کے مال میں کیا تو وہ منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ بذات خود ان تصرفات کا اہل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بذات خود یہ کام کیے تو اس کے یہ تصرفات منعقد نہ ہونگے۔ تو چونکہ ان عقود کے وقت وہ بذات خود ان کی اجازت دینے کا اہل نہ تھا، لہذا یہ عقود درست نہ ہوں گے۔ یہی حکم اس بچے کا ہے جسے تصرفات سے روکا گیا (محجور علیہ) ہو کہ اگر اس نے اپنا مال فروخت کیا یا خریدا یا کسی عورت سے نکاح کیا یا اس نے اپنی باندی کا نکاح کیا یا اس نے اپنے غلام کو مکاتب کیا یا اس نے کوئی ایسا کام کیا جو اگر اس کا ولی (سرپرست) کرتا تو جائز ہوتا تو یہ تمام تصرفات جب تک وہ بچہ ہے اس کے ولی (سرپرست) کی اجازت پر یا بالغ ہونے کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، بشرطیکہ اس کے بچپن میں اس کے ولی (سرپرست) نے اس کی اجازت نہ دی ہو، حتی کہ اگر بچہ ولی کی اجازت سے قبل بالغ ہوگیا اور اس نے خود اس کی اجازت دیدی تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور بغیر اجازت کے یہ تصرف اس کی بلوغ پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود تھا، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے ولی (سرپرست) نے یہ کام کیا ہوتا تو جائز ہوتا، لہذا یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور یہ معاملہ اس کی بلوغت کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، جیسے کہ بچپن کے زمانے میں اس کے سرپرست کی اجازت پر موقوف ہوتا تھا، وجہ یہ ہے کہ جب وہ بالغ ہوگیا ہے تو وہ از سر نو یہ

معاملہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کی اجازت دینے کا تو بدرجہ اولیٰ مالک ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی خود اپنے مال پر ولایت اس کے ولی کے بچپن کے زمانے کی ولایت سے زیادہ مؤثر ہے، پھر جب اس کے ولی کی اجازت سے تصرف جائز ہوجاتا ہے تو خود اس کی اجازت سے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور یہ تصرف محض اس کے بالغ ہونے جانے سے جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجازت کیلئے ایک پہلو سے انشاء (از سر نو کام کرنے) کا حکم ہے، جو کسی مختار "فاعل کا فعل ہے۔ اور "بلوغ" اس کا فعل نہیں ہے، لہذا اس کے بلوغ کو اس کی اجازت نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچے نے ان تصرفات کیلئے کسی کو وکیل بنایا، پھر اس وکیل نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے سے قبل کئے ہوں یا اس کے بعد، بہر حال یہ تصرفات بلوغ کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، ماسوائے "وکیل خریداری" کے، کیونکہ یہ تصرف موقوف نہ ہوگا، بلکہ وہ وکیل پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ "خریداری" "وکیل" پر نافذ ہوگئی ہے جس کی بنا پر یہ تصرف موقوف نہ رہے گا۔ ماسوا اس کے کہ وہ اپنے وکیل کی خریداری سے قبل بالغ ہوگیا اور اس نے اس وکالت کو جائز قرار دے دیا۔ پھر وکیل نے اسی شئی کی خریداری کی تو اس صورت میں خریداری کل بچے کیلئے ہوگی نہ کہ خود وکیل کیلئے، اس لئے کہ بلوغ کے بعد وکالت کی اجازت از سر نو وکیل بنانے کے مترادف ہے اور اگر وہ ابتداءً وکیل بناتا تو اس کی خریداری موکل کیلئے ہوتی نہ کہ وکیل کیلئے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر بچے نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے ساتھ خلع کرلیا یا اس نے بغیر معاوضے کے اپنے غلام کو آزاد کردیا یا اس سے قیمت لے کر آزاد کردیا یا اس نے اپنا مال ھبہ کردیا یا اس نے اسے صدقہ کردیا یا اس نے اپنے غلام کا یا باندی کا کسی سے نکاح کردیا یا اس نے اپنے مال کو کم قیمت پر فروخت کردیا یا اس نے کوئی شئی اتنی گراں قیمت پر خریدلی جس قیمت پر عام طور پر لوگ اسے نہ خریدتے ہوں، یا اسی طرح کے دوسرے تصرفات کئے، کہ اگر وہی تصرفات اس کا سرپرست اس کے بچپن کے زمانے میں کرتا تو جائز نہ ہوتے تو اس کے یہ تصرفات منعقد نہ ہوں گے، حتی کہ اگر اس کے ولی نے اس کی اجازت دے دی یا خود بچے نے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت دے دی تو تب بھی یہ عقد صحیح نہ ہونگے، اس لئے کہ ان تصرفات کے طے پانے کے وقت ان کی کوئی اجازت دینے والا نہ تھا، لہذا یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، تاہم اگر بلوغ کے بعد اس نے ایسے الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دی جو انشاء یعنی از سر نو معاملہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں تو جائز ہوں گے، مثال کے طور پر وہ بالغ ہونے کے بعد کہے "میں نے یہ طلاق یا غلام کی آزادی واقع کی" تو اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہوگا، اور ایسا کرنا اس کی جانب سے اجازت کا انشاء ہوگا۔

اور اگر بچے نے کسی شخص کو ان تصرفات میں وکیل بنایا، پھر اس نے یہ تصرفات کیے، تو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے سے قبل کیے تو وہ موقوف نہ ہوں گے، اور وہ معاملہ باطل تصور ہوگا، کیونکہ وکیل کا فعل موکل کے فعل کی طرح ہوتا ہے اور اگر یہ تصرفات بچہ بذات خود کرتا تو یہ معاملات موقوف نہ ہوتے، تو اسی طرح اگر انہیں اس کے وکیل نے کیا ہے تو ان کا یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے کے بعد کیے، تو وہ اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، جیسے کہ فضولی کا تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اگر بچہ بالغ ہوگیا اور اس نے بلوغ کے بعد اپنی طرف سے وکالت کو درست قرار دے دیا اور اس وقت ابھی "وکیل" نے کوئی تصرف نہ کیا تھا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے وکالت کی اجازت بمنزلہ انشاء یعنی از سر نو اجازت دینے کیلئے، اسی طرح بچے کی وصیت بھی منعقد نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اس تصرف کی اس کے طے ہونے کے وقت اجازت دینے والا کوئی نہ تھا، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر ولی (سرپرست) نے خود یہ تصرفات کیے ہوتے تو جائز نہ ہوتے جس کی بنا پر بچے کی وصیت نافذ ہوگی اور نہ موقوف۔ پھر خواہ اس نے وصیت کو مطلق چھوڑا ہو یا اس نے اس کو اپنے زمانۂ بلوغت کی طرف

منسوب کیا ہو، دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی، حتی کہ اگر اس نے وصیت کی اور پھر وہ بالغ ہونے سے قبل مر گیا یا اس کے بعد مر گیا۔ تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، مگر یہ کہ وہ بالغ ہوجائے اور اپنے بلوغ کے بعد اس وصیت کی اجازت دیدے تو اس صورت میں وصیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی جانب سے اجازت، اس معاملے کے انشاء (ازسر نوانجام دینے) کی طرح ہے اور اگر وہ بالغ ہونے کے بعد ازسر نو وصیت کرتا تو اس کی وصیت جائز ہوتی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان کے تصرفات کے وقت کوئی ان کی اجازت دینے والا موجود ہو تو ان کا کیا ہوا معاملہ اس کے آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور جس معاملے کی اس کے طے کیے جانے کے وقت کوئی اجازت دینے والا موجود نہ ہو تو وہ معاملہ باطل ہوجائے گا، اور موقوف نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کے قیاس کا ذکر کیا البتہ مکاتب یا اجازت یافتہ غلام اور بچے کے مابین ایک پہلو سے فرق ہے، وہ یہ کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام اگر کوئی ایسا فعل کریں جو مالک کی اجازت پر موقوف ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی عورت کے ساتھ اپنا نکاح کرلیا، پھر مالک نے اسے آزاد کردیا تو اس کا یہ تصرف محض اس کو آزاد کرنے سے نافذ ہوجائے گا اور بچے کی صورت میں محض اس کے بالغ ہوجانے سے اس کا مذکورہ تصرف نافذ نہیں ہوتا، جب تک وہ اجازت نہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام اجازت کے بعد اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کا تصرف فوراً نافذ ہوجاتا، لیکن اس کے آقا کے حق کی بنا پر یہ تصرف موقوف رہتا ہے، تو جب اس نے اسے آزاد کردیا تو اب اس کا یہ مانع زائل ہوگیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا، بخلاف بچے کے، اس لئے کہ اس کی اہلیت میں ابھی کمی ہے، کیونکہ اس کی عقل ناقص ہے، جس کی بنا پر یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اور اس کا بالغ ہونا اجازت نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

فضولی کی خریداری کا حکم

رہا فضولی کی خریداری کا حکم تو اس پر بحث کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر فضولی نے دوسرے شخص کیلئے کوئی شی خریدی پھر یا تو اس نے اس عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہوگی اور یا پھر اسی شخص کی طرف جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے۔ اگر تو اس نے اس کی نسبت خود اپنی طرف کی ہو تو وہ خریداری خود اس کے لئے ہوگی، خواہ جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہو اس سے اجازت مل جائے یا نہ ملے، اس لئے کہ اگر خریداری "عقد کنندہ" پر نافذ ہوسکتی ہو تو وہ اسی پر نافذ ہوجائے گی اور وہ موقوف نہ رہے گی، کیونکہ "اصل" یہ ہے کہ انسان خود اپنے لئے کوئی تصرف کرے نہ کہ کسی اور کیلئے اللہ تعالی کا ارشاد مبارک ہے:

لھاما کسبت(۱) (انسانی جان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

دوسری جگہ فرمایا:

وان لیس للانسان الاماسعی(۲) (اور انسان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

اور فضولی کی خریداری حقیقت میں اس کا اپنا کسب ہے، لہذا "اصل" تو یہ ہے کہ اس کا یہ تصرف خود اسی کیلئے ہو، ماسوا اس کے کہ اگر اس نے کسی دوسرے کیلئے اس کا انعقاد کیا یا پھر اس کے حق میں اس کی اہلیت نہ ہونے کی بنا پر اس کا انعقاد

۱۔ البقرہ (۲:۲۸۶)

۲۔ النجم (۲۷:۳۹)

ممکن نہ ہو تو یہ معاملہ اس شخص کے حق میں، جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے، اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، مثلاً اس طرح کہ یہ فضولی ایسا چھوٹا بچہ یا غلام ہو جسے خریداری نہ کرنے کی پابندی ہو پھر اس نے اس شئی کو دوسرے کیلئے خریدا تو یہ خریداری اس دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ جب "خریداری" خریدنے والے کے حق میں نافذ نہیں ہوسکتی تو یہ اس شخص کی اجازت پر، جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے، موقوف ہوگی، لہٰذا اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع نافذ ہوجائے گی، اور ذمہ داری اسی پر ہوگی نہ کہ دونوں پر، اس لئے کہ فضولی اس معاملے کے لزوم کی اہلیت نہیں رکھتا۔

اور اگر اس نے اس عقد کو اسی کی طرف منسوب کیا جس کیلئے اس نے اس شئی کو خریدا ہو، مثال کے طور پر فضولی نے بائع سے کہا: اپنا یہ غلام فلاں شخص کو اتنی قیمت پر فروخت کردے اور اس نے کہا "میں نے فروخت کردیا" پھر فضولی نے اس شخص کی جانب سے اس بیع کو قبول کرلیا یا بائع نے کہا "میں نے یہ غلام فلاں شخص کو فروخت کیا" اور فضولی نے اس کی خریداری کو مذکورہ شخص کی طرف سے قبول کرلیا تو اس صورت میں یہ خریداری اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ انسان کا تصرف اگرچہ اصولاً خود اس کے اپنے لئے ہوتا ہے، لیکن اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ وکالت وغیرہ کی بنا پر اس کو کسی اور کے حق میں کردے اور یہاں اس نے یہ معاملہ کسی اور شخص کی جانب سے کیا ہے، لہٰذا یہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر فضولی نے بائع سے کہا "میں نے تجھ سے یہ غلام اتنی قیمت پر فلاں شخص کیلئے خریدا" تو اس سے کہا "میں نے فروخت کیا" بائع نے فضولی سے کہا "میں نے تجھے یہ غلام اتنی قیمت پر فلاں شخص کیلئے فروخت کیا" تو اس نے کہا "میں نے خرید لیا" تو یہ بیع موقوف نہ ہوگی، بلکہ اسی پر نافذ ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں ایجاب وقبول میں متعلقہ شخص کی طرف اس فعل کی نسبت نہیں پائی گئی، صرف ایک طرف سے یہ نسبت پائی گئی ہے۔ اور ایک فریق کی بات نصف عقد ہے، لہٰذا یہ عقد اس پر موقوف نہ ہوگا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرآئے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ یہ عقد دوسرے پر موقوف نہ ہو، اس کا موقوف ہونا تو دونوں طرف سے اس کی طرف منسوب ہونے کی صورت میں محض ضرورت کی بنا پر تھا، لیکن جب ایسی ضرورت نہ پائی گئی تو "اصل صورت" پر عمل ضروری ہوگا، پھر یہ صورت "وکیل خریداری" کی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی خریداری اس کے مؤکل کی طرف سے ہوگی، اگرچہ وہ اس عقد کی اپنی طرف نسبت کرے نہ کہ مؤکل کی طرف، اس لئے کہ جب اس نے اسے کسی خاص شئی کی خریداری کا حکم دیا ہے تو اس نے اس کو اپنا قائم مقام بنادیا ہے، لہٰذا اس کے وکیل کا تصرف خود اس کا اپنا تصرف ہوگا اور اگر وہ اسے خود خریدتا تو اس کی بیع خود اسی کیلئے ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر فضولی نے کوئی شئی دوسرے شخص کیلئے خریدی، پھر اس نے اس کی طرف بیع کی نسبت نہ کی اور نہ ہی بائع نے اس کی دوسرے شخص کی طرف اس کی نسبت کی، یہاں تک کہ خریداری خود اسی کیلئے درست ہوگئی پھر خریدار اور اس شخص نے جس کیلئے اس نے خریداری کی تھی یہ سمجھا کہ یہ خریدی ہوئی شئی تو اسی شخص کیلئے ہے جس کیلئے اس نے خریداری کی تھی، پھر اس نے اس قیمت کی ادائیگی کردی اور اس نے وہ شئی اس کو سونپ دی اور اس نے اس شئی پر قبضہ کرلیا اور جس کیلئے وہ شئی خریدی گئی ہو اس نے یہ بیع قبول کرلی تو یہ خریداری درست ہوگی، اور اس کی جانب سے اس کو ولایت (حق خریداری) سمجھا جائے گا، جیسے گویا خود اس نے یہ کام اسے سونپا ہو، پھر اگر خریدار کو اس کے بعد پتہ چلا کہ خریداری اور خریدکردہ شئی دونوں اس پر نافذ ہوئی ہیں اور اس نے چاہا کہ وہ اس شخص سے کی [illegible] رضی کے بغیر اسے واپس لیلے، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس کی ولایت ثابت ہوگی۔

ہے، لہذا اسے اس سے رجوع کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے کوئی جائیداد منقولہ خریدی، پھر اس کے ہمسائے نے اس پر شفعہ کا مطالبہ کردیا تو خریدار نے یہ سمجھا کہ اسے شفعہ کا حق حاصل ہے اور اس نے وہ شئی اسے سونپ دی پھر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ دوسرے کی مرضی کے بغیر اس بیع کو توڑ دے تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے وہ شئی دوسرے کو سونپ دی تو دونوں کے مابین یہ بیع واقع ہوگئی۔

پھر اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوگیا جس کیلئے خریداری کی گئی ہے اس نے کہا "میں نے تجھے اس کی خریداری کرنے کو کہا تھا" اور خریدار نے کہا "نہیں" "میں نے اسے تیرے لئے تیری مرضی کے بغیر خریدا ہے" تو اس صورت میں خریدار (مشتری) کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ جب مشتری نے یہ کہہ دیا کہ اسے میں نے تیرے لئے خریدا ہے تو یہ اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ اس نے اس کے حکم سے ایسے کیا ہے، اس لئے کہ اس کیلئے خریداری عام طور پر اس کے حکم کے بغیر نہیں ہوسکتی جس کی بنا پر اسی کی بات معتبر ہوگی، پھر اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، ماسوا اس کے کہ اگر وہ اللہ تعالی کے یہاں اپنی بات میں سچا ہو اور اگر اس نے سے عدالتی فیصلے کے بغیر اپنی خوشی سے لیا ہو تو چونکہ اس نے اسے اس کی رضامندی سے لیا ہے، لہذا یہ دونوں کی رضامندی سے دونوں کے درمیان بیع ہوگی۔

(۲) بائع اور مشتری کا موجود ہونا

حتی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک اجازت دینے سے قبل فوت ہوگیا تو اجازت اس سے ملحق نہ ہوگی۔

(۳) مالک کا موجود ہونا

حتی کہ اگر اس کا مالک اجازت دینے سے قبل فوت ہوگیا تو اس کے وارثوں کی اجازت سے اس کی بیع درست نہ ہوگی۔

(۴) مبیع کا موجود ہونا

حتی کہ اگر "مبیع" مالک کی طرف سے اجازت ملنے سے قبل ہلاک ہوگئی تو مالک کی اجازت کے باوجود بیع درست نہ ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ شئی مالک کے ہاتھ میں تلف ہوئی تو وہ بغیر معاوضے کے اس کا مالک ہوگا، اور اگر خریدار کو سپرداری کے بعد وہ شئی تلف ہوئی تو مالک کو اختیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو "بائع" کو ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو خریدار کو ضامن ٹھہرائے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں ضمان (تاوان) کا سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب بائع کی جانب سے اس کی سپرداری اور مشتری کی جانب سے اس کا قبضہ ہے اس لئے کہ یہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے مال کو سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک امر ضمان (تاوان) کا سبب ہے، اور ان میں سے جس سے بھی اس نے ضمان لینا پسند کیا دوسرا فریق ضمان سے بری ہوجائے گا۔ اور دوسرے فریق سے کسی حالت میں بھی ضمان لینے کی کوئی صورت نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے دونوں میں سے ایک کو ضامن ٹھہرایا تو وہ ضمان ٹھہرائی گئی شئی کا مالک ہوگیا ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت کا کسی اور کو مالک نہیں بنا سکتا، اس لئے کہ ایسا کرنا ایک شئی کا ایک ہی وقت میں دو افراد کو مکمل طور پر، مالک بنانا ہے، جو ناممکن ہے۔ پھر اگر اس نے مشتری (خریدار) کو ضامن ٹھہرانا پسند کیا تو مشتری قیمت کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اور بیع باطل ہوجائے گی، اور اس کو ضمان میں ادا کی گئی رقم واپس لینے کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ غاصب (غصب کنندہ) سے خریداری کرنے والے کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے "بائع" کو ضامن ٹھہرانا پسند کیا تو امام الطحاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو بائع نے قبضہ ضمان کے طور پر اس

پر قبضہ کیا ہو مثلاً اس طرح کہ وہ شئی اس کے پاس غصب شدہ ہو تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس نے اس کو ضامن ٹھہرایا تو وہ غصب کے وقت سے اس کا مالک ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت کو فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اور اگر اس نے "امانت" کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ شئی اس کے پاس امانت ہو پھر اس نے اس کو فروخت کر دیا اور اسے مشتری (خریدار) کو سونپ دیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہو گی، اس لئے کہ اس پر "ضمان" بیع سے متاخر سبب کی بنا پر واجب ہوئی ہے۔ اور وہ سبب اس کا اسے سپرد کرنا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کی ضمان کے طور پر ادا کی گئی شئی کا اسی وقت سے مالک ہو گا، نہ کہ بیع کے وقت سے، تو چونکہ وہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا ہو گا، لہذا اس کی بیع نافذ نہ ہو گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے ظاہر روایت میں ذکر کیا ہے کہ بائع کو ضامن ٹھہرانے کی صورت میں بیع درست ہو گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے جب بائع نے اسے پہلے ہی یہ شئی سونپ دی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کو پہلے فروخت کیا ہو، تو چونکہ جب اس نے اس کو پہلے سپرد کر دیا تو اس کو سپرداری کی بنا پر وہ اس پر ضامن ٹھہرایا گیا ہے، لہذا بیع کی ضمان کا سبب پہلے پایا گیا ہے۔ جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر ان چاروں ان چاروں باتوں کا پایا جانا، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اجازت کے ملحق ہونے کی شرط ہے، وجہ یہ ہے کہ اجازت تو حالت قیام کے ساتھ ملحق ہوتی ہے، اور اس عقد کا قائم ہونا اپنی چاروں شرائط کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اجازت کے لیے ایک پہلو سے انشاء کا حکم ہے۔ اور کوئی عقد عاقدین اور معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) کے بغیر انشاء (تخلیق) کا مستحق نہیں ہوتا، لہذا ان شرائط کا قیام اجازت کے ملحق ہونے کے لئے شرط ہو گا، پھر اگر یہ شرائط پائی گئیں تو اجازت درست ہو گی، اور بائع بمنزلہ وکیل کے ہو گا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونے والی اجازت عقد سے پہلے کی وکالت کی طرح ہے اور زر ثمن مالک کیلئے ہو گا، بشرطیکہ وہ موجود ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کا عوض (بدل) ہے۔

اور اگر وہ شئی بائع کے ہاتھ میں تلف ہو گئی تو وہ بطور امانت تلف تصور ہو گی، جیسے کہ اگر وہ ابتداءً وکیل ہو اور قیمت اس کے ہاتھ میں تلف ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر بائع نے اجازت ملنے سے قبل اس بیع کو فسخ کر دیا تو یہ بیع فسخ ہو جائے گی، اور وہ اپنی مبیع کو واپس لیلے، بشرطیکہ اس نے اسے سپرد کر دیا ہو اور مشتری بائع سے ادا کردہ زر ثمن واپس لیلے، بشرطیکہ اس نے اس کو ادا کیگی دی ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب خریدار نے اس بیع کو فسخ کیا ہو کہ وہ فسخ ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب فضولی نے اس بیع کو فسخ کیا، البتہ امام محمد رحمہ اللہ کو بیع اور نکاح میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوئی، اس لئے کہ فضولی نکاح سے پہلے میں کسی کی جانب سے شریک ہو اور عورت اس سے اپنے نکاح کی پیش کش کرے، تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس کے فسخ کا حق نہ ہو گا۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر موقوف بیع کے ساتھ اجازت متصل ہو جائے تو اس کے حقوق عاقد (عقد کنندہ) کی طرف لوٹتے ہیں، پھر چونکہ وہ فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے اس ذمہ داری کو دور کرتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہو گا، بخلاف نکاح کے، اس لئے کہ نکاح میں حقوق عقد کنندہ کی طرف نہیں لوٹتے، بلکہ وہ تو محض اس کا سفیر اور خبر دہندہ ہوتا ہے۔ اور جب وہ اس سفارت اور پیغام رسانی سے فارغ ہو جائے تو وہ نکاح کے معاملے میں اجنبی ہو جاتا ہے۔

رہا زر ثمن کا مالک کے قبضے میں صحیح وسالم ہونا تو کیا وہ اجازت کی درستگی کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو یہ معاملہ دو حال

سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ زرِ ثمن قرض ہوگا، جیسے دینار اور درہم اور کھوٹے سکے اور ماپ تول کردی جانے والی اشیاء جو کسی کے ذمہ ہوں۔ یا پھر وہ زرِ ثمن (قیمت) بصورت عین (مقررہ شئی) دیا گیا ہو جیسے سازوسامان اگر تو وہ بصورت قرض ہو تو اس کا قائم رہنا بعد میں اجازت کے متصل ہونے کیلئے شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ قرض کی تعیین نہیں ہوتی، تو اس کا قیام اس کے ذمہ قائم ہونے کی بنا پر ہوگا۔ اور اگر وہ عین ہو تو اس کا قیام اجازت کے متصل ہونے کے لیے شرط ہوگا، تو حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ چاروں شرائط کا قیام اجازت کی صحت کیلئے شرط ہے، بشرطیکہ قیمت بصورت قرض ہو۔ اور اگر اس کی قیمت عین (مقررہ شئی) ہو تو ان پانچوں شرائط کا قیام شرط ہے۔ پھر اگر ان پانچوں شرائط کی موجودگی میں اسے اجازت مل گئی تو بیع جائز ہوگی۔ اور قیمت "بائع" کے لیے ہوگی، نہ کہ اس کے مالک کے لیے، اس لیے کہ اگر اس کی قیمت عین (مقررہ شئی) ہو تو بائع ایک اعتبار سے اس کا خریدار ہوگا اور خریداری کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، بلکہ "مشتری" پر اس کا نفاذ ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس پر اس کے نفاذ کی گنجائش ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ اس کا اہل ہو اور یہاں وہ اس کا اہل ہے، اور مالک اس کی قیمت کے بارے میں اس کی طرف رجوع کرے گا، بشرطیکہ اس کی کوئی ہم مثل موجود نہ ہو، اور اگر اس کی کوئی ہم مثل موجود ہو تو وہ اس کی ہم مثل لینے کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا، کیونکہ اس نے یہ بیع اپنے لئے کی ہے اور اس نے دوسرے کے مال سے قیمت کی نقد ادائیگی کی ہے، لہٰذا اس کی قیمت کی نقد ادائیگی اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ پھر اگر مالک نے نقد قیمت کی ادائیگی کے بعد اس کی اجازت دیدی تو وہ اس کی "ہم مثل" یا اس کے زرِ ثمن کیلئے اسی کی طرف رجوع کرے گا، بخلاف اس صورت کے جب قیمت بصورت دین (قرض) ہو اس لئے کہ اگر وہ قیمت دین (قرض) کی صورت میں ہو تو اس کا عقد کنندہ خریداری کرنے والا نہ ہوگا اور اس کا یہ عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، پھر اگر اس نے اسے اجازت دیدی تو وہ اس عقد کا اجازت دہندہ ہوگا اور اس کا (معاوضہ) اسی کیلئے ہوگا۔

اور اگر وہ "عین" (مقررہ شئی) فضولی کے قبضے میں ضائع ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا اور اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور بیع اس کے مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ اور وہ مشتری کیلئے اس کی "مثل" کا ضامن ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل ہو اور مثل نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس شئی پر عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کیا ہے۔ اور اگر فضولی نے اجازت ملنے سے قبل اس شئی (بیع) میں کوئی تصرف کیا تو یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے یہ تصرف اس پر قبضہ کرنے سے پہلے کیا ہو تو اس کا تصرف باطل ہوگا۔ اس لئے کہ عقد فاسد میں شئی کی ملکیت قبضے پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اسی شئی میں خریدار کی اجازت سے قبضے کے بعد تصرف کیا تو خواہ یہ اجازت اسے صریح الفاظ میں ملی ہو یا دلالتاً، اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ اور اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کسی شئی پر بیع فاسد کے ذریعے قبضہ کیا جائے تو یہ قبضہ قابل ضمان ہوتا ہے اور اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس میں اس کے تصرف کے جواز کی بنا پر اس کا مالک ہوا ہے، لہٰذا اس کے بعد اس میں اجازت کا احتمال نہ ہوگا اور اگر خود مشتری (خریدار) نے "بیع" میں اجازت سے قبل تصرف کیا تو اس کا تصرف درست نہ ہوگا۔ خواہ اس نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ، اس لئے کہ اس کے مالک کی طرف سے اجازت حاصل نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ولایت اور اس کی صورتیں

ولایت کی دراصل دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے ساتھ مالک کی تولیت (ولایت) ثابت ہوتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو مالک کی طرف سے ولایت حاصل ہوئے بغیر شرعاً حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کی پہلی صورت تو وکیل کی ولایت ہے، لہذا اس میں وکیل کا تصرف نافذ ہوجاتا ہے۔اگرچہ وہ شئی (محل) اس کی ملکیت نہ ہو،اس لئے کہ اسے موکل کی طرف سے ولایت حاصل ہے۔ولایت کی دوسری صورت باپ، دادے، پڑدادے، وصی وغیرہ کی ولایت ہے۔اور اس کی بھی دو انواع ہیں: ولایت نکاح اور ثانیاً نکاح کے علاوہ دوسرے تصرفات کا حق ولایت۔ ولایت نکاح کی تفصیل بیان کرنے کا صحیح مقام کتاب النکاح ہے۔

رہا نکاح کے علاوہ دوسرے معاملات میں حق ولایت تو اس پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان

(۲) اس ولایت کی شرائط

(۳) ولایت میں ترتیب کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان

ولایت کی اس نوع کا سبب درحقیقت دو باتیں ہیں:

(۱) اولاً اس کا والد ہونا:

(۲) ثانیاً اس کا قاضی ہونا اور دادا باپ کی طرف سے ولی ہے، لیکن باپ کے واسطے سے، جبکہ باپ اور دادا کے اوصیاء (واحد وصی) کی ولایت ان دونوں سے ہی حاصل شدہ ولایت ہے، لہذا وہ معنوی طور پر یہ ولایت باپ کی ہی ولایت ہے۔ اور قاضی کا وصی، Nominee، اپنی ولایت قاضی سے حاصل کرتا ہے، لہذا وہ معنوی طور پر قاضی ہی کی ولایت ہے۔

رہا "والد ہونا" (ابوت) تو وہ اس لئے کہ باپ ہونا بچے کے حق میں وفور شفقت کی بنا پر انتہائی شفقت کا سبب اور داعیہ ہے اور وہ اس معاملے پر قادر بھی ہے۔ اس لئے کہ اس کی رائے اور عقل کامل ہے اور بچہ بذات خود اپنے معاملات کی دیکھ بھال کرنے سے قاصر ہے اور شفقت والے شخص کی ولایت کا اپنی بھلائی سے قاصر شخص کے حق میں اثبات شرعاً قابل قیاس معاملہ ہے۔ اس لیے کہ یہ نیکی (البر) پر تعاون کرنے کے لیے ایک دوسرے پر احسان کرنے، کمزور کی مدد کرنے اور پریشان حال کی استعانت کرنے کے باب سے ہے، اور ان میں سے ہر ایک معاملہ عقلاً اور شرعاً مستحسن ہے، نیز اس لئے بھی کہ ایسا کرنا شکر نعمت ہے۔ اور یہی طاقت وقدرت کا حق نعمت ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر نعمت کا شکر خود اسی کے مطابق ہوتا ہے، اس لحاظ سے قدرت وطاقت کی نعمت کا شکر کسی کمزور وعاجز کی مدد کرنا ہے، اور شکر نعمت عقلاً اور شرعاً جائز ہی نہیں، بلکہ واجب ہے۔ اور باپ کا "وصی" اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس پر راضی ہے اور اسی نے اس کو پسند کیا ہے، ظاہر بات یہ ہے کہ اس نے اس کا تمام لوگوں میں سے اسی لیے انتخاب کیا ہے، کیونکہ اسے علم ہے کہ اسے بچے پر ویسی ہی شفقت ہے جیسے کہ خود اسے ہے، ورنہ وہ اسے باقی لوگوں میں سے منتخب نہ کرتا۔ جس کی بنا پر وصی باپ کا خلف (جانشین) ہے اور کسی شئی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جیسے گویا وہ خود ہو۔ اسی طرح دادا کامل درجے کی رائے اور بچے کے حق میں وافر شفقت کا حامل ہوتا ہے، بجز اس کے کہ اس کی شفقت باپ کی شفقت سے کم تر ہے، اسی لیے بلاشبہ اس کی ولایت باپ کی ولایت سے موخر ہے۔ اور یہی حکم باپ کے وصی کے وصی کا بھی ہے، اس لیے کہ باپ کے وصی کی ولایت معنوی طور پر باپ ہی کی ولایت ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا اور چونکہ دادا کا وصی اس کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ اس کی ولایت اسی کی طرف حاصل شدہ ہے، یہی حکم اس کے وصی کے وصی کا ہے اور رہی قاضی کی ولایت، تو وہ اس لیے کہ قاضی اپنے کامل علم، عقل، ورع وتقوی اور اپنی

خصائل حمیدہ کی بنا پر یتیم بچوں کے حق میں تمام لوگوں سے زیادہ شفیق ہوتا ہے، لہذا وہ ولی (سرپرست) ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

السلطان ولی من لا ولی له (جس کا کوئی ولی نہ ہو، اس کا ولی بادشاہ ہوتا ہے)

البتہ اس کی شفقت، باپ اور دادا کی شفقت سے کم تر ہے، کیونکہ ان دونوں کی شفقت قرابت پر مبنی ہے، جبکہ قاضی کی شفقت کا یہ حال نہیں ہوتا۔ یہی حال اس کے وصی کا ہے، لہذا اس کی ولایت ان دونوں کی ولایت سے متاخر ہوگی۔

فصل: ولایت کی شرائط کا بیان

ولایت کی شرائط میں سے

(الف) کچھ شرائط کا تعلق "ولی" سے

(ب) کچھ کا "مولی علیہ" سے

(ج) کچھ کا "مولی فیہ" سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) ولی سے متعلقہ شرائط

(۱) یہ کہ وہ آزاد شخص ہو، لہذا کسی غلام کی دوسرے شخص پر ولایت ثابت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ضرب اللّٰہ مثلاً عبداً مملوکاً لایقدر علی شئی(۱) (اللہ تعالی نے ایک مملوک غلام کی مثال بیان کی ہے جو کسی شئی پر قادر نہ ہو)

نیز اس لیے بھی کہ اس کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، چہ جائیکہ کسی دوسرے شخص پر اس کو ولایت حاصل ہو۔

(۲) یہ کہ وہ عاقل ہو، لہذا کسی دیوانے شخص کی ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(۳) یہ کہ ولی (سرپرست) مسلمان ہو، بشرطیکہ زیر تولیت (مولی علیہ) خود بھی مسلمان ہو، اور اگر مولی علیہ (زیر ولایت فرد) غیر مسلم ہو، تو اس پر ولایت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے:

ولن یجعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً(۲) (اور اللہ تعالی نے کافروں کے لیے کسی مومن پر کوئی راستہ نہیں رکھا۔)

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی کافر کی مسلمان پر ولایت، اس کی اہانت کی دلیل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

(ب) مولی علیہ (زیر ولایت بچے) کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ چھوٹا بچہ ہو۔ اس لیے کہ بڑا شخص خود پر سے نقصان (ضرر) دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس پر کسی دوسرے کی ولایت (سرپرستی) ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، وجہ یہ ہے کہ کسی آزاد شخص پر "ولایت" آزادی کے منافی ہونے کے باوجود محض بوجہ ضرورت ثابت ہوتی ہے، اور حالت قدرت میں اس کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(ج) مولی فیہ (زیر بحث معاملے) سے متعلقہ شرائط

(۱) مولی فیہ (معاملہ) سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ زیر ولایت فرد، کے لیے نقصان رساں نہ ہو۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

۱۔ النحل (۱۶: ۷۵)

۲۔ النساء (۴: ۱۴۱)

لاضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو نقصان پہنچانا ہے اور نہ نقصان اٹھانا)

نیز فرمایا:

من لم یرحم صغیرنا فلیس منا (جو شخص ہم میں سے چھوٹوں پر رحم نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں۔)

اور بچے کو نقصان پہنچانا اس پر "رحم کرنا" نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسرے شخص کو بلامعاوضہ بچے کا مال ھبہ کردے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا "بلاعوض" ازالہ کرنا ہے، لہٰذا یہ خالص نقصان ہوگا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اسے "بامعاوضہ ھبہ کرنا" بھی جائز نہیں، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بامعاوضہ ھبہ دراصل مال کا مال سے تبادلہ ہے، جو معنی بیع ہی ہے، لہٰذا جس طرح اسے اس کے مال سے بیع کا حق حاصل ہے، اسی طرح اسے، اس کے لیے "بامعاوضہ ھبہ" کا حق بھی حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ابتدائی طور پر ھبہ ہے، دلیل یہ ہے کہ اس کی ملکیت قبضے پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات "ھبہ" کے احکام میں سے ہے اور وہ بامعاوضہ ھبہ "(ھبۃ العوض) ہے بخلاف بیع کے کہ وہ ابتداءً بامعاوضہ ہوتی ہے اور وہ اس کے معاوضے کا مالک ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے یہ اجازت نہیں کہ وہ اس کے مال کو صدقہ کرے اور نہ یہ کہ اس کی کسی کے حق میں وصیت کرے، اس لیے کہ صدقہ کرنا اور وصیت کرنا، بلاعوض اس کی ملکیت کا ازالہ کرنا ہے، جس میں اس کا نقصان ہے، لہٰذا اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔

اسے اس کی بیوی کو بھی طلاق دینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لیے کہ طلاق دینا بھی اس کے لیے خالص نقصان رساں معاملات میں سے ہے، اسی طرح اسے یہ بھی حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے غلام کو آزاد کردے۔ خواہ وہ معاوضہ لے کر آزاد کرے، یا بلامعاوضہ۔ بلامعاوضہ تو اس لیے کہ اس میں صریح مالی نقصان ہے، اسی طرح بامعاوضہ بھی، اس لیے کہ فی الحال اس میں اس کی آزادی کا معاوضہ شامل نہیں ہے، کیونکہ آزادی تو محض قبول سے معلق (مشروط) ہے، تو جب اس نے نفس قبول کے ساتھ اس کو آزاد کیا، تو مفلس کے ذمہ اس کی قیمت قرض رہ جائے گی جو کبھی تو مل جاتی ہے اور کبھی نہیں ملتی، لہٰذا اس کے حق میں غلام کی آزادی فی الحال محض نقصان رساں ہوگی۔

اسی طرح اسے یہ بھی حق نہیں، کہ وہ اس کے مال کو قرض کے طور پر کسی کو دے۔ اس لیے کہ قرض فی الحال بغیر معاوضے کے ملکیت کا ازالہ کرنا ہے، اور یہی فقہاء کے اس قول کا مفہوم ہے کہ القرض تبرع (یعنی قرض ایک نیکی ہے) اور اسے تبرعات (نیکیوں) کا حق نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف قاضی کے، اس لیے کہ وہ یتیم کے مال کو قرض کے طور پر دے سکتا ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہ قاضی کی طرف سے کسی قرض (دین) کی حفاظت کے باب سے ہے، اس لیے کہ قرض کی عدم وصولی افلاس یا انکار کی بنا پر ہوتی ہے، اور ظاہر بات یہ ہے کہ قاضی لوگوں میں سے سب سے زیادہ قابل اعتماد یادداشت والے شخص کو منتخب کرتا ہے یا یہ اس کو لوگوں کے حالات کا کھوج لگانے کا بھی حق ہے، لہٰذا وہ قرض دینے کے لیے ایسے شخص کا انتخاب کرے گا جس کا افلاس حقیقتاً یا ظاہراً ثابت نہ ہو، اسی طرح قاضی اپنے علم کے مطابق عدالتی فیصلہ بھی کر سکتا ہے، لہٰذا اس کے انکار سے قرض کی عدم وصولی کا امکان نہ ہوگا۔ [illegible] کسی اور شخص کو یہ [illegible] حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا [illegible] کا قرض دینا فی الوقت بلاعوض ازالہ ملکیت [illegible] نقصان ہوگا، لہٰذا [illegible] حاصل نہیں ہوگا۔ [illegible] اولی کو اجازت ہے [illegible] کسی اور شخص کو بچے [illegible] کی ملکیت بنادے، اور جس کا [illegible] قیمت پر فروخت کرنا [illegible]

وہ اس کی "عین" (مقررہ شئی) ہے بلسے تو بامعاوضہ قرض دینے (ادانہ) کا حق حاصل ہے، محض قرض دینے کا نہیں ہے، اس لیے کہ ادانہ (بامعاوضہ قرض دینا) اس کی مثلی قیمت پر اس کے مال کو فروخت کرنا ہے۔

اور اس کو یہ بھی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس کے غلام کا نکاح کرے۔ اس لیے کہ مہر اس کی گردن پر رہے گا۔ اور اس میں اس کو نقصان ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت نہیں کہ وہ اس کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرے جتنی قیمت پر عادتاً اس کی فروخت لوگ برداشت نہ کرتے ہوں اور اگر اس نے اتنی کم قیمت پر اس کو فروخت کیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کو یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال کو مثلی اجرت سے، اتنی کم اجرت پر کرانے پر دے، جتنی کم اجرت پر لوگ دینا عادتاً گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور اسے یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال سے عوض کوئی شئی اتنی زیادہ قیمت پر خرید لے جتنی قیمت پر لوگ عام طور پر خریدنا گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ایسے کیا تو اس کی خریداری نافذ ہوجاپئے گی۔ اور خریدی ہوئی شئی اسی کی ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں خریداری مشتری پر نفاذ کی اہلیت رکھتی ہے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے ھبہ صدقہ یا وصیت قبول کرے۔ اس لیے کہ یہ خالص نفع ہے، لہذا ولی کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

خیرالناس من ینفع الناس لوگوں میں سے بہترین شخص وہ ہے جو لوگوں کو نفع پہنچائے۔

اور یہ روایت نفع اور فائدے کے حصول پر لوگوں کو برانگیختہ کرنے کے لیے ہے اور جو شخص نفع کا مالک نہ ہو اس کو اس پر برانگیختہ کرنا عبث ہے، البتہ اسے یہ اجازت ہے کہ وہ اس کی باندی کا نکاح کردے۔ اس لیے کہ اس میں فائدہ ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کے مال کو، اس کی قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کردے، اور اس کے لیے کم قیمت پر خریداری کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے مال کو مثلی قیمت اور اتنی کم قیمت پر جسے عام طور پر لوگ گوارہ کرتے ہوں فروخت کرے۔ اسے یہ حق بھی ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مثلی قیمت [illegible] زیادہ قیمت پر جسے لوگ عام طور پر برداشت کرتے ہوں خریدے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کے مال کو مثلی اجرت سے زیادہ پر یا مثلی اجرت پر، یا اتنی کم اجرت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں اجرت پر دے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مثلی اجرت سے کم اجرت پر، یا مثلی [illegible] اتنی زیادہ اجرت پر جسے لوگ عادتاً گوارہ کرتے ہوں اجرت پر لے۔

اور اگر اس نے اس کو یا اس کے مال کو اجرت پر دیا۔ پھر وہ مدت کے دوران میں بالغ ہو گیا۔ تو اس کو بذات آپ [illegible] اجرت پر دینے یا نہ دینے کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو وہ اس معاہدے کو جاری رکھے اور چاہے باطل کردے، البتہ اس کو مال کے اجارے میں کوئی اختیار (خیار) نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بچے کے مال کو اجرت پر دینا بربنائے شفقت اس کے مال میں تصرف کرنا ہے، لہذا اس بارے میں باپ اس کے قائم مقام ہوگا۔ لہذا اس کو اپنے بلوغ کی بنا پر، اس کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جبکہ اس کی جان کو اجرت پر دینا، اس کی جان پر شفقت رسانی کے ساتھ تصرف کرنا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ اس کا باپ (بلوغ سے قبل) اس کا مالک نہ ہوتا، لیکن وہ اس کا [illegible] مالک ہوا ہے کیونکہ یہ ایک طرح کی محنت و مشقت اور بچے کو تہذیب و ادب سکھانا ہے اور باپ اپنے بچے کو ادب سکھانے کا ذمہ دار ہے، لہذا وہ اس کا اس بنا پر مالک ہوگا کہ یہ ادب سکھانے ہی کی طرح ہے۔ پھر جب وہ بالغ ہو جائے، تو اس پر دوسرے کے لیے ادب سکھانے کی ولایت ختم ہو جانے کی، دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسے یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کے ساتھ سفر کرے اور اس کے مال کو مضاربت پر دے، [illegible]

میں حصہ ڈالے، اسی طرح اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ بیع وشراء، اجارے اور اجرت پر لینے کے لیے کسی کو اپنا وکیل بنائے، اس لیے کہ یہ تمام معاملات تجارت کے تابع اعمال ہیں۔ تو جو شخص تجارت کرنے کا حق رکھتا ہے وہ اس کے تابع اعمال بھی مالک ہوگا۔ اسی لیے اجازت یافتہ (ماذون) غلام کو اس کی اجازت ہے، اسے یہ بھی اجازت ہے کہ اس کے مال کو عاریت پر دے۔ یہ استحسان ہے، اور قیاس یہ تھا، کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شئی کو عاریت پر دینا، بغیر معاوضے کے اس شئی کی منفعت کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، لہذا اس میں بچے کو نقصان ہوگا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ تجارت کے تابع اعمال اور اس کی ضروریات میں سے ہے، لہذا وہ تجارت کا مالک ہونے کی بنا پر اس کا بھی حقدار ہوگا۔ اس لیے اجازت یافتہ غلام کو اس کا حق ہوتا ہے۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ اس کا مال کسی کے پاس ودیعت رکھے۔ اس لیے کہ ودیعت رکھنا تجارت کے تابع اعمال میں سے ہے۔ پھر ولی کو ہمارے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ بچے کو تجارت کی اجازت دے، بشرطیکہ وہ خرید وفروخت کی سمجھ بوجھ رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اس کو تجارت کی اجازت دینا تجارت کرنے سے کم تر ہے، تو جب وہ بذات خود تجارت کرنے کا حق رکھتا ہے تو وہ اس کو تجارت کی اجازت دینے کا تو بدرجۂ اولی مالک ہوگا۔ اور اسے یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے غلام کو مکاتب کرے، اس لیے کہ مکاتبت ایک بامعاوضہ عقد ہے۔ اس لیے ایسا کرنا معنوی طور پر بیع ہے۔ اور اس کو یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کو قرض میں بطور "رھن" رکھوائے، اس لیے کہ رھن رکھوانا تجارت کے تابع اعمال میں سے ہے، کیونکہ تاجروں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ رھن رکھوانا گویا "قرض" کی ادائیگی کرنا ہے۔ اور وہ (ولی) اس کے مال سے قرض کی ادائیگی کا حق رکھتا ہے، جس کی بنا پر وہ قرض کے بدلے رھن رکھوانے کا بھی مالک ہوگا۔

اور اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے مال کو، اپنے ذاتی قرض کے بدلے میں رھن رکھوائے، اس لیے کہ رھن شدہ شئی مرتھن "(رھن رکھوائے گئے) شخص کے قبضے میں محفوظ تصور ہوتی ہے۔ البتہ اگر وہ شئی تلف ہوجائے، تو وہ اتنی مقدار میں ضمان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، جتنی قیمت کا، اس نے اس کے عوض خود قرض لیا تھا۔

[illegible] یہ بھی حق حاصل ہے کہ اس کے مال کو اپنے پاس بطور "مضاربت" رکھے۔ البتہ مناسب یہ ہے کہ وہ اس پر [illegible] گواہ بنا لے، اور اگر اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا، تو اس کے لیے دیانتاً نفع حلال ہوگا، لیکن قاضی اس کی بات کی [illegible] ہے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو اپنے ساتھ شریک کیا اور اس کا سرمایہ (راس المال) بچے کے سرمایہ سے [illegible] بنالیا تو نفع اس کی طے کردہ شرائط کے مطابق ہوگا اور اگر اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا، تو [illegible] اس کا یہ نفع درست ہوگا، لیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا۔ اور نفع راس المال کے [illegible]

[illegible] بیان کیا گیا، وہی حکم باپ کی عدم موجودگی میں اس کے وصی اور دادا کا اور دادا کی عدم [illegible] کا ہے، [illegible] باپ اور اس کے وصی، نیز دادا اور اس کے "وصی" میں کئی پہلوں سے فرق ہے، [illegible]:

(۱) [illegible] کا مال مثلی یا کم قیمت، خود خریدیں یا اس کو فروخت کریں۔ تو ان کے لیے جائز ہے لیکن اگر [illegible] لیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو سرے سے ہی جائز نہیں اور امام ابوحنیفہ اور امام [illegible] کی بہتری ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

(۲) باپ [illegible] بچے کی جان یا جان سے کم تر حصے میں، قصاص لینے کا حق حاصل ہے، لیکن ان کے [illegible] قصاص لینے کا حق ہے، مگر اس کی "جان" میں نہیں۔

(۳)اس طرح باپ یا دادا کو نفس یا اس سے کم تر حصہ میں کم کیے بغیر دیت پر بلا کسی اختلاف کے صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔البتہ ان کو پوری دیت معاف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، جبکہ "وصی" کے متعلق صلح کے جواز کے میں دوروایات ہیں ہم نے اس کی وجہ کا کتاب الصلح میں ذکر کیا ہے۔

پھر کیا یتیم کا ولی(سرپرست)اس کے مال میں سے خود کھاسکتا ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ مالدار ہو، تو وہ نہ کھائے،اس لیے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

ومن کان غنیاً فلیستعفف(۱) (اگر وہ مالدار ہو، تو وہ بچے کا مال کھانے سے بچے)

لیکن اگر وہ مفلس ہو، تو کیا وہ برسبیل(اباحت)اس کے مال میں سے کھاسکتا ہے، یا اس کو بطور قرض اس میں سے کی نے کی اجازت ہوگی- تو اس کے متعلق صحابہ کرامؓ میں اختلاف تھا- حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ برسبیل اباحت(اجازت)اس میں سے کھائے، لیکن معروف طریقے پر فضول خرچی کیے بغیر، حضرت عائشہؓ کا بھی یہی قول تھا-حضرت عمرؓ سے روایت ہے، کہ وہ اس میں سے بطور قرض کھائے اور جب وہ خوشحال ہوجائے تو وہ اس کی واپس کردے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی دو روایات میں سے ایک یہ بھی روایت ہے،ان حضرات کا استدلال آیہ قرآنیہ:

فاذا دفعتم الیھم اموالھم فاشھدوعلیھم(۲) (پھر جب ان کے مال ان کو سپرد کردو، تو اس پر گواہ بنالو)

سے ہے، کہ اللہ تعالی نے یتیموں کو مال واپس کرنے کے موقع پر گواہ بنانے کا حکم دیا اور اگر سرپرستوں کے ہاتھ میں ان کا مال امانت ہوتا، تو اس صورت میں گواہ بنانے کی ضرورت نہ ہوتی-اس لیے کہ ولی کا قول کافی ہوتا ہے- جب وہ اس کے انکار کے وقت کہہ دے کہ "میں نے اس کا مال واپس کردیا ہے"اور گواہ بنانے کی ضرورت تو قرض لینے کے وقت ہوتی ہے، تاکہ وہ اس میں سے کھائے-اس لئے قرض کی ادائیگی میں "قرض والے کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ جو قرض دیتا ہے اس کا اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ انہوں نے ارشاد باری تعالی:

ومن کان فقیرا فلیاکل بالمعروف(۳) (اور جو کوئی فقیر ہو، وہ معروف طریقے پر کھائے)

کی تفسیر قرض سے کی ہے، جبکہ اول الذکر مسلک کے لوگوں نے ارشاد باری تعالی:

ومن کان فقیر فلیاکل بالمعروف(۳) و(اور جو کوئی فقیر ہو، وہ معروف طریقے پر کھائے)

کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، کہ اللہ تعالی نے یتیم کے ولی کو علی الاطلاق یہ اجازت دی ہے کہ وہ معروف یعنی اوسط طریقے پر یتیم کے مال میں سے کھائے، اور مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا، میرے پاس کوئی مال نہیں ہے اور میری نگرانی میں ایک یتیم بچہ ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا تو اپنے یتیم کے مال میں سے معروف طریقے پر کھا، کہ نہ تو تو اسراف کرنے والا ہو، اور نہ اپنے مال کو اس کے مال سے بدلنے والا"

امام محمد اور امام مالک رحمھما اللہ نے الموطا میں ذکر کیا ہے کہ افضل یہ ہے کہ اس کا مال کھانے سے بچا جائے-اس لیے کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے پاس آیا اور کہا مجھے یتیم کے بارے میں وصیت کیجیے، تو انہوں نے فرمایا: اس کے مال میں سے کچھ نہ خرید اور اس کے مال میں سے کوئی شئی قرض نہ لے، واللہ اعلم.

۱- النساء(۴:۶)

۲- النساء(۴:۶)

۳- النساء(۴:۶)

فصل: اولیاء کے مابین ترتیب کا بیان

اولیاء میں سے سب سے مقدم باپ اور پھر اس کا وصی (Nominee) ہے، پھر اس کے وصی کا وصی، پھر دادا، پھر اس کا وصی اور پھر اس کے وصی کا وصی- پھر قاضی، پھر جسے قاضی متعین کرے، اور وہ قاضی کا وصی ہے-

اس ترتیب کی وجہ یہ ہے، کہ بچوں پر ولایت ان کی بہتری کی بنا پر ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ بذات خود اس سے قاصر ہیں- اور بچے کی بہتری اسی ترتیب کے مطابق ہے- اس لیے کہ اس کی بنیاد شفقت پر ہے، اور باپ کو اپنی اولاد پر تمام لوگوں سے زیادہ شفقت ہوتی ہے، اور اس کے "وصی" کی شفقت "دادا" کی شفقت سے زیادہ ہوتی ہے- اس لیے کہ وہ باپ کا پسندیدہ شخص اور اس کا منتخب کیا ہوا فرد ہے، لہذا وہ شفقت میں بھی "باپ" کا جانشین ہوگا اور کسی کا جانشین، اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ بعینہ موجود ہے، اور دادا کی شفقت قاضی سے زیادہ ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کی شفقت کی بنیاد قرابت پر ہے، جبکہ قاضی تو ایک اجنبی شخص ہے- اور اس میں شبہ نہیں، کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت، اپنے قریبی رشتہ دار پر کسی اجنبی سے زیادہ ہوتی ہے اور یہی حال اس کے وصی کی شفقت کا ہے، کیونکہ وہ دادا کا پسندیدہ شخص اور اس کا جانشین ہے، لہذا اس کی شفقت دادا ہی کی طرح ہوگی- تو چونکہ جس مقصد کے لیے ولایت قائم ہوتی ہے، وہ مقصد اسی ترتیب کے مطابق پایا جاتا ہے، لہذا ضرورتاً ولایت میں یہی ترتیب ملحوظ ہوگی- اس لیے کہ حکم کی ترتیب، علت (وجہ) کی ترتیب کے مطابق ہوتی ہے، والله سبحانه وتعالى اعلم.

اور ان کے سوا دوسرے افراد یعنی ماں، بھائی اور چچا وغیرہ کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، اس لیے کہ بھائی اور چچا کی شفقت ناتمام ہوتی ہے اور تصرفات کا چونکہ جنایات سے تعلق ہے- لہذا اس کا اہتمام سوائے ان رشتہ داروں کے، جو وافر شفقت والے ہیں، کوئی دوسرا نہیں کرسکتا- اور ماں اگرچہ اولاد پر وافر شفقت رکھتی ہے، لیکن ناقص العقل ہونے کی بنا پر، اس کی رائے کامل ومکمل نہ ہوگی، لہذا اس کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی- اور نہ ہی ان رشتہ داروں کے اوصیاء کو یہ حق حاصل ہوگا- اس لیے کہ ان کا وصی ان کا جانشین اور ان کا قائم مقام ہوتا ہے، لہذا اس کی اتنی ہی ولایت ثابت ہوگی، جتنی اس کو نامزد کرنے والے کی ہے- اور یہ ولایت ادائیگی قرض اور بچے کی حفاظت کی ہے، لیکن مذکورہ بالا لوگوں کی عدم موجودگی میں ماں کے وصی (نامزد کردہ شخص) اور بھائی کو یہ حق ہوگا کہ وہ مرنے والے کے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی منقولہ جائیداد اور زمین وغیرہ کو فروخت کردے، اور جو "باقی" بچے وہ بچے کی میراث ہے-

[illegible] کہ اگر مذکورہ بالا افراد میں سے کوئی شخص زندہ اور موجود ہو تو اس کو بچے کی وراثت میں قطعاً تصرف [illegible] اس لیے کہ اگر وصی (نامزد کرنے والا شخص) زندہ ہوتا تو یہ لوگ اس کی زندگی میں اس کے مالک نہ ہوتے تو یہی [illegible] شخص کا ہے- اور اگر زندہ ہو، تو اس کو صرف اس کی نگرانی کا حق ہوگا- کچھ اور نہیں، ماسوا اس [illegible] منقولہ کو فروخت کرے- اس لیے کہ جائیداد منقولہ کو فروخت کرنا اس کی حفاظت کے باب میں [illegible] کی قیمت کی حفاظت کرنا آسان ہے اور اسے یہ حق نہیں، کہ وہ اس کی زمین کو فروخت [illegible] ہے، کیونکہ وہ تو بذات خود محفوظ ہوتی ہے، اسی طرح وہ درہموں اور دیناروں کو [illegible] اسی طرح اسے اس کے مال میں سے کوئی بھی شئی بغرض تجارت خریدنے [illegible] ضروری ہو، وہ اس کے لیے خرید سکتا ہے، مثلاً اس کا کھانا، لباس وغیرہ-

[illegible] اور ذریعے سے حاصل ہو، مثال کے طور پر کسی نے اس کو کوئی شئی ہبہ کردی

یا اس کے حق میں وصیت کردی، تو اس کو اس میں بالکل تصرف کرنے کی اجازت نہ ہوگی، خواہ وہ زمین ہو یا جائیداد منقولہ۔ اس لیے کہ جب اس کے نامزد کرنے والے شخص کو یہ حق حاصل نہیں، تو اس کے نامزد کردہ شخص کو بھی یہ حق نہ ہوگا۔

رہا مکاتب کا وصی تو اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ جائیداد منقولہ اور زمین وغیرہ کو مکاتب کے قرضے یا کتابت کا قرض ادا کرنے کے لیے فروخت کردے، اس لیے کہ مکاتب بذات خود اس کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کے وصی (نامزد کردہ شخص) کو تو بدرجہ اولیٰ یہ حق ہوگا۔ اور اس کی کمائی ہوئی اشیاء میں سے جو بچ جائے وہ اس کے ورثہ کی میراث ہوگا۔

رہے اس کے وارثوں میں سے آزاد لوگ، تو وہ بلاشبہہ اس کے وارث ہیں، اسی طرح کتابت کی حالت میں پیدا شدہ بچے اور اس کے سابقہ بچوں میں سے جو بچہ اس کے ساتھ کتابت کیا گیا ہو، وہ بھی وارث ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اپنے والد کی آزادی کی بنا پر، اپنی زندگی کے آخری حصہ میں آزاد ہو گیا ہے۔ پھر اس کی فاضل کمائی اس کے وارثوں کی ملکیت قرار پائی، تو کیا اس کے ورثہ کو اس کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے؟ الزیادات میں مذکور ہے کہ انہیں اس کا حق نہ ہوگا۔

ماسوا اس کی دیکھ بھال کے، اور اس کے وارث کو (امام محمد رحمہ اللہ نے) ماں کے وصی بھائی اور چچا کے بمنزلہ قرار دیا ہے۔ جبکہ کتاب القسمۃ" میں اس کو" باپ کے وصی" (نامزد کردہ شخص) کے ساتھ ملحق کیا ہے، اس لئے کہ وہاں انہوں نے اس کی زمینوں میں تقسیم کو جائز قرار دیا ہے، اور تقسیم کرنا معنوی طور پر بیع ہی ہے۔ تو جس شخص کو تقسیم کرنے کا حق ہے اس کو بیع کا بھی حق ہے، تو اس طرح اس مسئلے میں دو روایات ہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب وہ کتابت کا معاوضہ ادا کرنے سے قبل مرجائے، لیکن اگر اس نے اپنے حین حیات کتابت کا معاوضہ ادا کردیا اور وہ آزاد ہو گیا اور پھر اس کی وفات ہو گئی، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کا "وصی" آزاد شخص کے وصی کی طرح ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ "مبیع" میں غیر بائع کا کوئی حق نہ ہو، ورنہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ جیسے "رھن رکھی ہوئی (مرہونہ) اور اجرت پر حاصل کردہ شئی کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ ان کی بیع میں مرتہن اور اجرت پر لینے والے شخص کے حق کا باطل کرنا ہے، جو جائز نہیں۔

اس مسئلے میں کتب ائمہ کی عبارتیں مختلف ہیں: بعض میں ہے، کہ یہ بیع فاسد ہے اور بعض میں ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ "بیع" کا رکن اس کی اہلیت رکھنے والے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے اور وہ "مال متقوم" کی طرف منسوب ہے جو اس کا مملوکہ ہے۔ اور کسی کو نقصان پہنچائے بغیر اس کو سپرد کرنا اس کی قدرت میں ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے۔ یہ ہے کہ وہ قرض ادا کر کے رھن کو چھڑوا سکتا ہے، جو اسی شئی کو قرض لینے والے کو واپس کردے گا۔ اسی طرح ان دونوں صورتوں میں مرتھن (رہن رکھنے والے) اور اجرت پر لینے والے کی جانب سے اجازت لینے کا بھی احتمال بھی ثابت ہے۔ البتہ کہ فی الوقت اس کا یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لیے کہ اس شئی کے ساتھ دو حقداروں کا تعلق ہے، لہذا اس کی بیع موقوف رہے گی۔ پھر ان دونوں روایات کے درمیان موافقت پیدا کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ بیع کرنے کے قول کو "فاسد قول" پر محمول کیا جائے۔ جس کا کوئی ظاہری حکم نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک یہی بیع موقوف کی تشریح ہے۔ پھر جب وہ ان دونوں کی اجازت پر موقوف نہیں تو اگر انہوں نے اجازت دے دی تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر کیا وہ دونوں بیع کے فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتے ہیں؟ القدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ اجرت پر لینے والے (المستاجر) کو تو اس کا حق نہیں ہے۔ رہا مرتھن (رھن رکھنے والا) تو اس کے حقدار "ہونے کا امکان ہے۔ اسی

طرح انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے: وہ یہ کہ اجرت پر لینے والے (مستاجر) کا حق صرف اس کی منفعت تک ہونا محدود ہے، نہ کہ اس کی ذات تک، اس لیے کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو صرف حصول "منافع" کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ذات کے لیے، جبکہ "بیع" نفس شئی کا عقد ہے، بنابریں بیع کرنے میں مستاجر کے حق میں تصرف نہیں کیا جاتا، لہذا اس کے لیے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اور مرتھن (رھن رکھنے والے) کا حق شئی کی ذات (عین) میں ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر مقروض قرض کی ادائیگی کر کے، اس کو نہ چھڑوا سکا، تو وہ اس شئی کو فروخت کر کے، اس کے ذریعے اپنا قرض وصول کرے گا۔ اس لیے اگر اس نے اجازت دے دی، تو قیمت اس کے پاس رھن ہوگی، لہذا "اس کو بیع کرنا" اس کے حق میں تصرف کرنا ہے، جس کی بنا پر اس کے لیے خیار ثابت ہوگا۔ پھر کیا خریدار کو بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اگر تو اسے علم نہ ہو کہ "مبیع" رھن رکھی ہوئی یا اجرت پر دی ہوئی ہے، تو اسے خیار ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ مطلق عقد فوری سپرداری دینے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہاں یہ بات فوت ہو گئی ہے، لہذا اس کو "خیار فسخ" حاصل ہوگا اور اگر اسے پہلے سے علم ہو، تو اس صورت میں اس کو خیار نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ "فی الجملہ" اس کی تاخیر سے سپرداری پر راضی تھا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو فروخت کر دیا جس پر قصاص واجب ہو تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ مقتول کے ولی کا "قاتل" کی جان میں کوئی حق نہیں لہذا اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس کا حق تو صرف قصاص لینے کا ہے جس سے بیع باطل نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی، اور اس سے اس کو فروخت کرنے والا شخص، اس کے فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا نہ ہوگا، خواہ اسے اس کے جرم کا پتہ ہو، یا نہ۔ اس لیے کہ ولی کا حق "قصاص" میں ہے، اور بیع قصاص کے حق کو باطل نہیں کرتی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کو آزاد کر دیا، یا اس کو مدبر بنا دیا یا اس کو مکاتب کر دیا یا باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا دیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا، جو مرتد ہونے کی بنا پر واجب القتل تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ مرتد ہونے سے، صرف اس کا قتل مباح ہوتا ہے نہ کہ کچھ اور۔ اور بیع اس حق کو باطل نہیں کرتی، یہی حکم اس کو آزاد کرنے اور اس کو مدبر بنانے کا ہے۔

اور اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کیا جس کو جرم (جنایت) کی بنا پر، کسی کو دینا ضروری ہو گیا تھا تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ خواہ اس کے آقا کو اس کے جرم کا علم ہو، یا نہ ہو اور جنایت جرم کی سزا دلانے کے حق دار شخص کو غلام یا مشتری پر کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کو "غلام کی ذات" میں کوئی حق حاصل نہیں، وہ تو اس کے آقا سے اسے دینے کا مطالبہ کرے گا۔ ماسوا اس کے کہ وہ اس کا فدیہ دینا پسند کرے۔ البتہ اگر تو اس کو اس کی جنایت کا علم ہو، تو اس پر، جنایت کا تاوان (ارش) واجب ہوگا، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو، اس لیے کہ اس کا، اس کی فروخت کا قدم اٹھانا، جبکہ اس کو اس کی جنایت کا علم تھا، اس کے فدیہ دینے کو ترجیح دینا ہے، اس لیے کہ اگر وہ اس کو ترجیح نہ دیتا تو وہ اس کو فروخت نہ کرتا، کیونکہ اس میں جنایت لینے کے مقدار "کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ اور اپنے اختیار سے ایسا کرنے کی صورت میں اس کی بیع ان کے حق کا یہ ابطال ہے، جس سے بدل یعنی فدیہ ادا کرنا متعین ہو جائے گا۔ اس لیے اس کا بیع پر اقدام کرنا، فدیہ دینے کو پسند کرنا ہے، بخلاف اس صورت کے، جب کسی قتل یا سرقہ کی بنا پر، اس کا ہاتھ کاٹنا، یا کوئی دوسری سزا دینا (حد) لازم ہو، کیونکہ بیع ان حقوق کے بطلان کو واجب نہیں کرتی جس کی بنا پر اس کا بیع کا یہ اقدام اس کے فدیہ ادا کرنے کو پسند کرنا نہ ہوگا، لہذا یہ حقوق ساقط نہ ہونگے بلکہ اپنے حال پر رہیں گے۔ اور اگر اس کو اس کی جنایت (غلطی) کا پتہ ہو، تو اس کو اس کی قیمت اور جنایت کی چٹی (ارش) میں سے جو کم ہو وہ لازم ہو جائے گی۔ اور اگر اس کی جنایت کا علم نہ ہو، تو یہ بیع بغیر اس کی پسندیدگی کے غلام کا اتلاف ہوگا، لہذا اس پر

اس کی قیمت اور جنایت کے تاوان (ارش) میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے "ولی جنایت" کا صرف اس ارش (چٹی) کی مقدار میں نقصان کیا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کم رقم دس ہزار درہم ہوں۔ تو ایسی صورت میں اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں، اس لیے کہ غلام کے قتل خطا کی قیمت اگر دس ہزار درہم تک پہنچ جائے، تو اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کے آقا نے اس کو آزاد کر دیا" یا مکاتب بنا دیا" یا باندی تھی، تو اس کو ام ولد" بنا دیا کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ اور "ولی جنایت" کے لیے غلام، یا مدبر یا ام ولد پر، اب کوئی حق (سبیل) نہ ہوگا۔ البتہ اگر اسے اس کی جنایت کا علم ہو تو ایسا کرنا اس کی طرف سے جنایت کو پسند کرنا ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو، تو اس پر اس کی قیمت اور قرض میں سے جو کم ہو وہ واجب الادا ہوگا۔ اور جو احکام ان کے علاوہ ہیں، ان کا ہم کتاب الجنایات کے آخر میں " کتاب الجنايات العبید" کے عنوان سے بیان کریں گے، انشاء اللہ۔

فصل: بیع کے صحیح ہونے کی شرائط

بیع کی صحت کی متعدد شرائط ہیں: ان میں کچھ شرائط تو تمام صورتوں کو عام ہیں اور کچھ بعض اقسام کے ساتھ مختص ہیں، عام شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اوپر بیان کردہ بیع کے انعقاد اور نفاذ کی شرائط کا موجود ہونا: اس لیے کہ ہر وہ شرط جس کے بغیر بیع منعقد اور نافذ نہ ہوتی ہو، اس کے بغیر ضرورتاً بیع درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ صحیح ہونا انعقاد اور نفاذ پر ایک اضافی معاملہ ہے، لہذا ہر وہ شرط جو اس کے انعقاد اور اس کے نفاذ کی شرط ہوگی، وہ ضرورتاً اس کے صحیح ہونے کی بھی شرط ہوگی، لیکن ہر وہ شرط جو بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، وہ ہمارے نزدیک اس کے انعقاد اور نفاذ کی لازمی شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ "بیع فاسد" منعقد ہو جاتی ہے اور اس سے متصل بعد قبضہ مل جانے پر۔ ہمارے نزدیک نافذ بھی ہو جاتی ہے، اگرچہ وہ بیع "صحیح" نہیں ہوتی۔

(۲) جہالت کا نہ ہونا: یعنی یہ کہ مبیع (زیر فروخت شئی) اور اس کی قیمت کا دونوں کو اس طرح علم ہو کہ، جس سے منازعت (جھگڑا) پیدا ہونے کا احتمال ہو تو بیع درست ہوگی، لیکن اگر وہ جہالت جھگڑا پیدا کرنے کا احتمال رکھتی ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ جہالت اگر جھگڑے تک پہنچانے والی ہو، تو وہ اس شئی کی سپرداری دینے اور لینے سے مانع ہوگی۔ جس کی بنا پر بیع کا مقصد حاصل نہ ہوگا اور اگر وہ بیع جھگڑے تک پہنچانے والی نہ ہو، تو اس سے بیع مانع نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر مقصد حاصل ہو جائے گا اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

مثلاً اس نے کہا "اگر میں نے تجھے اس ریوڑ میں سے ایک بکری، یا اس ڈھیر میں سے ایک کپڑا فروخت کیا" تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ ریوڑ میں سے ایک بکری اور ڈھیر میں سے ایک کپڑے والا جملہ بیع میں ایسی جہالت پیدا کر رہا ہے، جو جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے کہ بکری بکری میں اور کپڑے کپڑے میں واضح فرق ہوتا ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

پھر اگر اس نے بکری یا کپڑے کی تعیین کر دی اور اسے سونپ دیا، اور وہ اس پر راضی ہو گیا، تو جائز ہوگا اور یہ ابتداءً ہی اس کی رضامندی ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ اشیاء کی فروخت اشیاء کے پورا پورا وصول کرنے کے لیے ہوتی ہے، تا آنکہ مدت گزر جائے۔ اور دونوں کے درمیان جھگڑا وصولی حق کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا وہ اس کی نقیض (ضد) ہوگا۔ نیز اس لیے بھی کہ رضامندی، بیع کی لازمی شرط ہے اور رضامندی معلوم و متعین شئی میں ہی ہوتی ہے۔

(۲) یہ کہ مبیع اور قیمت کا اس طرح معلوم ہونا جو دونوں کے مابین جھگڑے سے مانع ہو، یہ شرط، صحت بیع کے لیے ہے۔
پھر اس شرط پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:
مبیع اور زر ثمن (قیمت) کے بارے میں حصول علم کے ذرائع: تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) مبیع اور زر ثمن کا معلوم ہونا

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی: اگر اس نے کہا "میں نے تجھے ان چار کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر خواہ اس نے "خیار تعیین" کا ذکر کیا یا وہ اس سے خاموش رہا، یا اس نے کہا "میں نے تجھے ان دو میں سے ایک کپڑا فروخت کیا، یا "ان تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور وہ "خیار" کے بارے میں خاموش رہا، تو یہ بیع فاسد ہے، اس لیے کہ "مبیع" مجہول ہے۔ اور اگر اس نے خیار کا ذکر کیا اور یوں کہا "اسی شرط پر کہ تجھے ان میں سے جو چاہے، اسے لینے اور باقی وجہ یہ ہے کہ مبیع مجہول ہے، اس لیے کہ اس نے ان میں سے ایک شئی کو بغیر تعیین کے فروخت کیا ہے، جو غیر معلوم ہے، لہذا مبیع مجہول ہوگی جو صحت بیع سے مانع ہے، جیسے کہ اگر اس نے چار کپڑوں میں سے کوئی ایک کپڑا فروخت کیا، اور "خیار تعیین" کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ استحسان کی وجہ "خیار شرط" سے استدلال ہے، اور ان دونوں میں قدر مشترک بیع میں موجود غبن (دھوکے کے امکان کو دور کرنے کی ضرورت ہے، اور ان دونوں "خیارات" میں سے ہر ایک خیار اسی دھوکے کو دور کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا وہاں شرعی حکم کا وارد ہونا، یہاں اس حکم کا وارد ہونا ہے، یہ ضرورت "تین اشیاء" میں غور و خوض (تحری) سے پوری ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ تین اشیاء اعلی، اوسط اور ادنی اشیاء پر مشتمل ہوتی ہیں، لہذا اس سے زیادہ اشیاء کا حکم اصل قیاس کے مطابق (ناجائز ہی) رہے گا۔ نیز اس لیے بھی کہ لوگوں نے اس طریقے پر، اس لیے عمل کیا ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے، کیونکہ ہر ایک شخص بازار میں داخل ہو کر، اپنی اشیائے ضرورت کی خریداری نہیں کر سکتا، خصوصاً بڑی عمر کے لوگ اور عورتیں، جس کی بنا پر انہیں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کو حکم دیں اور چونکہ ان کی ضرورت، اس جنس کی ایک معین شئی کے دیکھنے سے پوری نہیں ہوتی، اس لیے کہ ممکن ہے وہ ان کی مرضی کے مطابق نہ ہو، لہذا انہیں اس بات کی ضرورت ہوگی کہ کوئی شخص اس جنس کی دو اشیاء لے اور انہیں لے جا کر خریدار کو دکھائے، پھر وہ ان میں سے مقررہ قیمت کے عوض، جسے چاہے رکھ لے اور جسے چاہے واپس کر دے۔ لہذا ہم نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر اس کو جائز قرار دیا ہے اور تین سے زیادہ اشیاء میں، لوگوں میں کوئی تعامل نہیں ہے، لہذا یہاں حکم اصل قیاس پر رہے گا۔ اور قیاس کی بناء پر یہ کہنا کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) مجہول ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لیے جب اس نے خیار کو شرط ٹھہرایا، مثلاً یوں کہا کہ وہ اس شرط پر فروخت کر رہا ہے کہ تو ان میں سے جسے چاہے لیلے تو ان میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے سے ایسی بیع جو حصول ملکیت کا باعث ہے منعقد ہو جائے گی نہ کہ اسی وقت فوری طور پر، اور اس کو پسند کر لینے پر "معقود علیہ" معلوم و متعین ہو جاتا ہے علاوہ ازیں یہ جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی بھی نہیں ہے، اس لیے کہ بائع نے یہ معاملہ خریدار کی پسندیدگی پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ ان میں سے جو چاہے لیلے، جس کی بنا پر جھگڑا پیدا نہ ہوگا۔

پھر کیا یہاں اس خیار کی مدت کو بیان کرنا شرط ہوگا، اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، کیونکہ کتابوں میں امام محمد رحمہ اللہ کے الفاظ اس کے بارے میں مختلف ہیں: الجامع الصغیر میں ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت کرے، کہ خریدار ان میں سے جسے چاہے لیلے اور اسے تین دن تک اختیار ہوگا" اور الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت

کرے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے ایک ہزار درہم کے عوض لیلے" اور اس میں خیار کا ذکر نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے، جب تک وہ مدت خیار کا ذکر نہ کرے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے کم ہے۔ اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے زیادہ مدت ہے، بشرطیکہ وہ مدت معلوم و متعین ہو، اور یہی امام الکرخی اور الطحاوی کا قول ہے، اور بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ مدت کے ذکر کے بغیر بھی یہ بیع درست ہے۔ اول الذکر مسلک کے لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع ایک ہی متعین کپڑا ہو اور اس میں وہ خیار کی صراحت کرے، تو بالاجماع اس میں مدت کا ذکر اس کی صحت کی شرط ہوگا۔ اسی طرح اگر غیر متعین مگر ایک شئی مبیع ہو، تو تب یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وقت کا ذکر نہ کرنا "مدت خیار" کی جہالت ہے، جو بیع کے لیے مفسد ہے، اس لیے کہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں ہی کو واپس کردے حالانکہ خیار تعین کے ساتھ اسے صرف ایک شئی کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے اور یہی خیار شرط کا حکم ہے، لہذا اس کے لیے مقررہ مدت کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

دوسرے قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ معین شئی میں خیار کی مدت کا مقرر کرنا، اس لیے ضروری ہے کیونکہ وہاں خیار حکم کے ثبوت کو غور و تامل کے ساتھ دھوکہ (غبن) دور کرنے کی بنا پر بوجہ ضرورت مانع ہے۔ لہذا وہ استثناء کے معنی میں ہوگا۔ جس کی بنا پر وقت کی تعیین ضروری ہوگی، تاکہ اس وقت میں بیع کے حکم کے اثبات سے، اس میں استثناء کرنا درست ہو، جبکہ "خیار تعیین" حکم کے ثبوت سے مانع نہیں، بلکہ حکم دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یہ تو صرف مبیع کی تعیین سے مانع ہے اور بس، لہذا اس کے لیے مدت کی تعین کا ذکر کرنا شرط نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

پھر ان دونوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ "خیار شرط" ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وراثتاً آگے منتقل نہیں ہوتا اور "خیار تعیین" بالاجماع آگے وراثت میں منتقل ہوتا ہے۔ تاہم مشتری کو حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو اکٹھے ہی واپس کردے، نہ کہ حکماً۔ اس خیار شرط کی بنا پر جو متعارف ہے، تاکہ اس کے لیے مدت کا بیان کرنا شرط ہو، بلکہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف منسوب بیع غیر لازم ہے، جس کی بنا پر وہ فسخ کا موقع و محل ہوگی، جیسے کہ معروف شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا"، جیسا کہ ہم آئندہ انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے دو کپڑے یا دو غلام یا دو سواری کے جانور، اس شرط پر خریدے کہ خریدار یا بائع کو ان میں سے کسی ایک میں تین دن تک خیار ہے اور "مبیع" کی، جس میں اسے خیار ہو، تعیین نہ کی اور نہ اس کی جس میں اسے خیار نہیں۔ نیز ان میں سے ہر ایک کی قیمت کی الگ الگ تعیین بھی نہ کی، تو ان دونوں میں بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ مبیع اور قیمت دونوں میں جہالت پائی گئی ہے۔ مبیع کی جہالت اس طرح کہ عقد دونوں میں سے ایک میں ہوا ہے اور دوسری شئی میں اسے واپسی کا خیار ہے۔ مبیع کی جہالت اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک دوسری سے واضح نہیں ہوئی، لہذا مبیع مجہول ہے۔ جبکہ قیمت میں "جہالت" اس طرح جب اس نے دونوں میں سے کس ایک میں بھی قیمت کی تعیین نہ کی تو اس کی قیمت کا اندازہ محض "ظن اور تخمین" سے ہوگا جس کی بنا پر قیمت اور مبیع دونوں مجہول ہوں گی، چونکہ ان میں سے ایک شئی کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع ہے، لہذا دونوں کی جہالت تو بدرجہ اولی اس سے مانع ہوگی۔

اسی طرح اگر اس نے اس شی کی تعیین کردی جس میں اسے خیار ہے، لیکن اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت (زر ثمن) مجہول ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت تو بیان کردی، لیکن اس نے اس شئی کی تعیین نہ کی جس میں اسے خیار ہے تو تب بھی

یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ "مبیع" مجہول ہے اور اگر اس نے اس کی تعیین کی اور قیمت بھی بیان کردی، تو دونوں میں بیع درست ہوگی۔ اس لیے کہ "مبیع" اور قیمت دونوں معلوم ہیں اور دونوں میں سے ایک میں بیع بغیر خیار کے درست ہوگی۔ اور دوسری شئی میں اسے خیار ہوگا، کیونکہ اسی طرح کیا جاتا ہے۔ پھر اگر جس شخص کو خیار ہو اس نے جس شئی میں اسے خیار ہو اس کی اجازت دیدی، یا وہ مر گیا یا خیار کی مدت گزر گئی اور اس نے اس کو فسخ نہ کیا، تو بیع لازم ہوجائے گی، اور مشتری کے لیے قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی، مگر اس کو اس وقت یہ حق نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو لیلے۔ جب تک ان دونوں کی نقد قیمت ادا نہ کرے۔ اس لیے کہ جب خیار ساقط ہوگیا اور عقد لازم ہوگیا، تو یہ سمجھا جائے گا، جیسے اس نے گویا دونوں کو حتمی طور پر خریدا تھا اور اگر معاملہ ایسے ہوتا تو اس صورت میں حکم ویسے ہی ہوتا جیسے ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک کپڑا یا ایک ہی جانور مقررہ قیمت پر، اس شرط کے ساتھ خریدا کہ مشتری یا بائع کو اس کے نصف میں خیار ہوگا اور اس کے نصف کی بیع حتمی ہوگی تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نصف حصہ معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے، واللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے گن کر فروخت کی جانے والی، یا باہم دیگر مختلف اشیاء کی کچھ تعداد ایک درہم کے عوض فروخت کی، جیسے تربوز اور سیب اور اس جگہ اس کی بیان کردہ تعداد سے زیادہ اشیاء موجود ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ مبیع میں اتنی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہوگی۔ پھر اگر انہوں نے اس کے بعد، اتنی مقدار کو الگ کرلیا، یا اس پر باہم راضی ہوگئے تو عقد جائز ہوجائے گا۔ اس لیے کہ یہ نئی بیع بطریق تعاطی (تبادلۂ اشیاء) ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ: اس علٰحدہ کیے ہوئے مجموعے پر اس وقت بیع جائز ہوگی جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہوں" اور یہ باہمی رضامندی کے ساتھ ہونے والی بیع کے جواز پر نص ہے اور اگر اس نے کہا "میں نے یہ غلام اس کی قیمت کے عوض فروخت کیا" تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں اس نے اس کے ثمن (قیمت) کو، اس کی قیمت ٹھہرایا ہے، جو قیمت لگانے والوں کے فرق سے مختلف ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کی قیمت مجہول ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا "میں نے یہ تین رطل گوشت ایک درہم کے عوض فروخت کیا" اور اس نے فروخت والی جگہ کی تصریح نہ کی، تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے جگہ کی صراحت کی "مثلاً اس نے کہا "میرے لیے اس جانب سے ایک رطل گوشت اتنی قیمت پر تو دے یا اس "ران" سے گوشت تول دے۔ تو امام ابوحنیفہ" کے بیع سلم میں قول پر قیاس کی رو سے یہاں بھی یہی حکم ہوگا" اور صاحبین رحمہم اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ بیع جائز ہوگی، اور یہی امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اسے مشتری (خریدار) کے خیار پر، یا کسی اور شخص کے خیار پر فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ مذکورہ شخص اس کے متعلق کیا فیصلہ کرے گا۔ جس سے اس کی قیمت مجہول ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ شئی گندم کے ایک قفیز یا جو کے دو قفیزوں کے عوض فروخت کی۔ اس لیے کہ قیمت مجہول ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا ایک بیع میں دو بیعیں ہیں اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک بیع میں دو بیعوں سے منع کیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام ایک ہزار درہم میں ایک سال تک فروخت کیا، یا ۱۵۰۰ درہم میں دو سالوں تک بیچا، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت مجہول ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ایک بیع میں دو شرائط ہیں اور مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے ایک بیع میں دو شرطوں سے منع کیا ہے۔

اوراگراس نے کوئی شئی دس گیارہ کے نفع پر فروخت کی، اور مشتری کو "راس المال" کا علم نہ ہو، تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی تا آنکہ اسے تفصیلاً بتایا نہ جائے۔ پھر وہ چاہے تو اسے لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے، اس لیے کہ جب تک اسے راس المال (اصل سرمائے) کا علم نہ ہو، اس کے لیے اس کی قیمت مجہول ہوگی۔ اور قیمت کی جہالت "بیع کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔ پھر جب اسے قیمت کا پتہ چل جائے اور وہ اس پر راضی ہوجائے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ جواز سے اصل مانع عقد کے وقت قیمت کی جہالت ہے اور یہ جہالت اسی مجلس میں دور ہوگئی ہے اور حالت عقد میں فیصلہ اسی کی بنا پر ہوتا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے عقد کے وقت اس کا علم ہو اور اگر اسے اس کا علم نہ ہوا، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہوگئے، تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا۔

اوراگراس کو قیمت معلوم ہونے سے قبل مگر قبضے کے بعد "مبیع" ہلاک ہوگئی، تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگئی، اس لیے کہ یہ "بیع فاسد" کا ہی حکم ہے اور اس کی ہلاکت سے، اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا ہے۔ اس لیے کہ اس کی ہلاکت سے مبیع اجازت اور رضامندی ملنے کے احتمال سے خارج ہوگئی ہے۔ اس لیے کہ اجازت تو موجود اور قائم شئی سے ملحق ہوتی ہے نہ کہ ہلاک ہونے والی شئی سے، جس کی بنا پر اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا ہے، لہذا اس کو اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔ اور ابن شجاع نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ "یہاں بیع جائز ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے کہا ہے" کہ یہ بیع صحیح ہے" جو کہ بیع موقوف کی علامت ہے۔

اوراگر مشتری کے رضامند ہونے سے قبل "بائع" مرگیا، جبکہ وہ اس پر قبضہ کرچکا تھا یا ابھی اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تھا، تو بیع ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر مبیع غلام ہو، پھر اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہو، اور اس کو آزاد کردیا ہو یا اس کو فروخت کردیا ہو، یا اس کو علم ہونے سے قبل وہ مرگیا ہو، تو اس کی آزادی اور بیع درست ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب ہوجائے گی، اس لیے کہ اس کی موت سے حقیقتاً وہ شئی ہلاک ہوگئی ہے، اور "مبیع" کی آزادی کی صورت میں اب بیع اجازت کے احتمال سے خارج ہوگئی ہے، لہذا یہاں فساد مؤکد ہوگیا ہے، جس کی بنا پر اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔

اوراگراس نے اصل قیمت (راس المال) کے معلوم ہونے کے بعد، اس کو آزاد کیا، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس کا علم ہونے سے قبل اور قبضے کے بعد اس کو اس کی قرابت کی بنا پر آزاد کردیا تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کی قرابت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ اس کی اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ اور اس کو آزاد کرنا قیمت کا علم ہونے سے قبل غلام کی ہلاکت کے مترادف ہوگا، تو جب وہاں قیمت ضروری ہوتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی قیمت ضروری ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کوئی شئی اپنی رقم، یا راس المال کے عوض فروخت کی اور خریدار کو اس کی رقم یا راس المال کا علم نہ ہو تو وہ ایسے ہی ہوگا: جیسے کہ اس نے کسی شئی کو دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا اور اس کو قیمت کا علم نہ ہو۔

اوراگراس نے کہا "میں نے اس ڈھیر" سے تجھے ایک قفیز گندم فروخت کی، تو یہ بیع درست ہوگی، اگرچہ اس ڈھیر سے ایک قفیز مجہول شئی ہے، لیکن یہ جہالت باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایک ڈھیر میں ایک ہی جیسے قفیز ہوتے ہیں، بخلاف ریوڑمیں سے ایک بکری کے، اور چار کپڑوں میں سے ایک کپڑے کے، اس لیے کہ بکری بکری میں سے واضح فرق ہوتا ہے، اسی طرح کپڑے کپڑے میں فرق ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی شئی دس درہم یا دس دینار کے عوض فروخت کی اور اس شہر میں مختلف سکے ہوں، تو یہ بیع زیادہ چلنے والے سکے پر محمول ہوگی۔ اس لیے کہ مطلق نام متعارف ومتداول شئی پر محمول ہوتا ہے، خصوصاً جب اس پر صحت عقد موقوف ہو، لیکن اگر شہر میں بیک وقت کئی طرح کے سکے یکساں طور پر جاری ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں قیمت مجہول ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی سکہ دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔

اسی اصول پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ اصول تخریج ہوتا ہے کہ اگر ایسی بیع میں ہو جو مجموعہ اشیاء کی طرف منسوب ہو، بیع کے وقت مبیع کی مجموعی قیمت مجہول ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ جس میں قیمت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ ایک دوسرے کے مشابہ اشیاء ہونگی، جیسے کیلی اور موزون (ماپ اور تول کردی جانے والی) اشیاء اور گن کردی جانے والی تو یہ شئی مثلی ہوگی، یا پھر وہ گز سے ناپ کر یا گن کردی جانےوالی ایسی اشیاء میں سے ہوگی، جو باہم دگر مختلف ہوتی ہیں، پھر یا تو اس نے بیع میں ان تمام کے ماپ، وزن، تعداد، اور گزوں کا ذکر لیا ہوگا یا نہیں اگر تو نے لیے نہ کیا پھر اگر وہ ماپ کردی جانے والی اشیاء ہوں، اور اس نے اس مجموعے کا نام نہ لیا، مثلاً اس نے یوں کہا "میں نے تجھے یہ ڈھیر فی قفیز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ماسوائے ایک درہم کے بدلے ایک قفیز کے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قفیز میں بیع لازم ہوجائے گی اور باقی قفیزوں میں بیع جائز نہ ہوگی، تاوقتیکہ خریدار کو بائع سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہوجائے کہ وہاں کل کتنے قفیز ہیں، مثلاً اس طرح کہ اس نے ان کو ماپ لیا تو اس صورت میں اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس تمام ڈھیر کو فی قفیز ایک درہم کے عوض لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ اور اگر اسے مجلس سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہوا تو بیع کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا۔ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس ڈھیر میں فی قفیز ایک درہم کے عوض اس کو بیع لازم ہوجائے گی، خواہ اسے اس کی پوری مقدار کا علم ہو یا نہ ہو۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا "ہر قفیز دو درہم کے" یا اس میں سے ہر تین قفیز تین درہموں کے عوض ہوں گے۔ یہی اختلاف ہر ایسی شئی کے تولنے کے حکم میں ہے جس کو باہم الگ الگ کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو، جیسے کہ زیتون کا تیل اور سونے یا چاندی کی ڈلی یا ایک دوسرے سے ملتے جلتے پھل، جو گن کر فروخت ہوتے ہوں، مثلاً اخروٹ، بادام، جبکہ ان کی پوری تعداد بیان نہ کی گئی ہو۔

رہی ذراع (ہاتھ۔ ایک آلہ) سے ناپ کردی جانے والی اشیاء، تو اگر تو اس نے اس کی مقدار بیان کی، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ کپڑا یا یہ زمین یا یہ لکڑی فی ذراع (ہاتھ بھر) ایک درہم کے عوض فروخت کی تو اس کی تمام مقدار میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اسی مجلس میں خریدار کو ذراع (یا گزوں) کی مجموعی تعداد کا علم ہوجائے، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس کو لیلے اور چاہے تو اس کو چھوڑدے اور اگر اس کو علم نہ ہوا، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہوگئے تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا اور امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی تمام مقدار میں بیع درست ہوگی۔ اور اس کے لیے فی "ذراع" ایک درہم کے عوض لینا لازم ہوجائے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا ہر دو ذراع دو درہموں کے، یا تین ذراع تین درہموں کے عوض۔ یہی اختلاف گن کر فروخت کی جانے والی، باہم دگر مختلف اشیاء (العددیات المتفاوتہ)، جیسے بھیڑ بکریوں، اور غلام وغیرہ کی فروخت میں ہے، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ فی بکری دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس نے بکریوں کی تعداد کا ذکر نہ کیا۔ یہی اختلاف ایسی وزن کی جانے والی اشیاء میں ہے جن کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے میں نقصان ہو، مثلاً ڈھالے ہوئے برتن اور قاب وغیرہ۔ ان تمام مسائل میں صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے

کہ "بیع" کی مجموعی مقدار معلوم ہے اور اس کے لیے ماپ کر، یا اس کو تول کر یا گن کر یا ذراع کے ساتھ ناپ کر، اس کی مجموعی قیمت کا اندازہ لگانا بھی ممکن ہے، لہذا یہ ایسی جہالت ہے، جس کو دور کرنا اور اس کا ازالہ کرنا ممکن ہے اور اس طرح کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع نہیں ہوتی، جیسے کہ اس نے اس پتھر کے وزن کے برابر سونا فروخت کیا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی مجموعی مقدار عقد کے وقت مجہول تھی اور اس میں ایسی جہالت ہے، جو باہمی جھگڑے پر منتج ہو سکتی ہے، جس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم آتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی شئی کسی مقررہ مقدار کے عوض فروخت کی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں حالت عقد میں اس کی قیمت مجہول ہے، کیونکہ اس نے اس کو اس طرح فروخت کیا ہے کہ یہ ڈھیر میں سے فی "قفیز" "ایک درہم کے عوض ہے اور عقد کے وقت تمام قفیزوں کی تعداد غیر معلوم ہے، لہذا ضرورۃً اس کی تمام قیمت بھی غیر معلوم ہوگی۔ یہی حالت وزن کی جانے والی، مگر گن کر فروخت کی جانے والی اور "ذراع" سے ناپ کر فروخت کی جانے والی دوسری اشیاء میں ہے۔ صاحبین رحمہم اللہ کا یہ قول کہ اس جہالت کو دور کرنا ممکن ہے ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن جب تک یہ جہالت ختم نہ ہو اس وقت تک فی الحال جہالت برقرار ہے۔ ہمارے نزدیک اگر تو اسی مجلس میں جہالت رفع ہو گئی، تو عقد بدل کر جائز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ خواہ مجلس کتنی ہی طویل ہو جائے اس کے لیے حکم "عقد کی حالت والا ہی ہے۔

کسی پتھر کے وزن کے برابر سونے کی فروخت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ناجائز ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ حکم ہم مثل اشیاء (مثلیات) وغیرہ میں ایک پہلو سے جو مختلف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مثلی اشیاء میں صرف ایک صورت میں بیع کو جائز کہا ہے، لہذا دوسری صورتوں میں بیع قطعاً جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے صحیح ہونے سے مانع اس کی قیمت کی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے اور کسی ڈھیر میں سے "ایک قفیز" کی جہالت بیع کی صحت سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں کے درمیان باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں اسے ابتداءً ایک قفیز خریدا ہوتا تو بیع جائز ہوتی لہذا جب کہ "کل" (ہر) کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہ رہا تو اسے "خاص" پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ عام لفظ میں ایسا سمجھنا "معروف اصول" کی روشنی میں درست ہے، بشرطیکہ اس کے "عموم" پر عمل کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں اسے خصوصی معنی پر محمول کیا جاتا ہے، جبکہ وہاں اس کا امکان موجود ہو، بخلاف ایک دوسری سے مختلف اشیاء کے، اس لیے کہ ایک ریوڑ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی جہالت ایسی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ ریوڑ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کو ابتدائی طور پر فروخت کرنا بھی صحیح نہیں، چونکہ یہاں لفظ "کل" (ہر) کے حکم پر سرے سے ہی عمل کرنا مشکل ہے، لہذا تمام شئی میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ پورا ریوڑ اس شرط پر فروخت کیا کہ ہر دو بکریاں بیس درہموں کے عوض ہونگی، تو اس صورت میں بھی بیع بالاجماع فاسد ہوگی۔ اگرچہ مشتری کو اسی مجلس میں بکریوں کی پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کرے، لہذا ایک دوسرے سے مختلف اور گن کر فروخت ہونے والی اشیاء میں، اور ذراع (گز) سے ماپ اور تول کر ایک دوسرے سے ملتی جلتی مگر گن کر فروخت ہونے والی اشیاء میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ وہاں ایک اور دو میں اختلاف ہے، لیکن اگر اسے مجلس میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ "بیع" کو پسند کرے تو بغیر کسی اختلاف کے بیع جائز ہو جائے گی اور یہاں دو اشیاء ہونے کی صورت میں بلا کسی اختلاف کے بیع جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اسے مجلس ہی میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کر لے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے جو مجلس میں معلوم ہونے سے قابل رفع ہے، لہذا وہاں جو مانع ہے وہ رفع و ازالے کا احتمال رکھتا ہے، جبکہ یہاں

جو جہالت ہے وہ رفع وازالے کا بالکل احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک بات مجہول ہے۔ وہ نہیں جانتا وہ شئی کتنی ہے۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ "ڈھیر" ایک سو درہم پر اس طرح فروخت کیا کہ ہر ایک قفیز ایک درہم کے عوض ہوگا" اور اس نے اس ڈھیر کا پورا وزن یا ماپ بیان نہ کیا، مگر اس کی مجموعی قیمت بیان کردی۔ اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں۔ الطحاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ جائز ہے اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، اس لیے کہ اس نے قیمت بیان کردی ہے۔ اور تمام مجموعے کی قیمت کا بیان کرنا "تمام مبیع" کی قیمت کا بیان کرنا ہے، اور اگر اس نے تمام مبیع کی قیمت بیان کی ہوتی تو بیع جائز ہوتی، جیسا کہ ہم بیان کریں گے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ماپ کر، اور وزن کر کے اور ذراع (ہاتھ) سے ناپ کر، یا گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے مجموعے کی تعیین نہ کی، لیکن اگر اس نے اس کی مقدار اور تعداد بیان کردی۔ مثلاً اس نے کہا" میں نے تجھے یہ ڈھیر بیچا، اسی طرح کہ وہ ایک سو قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے یا اس نے کہا" اس شرط پر کہ وہ سو قفیز سو درہموں کے عوض ہیں، تو خواہ اس نے ہر قفیز کی الگ الگ قیمت بیان کی، یا تمام کی ایک ہی قیمت بیان کردی، تو یہ دونوں صورتیں یکساں ہیں اور یہاں بیع کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لیے کہ مبیع کی جملہ مقدار معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی پایا جیسے اس نے بیان کیا تھا تو بیع ہوگئی اور مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے ایک سو قفیز سے زیادہ پایا تو اضافی شئی مشتری کو نہ دی جائے گی بلکہ وہ بائع کو واپس کر دی جائے گی۔ اور مشتری کے لیے صرف اتنا ہی وزن ہوگا، جتنا اس نے بیان کیا تھا۔ جو ایک سو قفیز ہیں، اور اس کو خیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار، یعنی ایک سو قفیز سے کم پایا، تو مشتری کو اختیار ہوگا۔ وہ چاہے تو اتنی مقدار اتنی قیمت کے عوض لے لے اور جو کم ہو اس کی قیمت ادا نہ کرے اور چاہے تو نہ لے۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ایسی اشیاء میں جن کو باہم الگ کرنے میں کسی کا نقصان نہ ہوتا ہو، اضافی مقدار" صفت کے قائم مقام نہیں ہوتی، بلکہ وہ "اصل" شمار ہوتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے مقابلے میں قیمت ہو اور چونکہ اضافی مقدار کی کوئی قیمت نہیں لگائی گئی، لہذا وہ بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اور یہ اضافی مقدار بائع کی ہوگی جو اس کو واپس کر دی جائے گی۔ اسی طرح اس میں کمی "اصل شئی" میں کمی ہے، محض صفت میں نہیں، لہذا جب اس نے اس کو بیان کردہ مقدار سے کم پایا ہے، تو اس کمی کے برابر قیمت میں کمی ہو جائے گی اور اگر وہ چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور نہ لے اس لیے کہ اس پر معاملہ (عقد بیع) متفرق ہو گیا ہے، کیونکہ یہ بیع ایک "سو قفیز" پر ہوئی تھی اور اس نے اتنی مقدار اس کو سپرد نہیں کی، تو چونکہ اس سے اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو جائے گا، لہذا اسے چھوڑنے کا خیار ثابت ہوگا۔ یہی حکم تول کر فروخت کی جانے والی ان اشیاء میں ہے، جن کی کمی سے کسی کو نقصان ہوتا ہو۔ اس لیے کہ اس شئی میں اضافہ صفت کے قائم مقام نہیں ہے، بلکہ اصل شئی ہے اور یہی حکم ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں ہے۔

اور ذراع (ہاتھ یا گز) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء، مثلاً کپڑا اور زمین اور لکڑی وغیرہ، تو اگر اس نے اس کے مجموعے کی قیمت بیان کی، مگر ان میں سے ہر ایک ذراع (ہاتھ یا گز) کی الگ الگ قیمت نہ بیان کی، جیسے اس نے کہا: میں نے تجھے یہ کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کے دس ذراع (ہاتھ) دس درہموں کے عوض ہوں گے، تو بیع جائز ہے کیونکہ مقدار مبیع اور اس کی قیمت معلوم ہے۔ پھر اگر تو اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا تو اس کے لیے

کپڑے کی بیع دس درہموں کے عوض لازم ہوجائے گی اور اس کو اس میں کوئی اختیار (خیار) نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو گیارہ ذراع (ہاتھ) پایا، تو اضافی مقدار مکمل طور پر مشتری (خریدار) کے لیے ہوگی، اور اگر اس نے اس کو نو ذراع (ہاتھ) پایا تو وہ اس کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے گا، اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس طرح امام محمد رحمہ اللہ نے ان دونوں میں اور ماپ یا تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء میں کہ جن کی کمی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں فرق کیا ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ذراع (ہاتھ) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع (ہاتھ) کی زیادتی، صفت کے قائم مقام ہے، جیسے کہ کپڑے کے عمدہ ہونے یا اس کے ان سلے اور سلے ہوئے ہونے کی صفات ہیں، اور قیمت اصل کے بالمقابل ہوتی ہے، نہ کہ صفت کے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ بات صفت کے قائم مقام ہے یہ ہے کہ اس کا ہونا باقی حصے کے عمدہ ہونے کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے کے عمدہ یا نہ ہونے کی بلکہ اس کے گھٹیا (ردی) ہونے کی دلیل ہے، لہذا یہ "اضافی مقدار" کا ہونا شئی کے اعلیٰ ہونے سے متعلق ہے، اور اس میں کمی کا ہونا، اس کے ردی ہونے سے ملحق ہوگا، اور اس میں "جودت" (عمدگی) یا دیت (ردی پن) کا ہونا، اس کی صفات ہیں اور صفت کو "اصل شئی پر لوٹایا" جاتا ہے، نہ کہ اس کی صفت پر، ماسوا اس کے کہ وہ اس کی صفت کا اصل کے تابع ہونے کی بنا پر تبعاً مالک ہوگا، کیونکہ وہ اسی کی تابع اور اسی کے ساتھ قائم صفت ہے۔ پھر اگر اس کی مقدار زیادہ نکلی، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی ردی کپڑا خریدا ہو، لیکن وہ عمدہ نکل آئے۔ جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ "کاتب" نہیں ہے، یا درزی نہیں ہے، لیکن وہ کاتب یا درزی ہو یا اس نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کیری آنکھوں والا ہے، لیکن اس نے اس کو "صحیح وسالم آنکھوں والا پایا۔ یا اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ وہ شوہر دیدہ" ہے، لیکن اس نے اس کو "کنواری" پایا تو وہ اس کو سونپ دی جائے گی اور بائع کو کوئی خیار نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس میں کمی ہوگئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو "عمدہ ہونے کی صفت کے ساتھ خریدا ہو، مگر پھر اس نے اس کو ادنیٰ پایا۔ یا اس نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کاتب ہے، یا خباز ہے، یا صحیح آنکھوں والا ہے، پھر اس نے اس کو کاتب، اور خباز (نانبائی) اور درست آنکھوں والا نہ پایا۔ یا اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ باکرہ ہے، مگر اس نے اس کو شوہر دیدہ پایا، تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہ کی جائے گی، لیکن اس کو "خیار" ثابت ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف ماپ تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء کے جن میں کمی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بخلاف ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے، اس لیے کہ ان میں زیادتی ان کی صفات کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حقیقتاً "اصل شئی" ہے، اور جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ صفت ذراع (گز) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء وغیرہ میں، اضافہ صفت سے ملحق ہوگی۔ اس لیے کہ اضافہ باقی حصے میں عمدگی اور کمالیت کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے میں اس کی کمی اور اس کے ردی ہونے کا مظہر ہے اور یہاں یہ بات معدوم ہے، لہذا یہاں اس میں اضافہ اس کی فی نفسہ "اصل" کے طور پر باقی رہے گا۔

اور اگر اس نے ہر ذراع کی الگ الگ قیمت بیان کی، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کی اتنی ہی مقدار پائی جتنی اس نے بیان کی تھی، تو یہ بیع ہوگئی اور اس کو اس کپڑے کا فی ذراع دس درہموں کے حساب سے لینا ضروری ہوجائے گا اور اگر اس نے وہ کپڑا گیارہ ذراع میں پایا تو اسے خیار (اختیار) ہوگا، اگر وہ چاہے تو اس تمام کو گیارہ درہموں کے عوض لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو نو ذراع پایا تو تب بھی اسے خیار ہوگا، اگر

وہ چاہے تو کمی کے مطابق ایک درہم واپس لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ اس لیے کہ اس پر صفقہ (عقد بیع) متفرق ہو گیا ہے۔

یہ حکم ہمارے اوپر بیان کردہ اصول کی روشنی میں سمجھنا مشکل ہوگا وہ اس طرح کہ ذراع سے ناپ کر دی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کا اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے کہ قیمت اصل کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی صفت کے، پس مناسب تو یہ تھا کہ یہ اضافہ مکمل طور پر مشتری کے لیے ہو اور اس کو اختیار نہ ہو۔ اور کمی ہونے کی صورت میں قیمت میں سے کچھ کمی نہ کی جائے، جیسے کہ سابقہ صورت میں تھا، اس لیے کہ قیمت تو اصل شئی کے متوازی ہوتی ہے، نہ اس کی کسی صفت کے، جیسے کہ کسی شئی میں، اس کے بڑھیا ہونے اور اس کے ردی ہونے کے نقصان وغیرہ کا ہونا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ "مذروعات" میں ایک ذراع (ہاتھ) علی الاطلاق صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، بشرطیکہ اس نے ہر ذراع (ہاتھ) مقدار کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، لیکن اگر اس نے ان کی الگ الگ قیمت بیان کر دی تو اس صورت میں "ذراع" مطلقاً صفت کے قائم مقام نہ ہوگا، بلکہ ایک پہلو سے وہ "اصل شئی" ہوگا اور ایک پہلو سے اس کی صفت۔ تو اس حیثیت سے کہ اس میں تفریق کرنا باقی حصے میں عیب ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس میں "اضافہ" اس کے عمدہ ہونے کی جگہ ہوگا۔ اور اس اعتبار سے کہ اس نے ہر ذراع (ہاتھ) کی الگ الگ قیمت بیان کی ہے تو ہر ذراع اس کے لیے معقود علیہ ہوگا، تو اس طرح یہ زیادتی ایک پہلو سے اصل اور دوسرے پہلو سے صفت ہوگی تو اس حیثیت سے، کہ وہ صفت ہے۔ یہ اضافہ مشتری کے لیے ہوگا۔ اس لیے کہ ثمن (قیمت) اصل کے متوازی ہوتا ہے نہ کہ صفت کے۔ اور بیع میں تو وہ تبعاً داخل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اس اعتبار سے، کہ وہ اصل ہے، مشتری کو یہ شئی اس وقت تک نہ دی جائے گی جب تک وہ اس کی اضافی حصہ کی قیمت ادا نہ کرے، تاکہ وہ دونوں صورتوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے، اس لیے اس کو اس اضافی حصے کو لینے اور اس کو چھوڑنے کا "خیار" ہوگا، کیونکہ اگر اس کا لینا اس کو لازم ہوتا، تو اس پر لازمی طور پر اضافی قیمت کا ادا کرنا بھی ضروری ہوتا، حالانکہ عقد کے وقت اس کا لزوم ظاہر نہ تھا، اب چونکہ اس کی رضامندی میں خلل پڑ گیا ہے، لہٰذا اس کے لیے خیار (اختیار) ثابت ہوگا اور "کمی" کی صورت میں اگر وہ چاہے تو اصل ہونے کی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے اتنی مقدار میں قیمت کم کر دے اور باقی مبیع کو لیلے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے، اس لیے کہ عقد بیع اس پر متفرق ہو گیا ہے۔ اور اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو گیا ہے، جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب اضافہ اور کمی، پوری ایک ذراع کی ہو، لیکن اگر یہ کمی یا اضافہ "ذراع" سے کم ہو، تو اس کا ظاہر روایات میں کوئی ذکر نہیں ہے، اور غیر روایت الاصول میں ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے اقوال میں "کیفیت خیار" میں اختلاف مروی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے زیادتی اور کمی میں فرق کیا ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع بڑھ جانے کو پورے ذراع کے بڑھ جانے کی طرح سمجھا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو گیارہ درہموں کے عوض اسے لیلے، اور چاہے تو چھوڑ دے اور "نصف ذراع تک کمی کو عدم نقصان (کمی) قرار دیا ہے، لیکن اس کے لیے خیار ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اس کو دس درہموں کے عوض لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اس میں کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول اختیار کیا ہے، یعنی انہوں نے ناپ کے بڑھ جانے کو عدم اضافہ قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اسے مشتری پوری قیمت کے عوض لیلے اور اس کو اس میں اسے کوئی خیار نہ ہوگا اور انہوں نے نصف ذراع کی کمی کو، ایک پورے ذراع کی کمی کی طرح سمجھا ہے اور کہا ہے کہ وہ چاہے تو اسے نو درہموں کے بدلے لیلے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے زیادتی اور کمی دونوں میں یہاں موقف اختیار کیا ہے کہ نصف ذراع کے بڑھ جانے سے نصف درہم قیمت بڑھ جائے گی، اور اسے خیار

ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کو ساڑھے دس درہم کے عوض لیلےاور چاہے تو چھوڑدے اور نصف ذراع کم ہوجانے کی صورت میں کہا ہے، کہ اس کی قیمت میں سے نصف درہم کم کردیا جائے گا، اور اس کو خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو ساڑھے نو درہم کے عوض اسے لیلے اور چاہے تو نہ لے۔ قیاس وہی ہے جو امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جو اس کے "جزء" کامل پر قیاس (یا اعتبار کرنا) ہے، لیکن امام ابوحنیفہ و محمد رحمہا اللہ نے استحسان سے کام لیا ہے، اس لیے کہ اسی پر لوگوں کا تعامل ہے، پس (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع کے بڑھ جانے کو ایک پورے ذراع کا بڑھ جانا قرار دیا ہے اور نصف ذراع کے کم ہوجانے کو عدم نقصان قراردیا ہے، اس لیے کہ خرید و فروخت میں لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ نصف ذراع کی کمی کو "کمی" نہیں سمجھتے، بلکہ اس صورت میں، اس کو مکمل ذراع ہی سمجھتے ہیں، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اسی پر حکم کا مدار ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس صورت میں حکم برعکس سمجھا ہے، اس لیے کہ تاجر حضرات نصف ذراع کی زیادتی سے عادۃً چشم پوشی کرتے ہیں اور اس کو زیادتی نہیں سمجھتے، لہذا یہ زیادتی لوگوں کے رسم و رواج کی بنا پر کالعدم ہوگی گویا کہ وہ کپڑا نہیں بڑھا۔ البتہ وہ کم ہوجانے کی صورت میں، نصف ذراع کی کمی کو پورے ذراع کی کمی سمجھتے ہیں۔ لہذا انہوں نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر قیاس کو چھوڑدیا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ان کے مسالک میں یہ اختلاف لوگوں کی عادتوں میں یہ اختلاف کی بنا پر ہو، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اور ذراع سے ماپ کر فروخت کی جانے والی دوسری تمام اشیاء مثلاً زمین اور لکڑی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اگرچہ اس نے ہر ایک ذراع کی قیمت نہ بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ زمین اس قیمت پر فروخت کی کہ ہر ایک ہزار ذراع ایک ہزار درہم کے عوض ہوگا تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ بیع جائز ہے۔ پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی پایا، جیسا کہ اس نے بیان کیا تھا، تو بیع ہوجائے گی اور اس کو زمین کے ہر ذراع کو ایک درہم کے عوض ضروری ہوگا، اور اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا، تو وہ زیادتی مکمل طور پر اس کی ہوگی اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس کو کم پایا، تو اسے خیار (اختیار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو تمام قیمت کے عوض اسے لیلے۔ اور چاہے تو اسے نہ لے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ذراع سے ناپی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کی زیادتی اس کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور قیمت اصل شئی کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی کسی وصف کے۔ اور اگر اس نے ہر ذراع کےلیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا "ہر ذراع اتنی قیمت پر" تو بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا تو بیع ہوگئی، اور اگر وہ بڑھ گئی تو اسے خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے اضافی قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر جو اضافی قیمت ضروری ہوئی ہے یہ عقد" کے ساتھ ضروری نہیں ہوئی۔ اور "عقد" میں تفریق کی بنا پر اسے اختیار ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم خشب (لکڑی) اور ذراع سے ماپی جانے والی دوسری اشیاء کا ہے۔ اور یہی حکم ایسی تولی جانے والی اشیاء کا ہے جنہیں باہم الگ الگ کرنے میں نقصان ہوتا ہو، مثلاً اس نے کہا" میں نے تجھے سونے کی یہ ڈلی اس شرط پر فروخت کی کہ وہ دو مثقال میں ہے، تو بیع جائز ہے، پھر اگر اس نے اس کو ایسے ہی پایا جیسے اس نے بتایا تھا، تو بیع ہوگئی اور اگر اس نے اس کو زیادہ یا کم پایا تو اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

یہی حکم ڈھالے ہوئے تانبے یا پیتل اور ان کے مشابہہ اشیاء کا ہے کہ اگر اس نے کہا، کہ اس کا اتنا وزن اتنی قیمت کے عوض ہے، پھر اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ اس لیے کہ مثلی اشیاء میں وزن صفت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، جیسے کہ ذراع سے ناپی جانے والی اشیا۔ میں ایک ذراع کی کمی بیشی کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ اضافے کی صورت میں اس کو الگ کردینے سے باقی حصے میں عیب پیدا ہوجائے گا اور یہی اس باب

میں صفت کی تعریف ہے، اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی چاندی اس وضاحت کے ساتھ دس دینار کے عوض فروخت کی کہ اس کا وزن سو مثقال ہے اور اس نے ہر دس مثقال کی الگ الگ قیمت بیان کی مثلاً اس نے یہ کہا کہ "دس دینار کے عوض" اور یہ نہ کہا کہ تمام وزن دس دینار کے عوض ہے، پھر انہوں نے اسی مجلس میں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا اور ایک سے دوسرے الگ ہوگئے، تو بیع جائز ہوگی۔ بعدازاں اگر اس نے اس کو اسی کے مطابق پایا، تو بیع درست ہوگئی اور اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اور اگر اس نے اس کو زیادہ پایا، مثلاً وہ دو سو درہم ہو، تو یہ تمام مشتری کے لیے دس دینار کے عوض ہوگی۔ اور قیمت میں کوئی اضافہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں وزن میں "اضافہ" اس کی صفت کی طرح ہے۔ اور "صفات" کے بالمقابل قیمت نہیں لی جاتی اور اگر اس نے اس کو نوے (۹۰) یا اسی (۸۰) درہم پایا تو اسے ہمارے اوپر بیان کردہ طریقے کے مطابق خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دس دس مثقال کے لیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ شئی فروخت کی، اس شرط پر کہ اس کا سو درہم وزن دس دینار کے عوض ہے" پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر مجلس بیع ہی میں قبضہ کرلیا تو بیع جائز ہوگی، پھر اگر اس نے اسے بیان کردہ تفصیل کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع درست ہوگئی ہے اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کا وزن زیادہ پایا، مثال کے طور پر اس کا وزن ایک سو پچاس درہم ہو تو دیکھا جائے گا، اگر تو دونوں کے الگ ہونے سے قبل یہ پتہ چلا تو اس کو "اختیار" (خیار) ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کی قیمت میں پانچ دینار بڑھادے، اور چاہے تو اس کو چھوڑدے۔ اس لیے کہ پوری مجلس کا حکم عقد بیع والے وقت والا ہی ہے اور اگر اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو ایک تہائی ڈھالی ہوئی چاندی میں بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لیے کہ اس پر طرفین کی طرف سے مجلس میں قبضہ نہیں ہوا اور باقی چاندی میں اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو دس دینار کے عوض اس کو لیلے اور چاہے تو اس تمام کو واپس کردے اور اس سے اپنے دینار واپس لیلے، اس لیے کہ "اعیان" (اشیاء) میں شرکت ایک عیب ہے، اور اگر اس نے اس کا وزن پچاس درہم پایا تو اسے اس کا علم خواہ مجلس ختم ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، بہرصورت اس کو "خیار" ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کردے۔ اور چاہے تو اس بیع پر راضی ہوجائے۔ اور اس کی قیمت میں سے پانچ دینار واپس لیلے۔

اسی طرح اگر اس نے ڈھلا ہوا سونا کچھ درہموں کے عوض خریدا، تو اس کے بارے میں بھی یہی تفصیل ہے۔

اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی چاندی کو ہم جنس چاندی کے بدلے فروخت کیا، یا ڈھالے ہوئے سونے کو اتنے ہی سونے کے عوض بیچا، مثلاً سو کے بدلے سو مثقال پھر اس نے بیان کردہ مقدار سے اسے زیادہ پایا، تو اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہوا، تو اس کو اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے، تو اس کے وزن کے مطابق قیمت بڑھادے اور اس کی پوری مقدار کو لیلے اور وہ چاہے، تو اسے چھوڑدے۔ اس لیے کہ مجلس کیلئے "عقد" والا ہی حکم ہوتا ہے اور اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اضافی مقدار میں بیع باطل ہوجائے گی، اس لیے کہ "بیع صرف" کے درست ہونے پر قرار رہنے کے لیے مجلس میں دوطرفہ قبضہ ضروری تھا، اور یہاں اضافی مقدار میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے اسے بیان کردہ مقدار سے کم پایا، تو اسے خیار (اختیار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اتنے حصے کی قیمت کے عوض اس کی بیع پر راضی ہوجائے، اور باقی قیمت واپس لیلے، اور چاہے تو تمام مقدار کو واپس کردے۔ اور تمام قیمت کو واپس لیلے، خواہ اس نے اس کی تمام مقدار بیان کی ہو، یا اس نے ہر درہم کے بدلے، اس کے وزن کا ذکر کیا ہو، کہ ہر درہم کے وزن کے بدلے میں، ایک درہم ہے، اس لیے کہ وزن اور جنس کے ایک ہونے کی صورت میں بیع جائز نہیں ہوتی تاوقتیکہ وہ برابر برابر نہ ہو، اور ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ اس نے مقدار کا ذکر کیا ہو، اور اس نے حقیقتاً اس کی تفصیل بیان کی ہو سوائے اس کی مجموعی مقدار کے۔

رہی گن کر فروخت کی جانے والی باہم دگر مختلف اشیاء، جیسے بکریوں کا ریوڑ، اور غلام وغیرہ، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ اتنی قیمت پر فروخت کیا، اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں" پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے اس کو مقدار میں زیادہ پایا، تو تمام ریوڑ میں بیع فاسد ہوجائے گی۔ خواہ اس نے ان تمام کے لیے ایک ہی قیمت بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ریوڑ اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں، ایک ہزار درہم پر فروخت کیا" یا اس نے ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت کا ذکر کیا۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "ہر بکری، دس درہم کے عوض" اس لیے کہ "معقود علیہ" ہونے کے اعتبار سے، ان میں سے ہر ایک بکری "اصل" ہے اور "اضافی بکری" بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کے متوازی قیمت موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ مبیع نہ ہوگی، لہذا یہاں مبیع مجہول ہے اور اس کے مجہول ہونے کی بنا پر باقی مبیع بھی مجہول ہوگی۔ اس کی بنا پر وہ سو کی جگہ ایک سو ایک بکری خریدنے والا ہوگا لہذا مبیع مجہول ہوگی۔ اور "مبیع" میں جہالت کا ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے، خواہ اس نے اس کی الگ الگ قیمت بیان کی یا نہ کی۔ اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار سے کم پایا، پھر اگر اس نے ہر ایک کے لیے علٰحدہ علٰحدہ قیمت بیان نہ کی ہو تو بیع فاسد ہوجائے گی۔ اس لیے کہ قیمت مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں مقررہ قیمت سے ایک بکری کی قیمت کم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جس میں تفاوت (فرق) مجہول ہے۔ اس لیے کہ بکری بکری میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا ایک بکری کی قیمت کم ہوجانے کی بنا پر باقی بکریوں کی قیمت ضرورۃً مجہول ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے ہر ایک کے لیے الگ الگ قیمت کی صراحت کی، تو اس کے باقی حصے میں بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں "زائد حصہ اور اس کی قیمت معلوم ہے۔ اسی طرح باقی حصہ بھی "متعین" ہے، لہذا فساد کہاں سے پیدا ہوگا۔ ہمارے ائمہ کرام میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام مبیع میں بیع فاسد ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر صفقۃ (عقد بیع) کی نسبت دو ایسی اشیاء کی طرف ہو جن میں سے ایک کے عقد کا احتمال ہو اور دوسری شئی کے عقد کا احتمال نہ ہو، تو فساد تمام بیع میں پھیل جائے گا، جبکہ ہمارے اکثر ائمہ کرام کا قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ الاصل میں بھی یہی مذکور ہے اور وہاں کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ جو عقد کسی موجود شئی کی طرف منسوب ہو تو اس میں تو ممکن ہے کہ وہ کسی ایسی بات کی بنا پر جو فساد کا تقاضا کرتی ہو، فاسد ہوجائے اور پھر یہ فساد اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متعدی ہوجائے۔ رہی معدوم شئی تو وہ "عقد" کا سرے سے ہی احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ وہ سرے سے "شئی" ہی نہیں، لہذا اس کی طرف منسوب ہونے والے عقد کو فساد کا نام نہیں دیا جاسکتا، چہ جائیکہ وہ دوسری شئی کی طرف متعدی ہو۔ اس لیے کہ اس کی طرف عقد کی نسبت ہی درست ہوگی، لیکن جس کی بنا پر اس کی نسبت بدستور موجود شئی کی طرف رہے گی، لہذا وہ عقد درست ہوگا، لیکن مشتری (خریدار) کے لیے اس میں اختیار ثابت ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ باقی حصے کو مقررہ قیمت کے عوض لے لے، اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر عقد بیع متفرق ہوگیا ہے۔ یہی حکم ایسی ہی گن کر فروخت کی جانے والی باہم دگر مختلف جملہ اشیاء کا بڑے۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے بکریوں کا یہ ریوڑ اس حالت میں کہ وہ سو "بکریاں ہیں بیس درہموں کے عوض فروخت کیا، تو بیع فاسد ہوگی، اگرچہ وہ انہیں بیان کردہ مقدار کے مطابق ہی پائے۔ اس لیے کہ دو بکریوں میں سے، ہر ایک کی قیمت مجہول ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہیں کی گئی ہے، بلکہ دوسری کے ساتھ ملا کر بیان کی گئی ہے اور یہ پھر بھی معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی بکری دوسری کے ساتھ ملائی جائے، تاکہ اس کی الگ

قیمت معلوم ہو، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے ہمراہ اس سے ہلکی قیمت کی بکری ملادی، تو اس کی قیمت زیادہ ہوجائے گی، اور اگر اس نے اس کے ہمراہ اچھی قسم کی بکری کو ملادیا تو اس کی قیمت دوسری سے کم ہوگی، لہذا وہ بیع فاسد ہوجائے گی. واللہ اعلم.

اسی اصول پر یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "گھر" کے سو ذراع میں سے دس ذراع جگہ یا اس تمام میں سے یا اس زمین میں سے اتنی ہی مقدار میں جگہ فروخت کی، تو اس کی یہ بیع فاسد ہوگی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور اگر اس نے سو حصوں میں سے دس حصے فروخت کیے تو یہ بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ اس پر یہ بحث دراصل ذراع کے مفہوم پر مبنی ہے۔ اس طرح صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "عرف عام میں یہ ذراع ایک پھیلی ہوئی (شائع) جگہ کا نام ہے، اور اگر وہ سو میں سے دس حصے، کسی خاص مکان سے فروخت کرے، تو اس کی بیع جائز ہوتی ہے، تو اسی طرح یہ بیع بھی جائز ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت "ذراع" اس شئی کا نام ہے جس کے ساتھ پیمائش کی جاتی ہے اور پیمائش کیے ہوئے حصے کو مجازاً ذراع کہا جاتا ہے جو "اسم فعل" کا مفعول پر اطلاق ہے، لہذا اس کے گھر سے بیس ذراع جگہ کی فروخت کا مفہوم یہ ہے اس نے ایسی جگہ میں سے جو حقیقی ذراع کا محل ہے، دس ذراع کے برابر جگہ فروخت کی، کیونکہ اس کا "محل" تو سوائے "معین جگہ" کے اور کوئی نہیں ہوتا، لہذا مبیع گھر میں دس ذراع کے برابر جگہ ہوگی اور یہی جگہ ہے جو حقیقی ذراع کا "محل" ہے اور اس کے حلول (انطباق) سے قبل فی نفسہ وہ ایک مجہول شئی ہے۔ جس کی بنا پر "مبیع" ایک ایسی مجہول شئی ہوگی، جس میں موجود جہالت باہمی جھگڑے تک منتج ہوگی جس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ بخلاف لفظ سہم (حصہ) کے، اس لیے کہ وہ ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا دسویں حصے میں سے ایک مقررہ حصے کا نام ہے، لہذا گھر کے سو میں سے دس اسہام کی فروخت درحقیقت سو اجزا میں سے دس اجزاء کی فروخت ہے جو پورے گھر کی مقدار کا دسواں حصہ ہے۔ اس طرح اس نے گویا گھر میں سے ایک معین حصہ فروخت کیا، لہذا یہ بیع جائز ہوگی، بخلاف ذراع (گز) کے، پھر اگر اس نے اس کی مقدار دس ذراع سے مقرر کی، تو یہ حصہ معلوم و متعین نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ اس کا اس جگہ میں حلول (انطباق) نہ ہو، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ تو اس سے قبل وہ ایک مجہول شئی ہوگی۔ لہذا اس صورت میں مبیع مجہول ہوگی، جس کی بنا پر بیع درست نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں اس طرح فرق واضح ہوجاتا ہے۔

اسی اصول پر غوطہ خور کے ایک مرتبہ غوطہ لگانے کا مسئلہ مستنبط ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر غوطہ خور کسی تاجر سے کہے کہ "میں تیرے لیے غوطہ لگاتا ہوں اور جو کچھ نکل آیا وہ اتنی قیمت پر تمہارے لیے ہے" تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں مبیع مجہول ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے غوطہ خوری کی بیع سے منع کیا ہے۔ اسی اصول پر اس قسم کے مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

اور راستے کی جگہ کا فروخت کرنا اور اس کا منفرداً ہبہ کرنا جائز ہے، مگر پانی کے راستے (کھال وغیرہ) کا منفرداً فروخت کرنا اور اس کا ہبہ کرنا ناجائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ راستے کا طول وعرض معلوم ومتعارف ہوتا ہے تو چونکہ مبیع معلوم ومتعارف ہے لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، بخلاف پانی کے راستے کے، اس لیے کہ اس کی جگہ کی مقدار مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی جو بعد کھیت تک جاتا ہے وہ غیر معلوم ہوتی ہے تو چونکہ مبیع میں جہالت پیدا ہوگئی ہے لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

بائع اور ثمن (قیمت) کی اوصاف کا علم ہونا، تو کیا اس کا معلوم ہونا اس کی ذات کے معلوم ہونے کے بعد، بیع کی صحت کے لیے شرط ہے اور کیا اس کی جہالت بیع کی صحت سے مانع ہے؟ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اس کی صحت (درستی) کے لیے شرط نہیں ہے۔ اور اس کا عدم علم، اس کی صحت سے مانع نہیں ہے، لیکن وہ اس کے لزوم کی

شرط ہے،لہذا ایسی شئی کا فروخت کرنا، جسے مشتری نے نہ دیکھاہو جائز ہے،لیکن اس کی بیع لازم نہ ہو گی۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مبیع کی ذات اور اس کی صفات کا معلوم ہونا مبیع کی درستگی کی شرائط میں سے ہے،لہذا ان کے نزدیک کسی ایسی شئی کی بیع، جسے مشتری نے نہ دیکھاہو، جائز نہ ہو گی۔ان کے قول کی وجہ(دلیل) یہ ہے کہ شئی کی ذات میں جہالت کاہونااس لیے بیع کی صحت سے مانع ہے، کیونکہ اس سے اکثراوقات باہمی جھگڑے تک نوبت آتی ہے،اس لیے کہ اعیان(اشیاء) کی مالیت کم وبیش ہونے کی بنا پر ان میں لوگوں کی رغبت کم ہوجاتی ہے،لہذا اگر بائع کسی شئی کو سپرد کردے، تو یہ ممکن ہے کہ مشتری کوئی اور شئی طلب کرے جو پہلی شئی سے زیادہ ہو،مگر اسی جیسا نام رکھتی ہو، جس سے وہ باہم جھگڑیں گے۔اور وصف کی جہالت بھی باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔اس لیے کہ جو شئی مجلس سے غائب ہو، اگر بائع اس شئی کو حاضر کر دے تو عین ممکن ہے کہ مشتری خریدار سے یہ کہے کہ وہ یہ تو وہ "شئی" نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس سے اسی کی ہم مثل شئی ہے، جس کی بنا پر دونوں کے درمیان اسے نہ دیکھنے کی بنا پر جھگڑا پیدا ہوجائے گا، نیز اس لیے بھی کہ اس کا نہ دیکھنا بیع میں دھوکے کے اثبات کو واجب کرتا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی بیع سے منع کیا ہے، جس میں کوئی دھوکہ یعنی کوئی خطرہ ہو اور اس بیع میں بھی کئی پہلوؤں سے یہ امکان موجود ہے،مثلاً ایک تو معقودعلیہ کی بنا پر، ثانیاً اس کی صفت میں، اس لیے کہ وہ شئی اگر بذات خود غائب ہو، تو اس کے متعلق بائع کا قول محض "خبر" ہے،اور خبرواحد "میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے،لہذا معقودعلیہ اپنی اصل اور صفت کے ساتھ وجود وعدم کے درمیان متردد رہے گا۔ثالثاً اس کے وجوب کے وقت سپرداری میں، اس لیے کہ سپرداری کے وجوب کا وقت قیمت کی وصولی کا وقت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیمت کی نقد ادائیگی پر اتفاق ہوجاتا ہے اور کبھی اتفاق نہیں ہوتا، اور اگر ایک پہلو سے، بیع میں دھوکہ ہو، تو وہ عقد کے فاسد ہونے کےلیے کافی ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتبع مالیس عندک (جو شئی تیرے پاس نہ ہو، اس کو فروخت نہ کر)

اور لفظ "عقد" موجود شئی سے عبارت ہے جبکہ شئی کا غیر موجود ہونا، اس کے منافی ہے اور بیع وشراء میں اختلاف، ایک ہی شئی ہے۔ہمارا استدلال بیع کے عمومی دلائل سے ہے، جن میں، کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ایک خاص نص(روایت) سے جو اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من اشتری شیئاً لم یرہ فھو بالخیار (جس نے دیکھے بغیر کسی شئی کو خرید لیا، تو اس کو، اس کے دیکھنے کے وقت خیار(اختیار) ہو گا)

اور خیار صرف ایسی بیع میں ہوتا ہے، جو شرعاً جائز ہو، نیز اس لیے بھی کہ بیع کا رکن اس کے ایک اہل شخص سے صادر ہوا ہے اور وہ اس کے محل، یعنی اس کی اپنی ملکیت، کی طرف منسوب ہے،لہذا یہ بیع صحیح ہو گی، جیسے کہ کسی دیکھی ہوئی شئی کی خریداری کا یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں تصرف کی موجودگی اس کے رکن کے پائے جانے کی بنا پر ہے اور اس کی اہلیت رکھنے والے سے اس کا شرعاً پایا جانا، اس کی حدود اور ٹھیک جگہ اس کے حلول کرنے کی بنا پر ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وصف کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے، درست نہیں ہے۔اس لیے کہ "خبر" میں اس کی سچائی، اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کو خریدا ہے۔ توظاہر یہ ہے کہ اس نے غلط بیانی نہیں کی اور یہاں دھوکے کا دعوی غلط ہے، اس لیے کہ دھوکہ تو وہ خدشہ ہے جس میں وجود وعدم کی جہتیں بمنزلہ شک کے یکساں ہوتی ہیں اور یہاں اس خبر کی بنا پر جو [illegible] کی سچائی کو اس کے کذب پر ترجیح دیتی ہے اس کے وجود کی جانب، عدم کی جہت پر راجح ہے،لہذا اس میں دھوکہ نہ ہو[illegible] [illegible] اگر ہم اس کو مان بھی لیں، کہ "غرر" (دھوکہ) مطلق خدشے کا نام ہے لیکن

تم نے یہ کیوں کہا کہ ہر غرر (دھوکے) سے عقد کا فساد لازم کرتا ہے۔ رہی حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس میں دھوکے (غرر) سے مراد خطرہ اور خدشہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہاں غرر "غرور" سے ہو، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہ ہوگی۔ یا پھر ہم اس کو "صلب عقد" میں موجود دھوکے پر محمول کرینگے، یعنی شرط کے ساتھ معلق ہونے، یا وقت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے موجود دھوکے پر، تاکہ دونوں دلائل پر عمل ہو سکے۔ رہی دوسری حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس کا مفہوم ایسی شئی کی بیع ہو جو اس کی ملکیت نہ ہو، نہ کہ اس کے مالک سے کسی شئی کی بطریق نیابت بیع یا کسی ایسی مباح شئی کی بیع جس پر وہ قابض اور اس کا مالک ہو، تاکہ وہ اس کو سپرد کر دے۔ اور یہ توجیہ اس روایت کے بھی مطابق ہے جو نبی اکرم ﷺ سے حکم مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

بیع السمک فی الماء غرر (پانی میں مچھلی کی بیع غرر (دھوکہ) ہے)

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسی شئی کو فروخت کیا، جس کو بائع نے نہ دیکھا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ پھر جب وہ ہمارے نزدیک جائز ہوئی، تو کیا بائع کے لیے خیار ثابت ہوگا؟ تو امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایات ہیں جنہیں ہم انشاء اللہ اپنی جگہ نقل کریں گے۔ یہی اختلاف اندھے شخص کی خریداری اور اس کی بیع میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ پیدائشی نابینا ہو، تو اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوگی اور اگر وہ پہلے نابینا نہ ہو اور اس نے کوئی اشیاء دیکھی ہو اور بعد ازاں وہ نابینا ہو گیا ہو، پھر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول حدیث اور اجماع کے خلاف ہے، حدیث سے کہ، اس طرح کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے حضرت حبان بن منقذ سے فرمایا:

اذا بایعت فقل لاخلابة ولی الخیار ثلاثة ایام (جب تو کوئی شئی فروخت کرے، تو کہہ: کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک (واپسی کا) خیار ہوگا)

حالانکہ حضرت حبان پیدائشی نابینا تھے۔ رہا اجماع، تو وہ اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے سے لے کر اب تک اندھوں کو کبھی خرید و فروخت سے نہیں روکا گیا، بلکہ انہوں نے ہر زمانے میں خرید و فروخت کی ہے اور اس پر کسی نے انہیں نہیں روکا۔

پھر جب اس کی خرید و فروخت جائز ہو جائے تو کیا اس کو خریدی ہوئی شئی میں تین دنوں تک خیار (اختیار) ہوگا؟ دو روایات سے صحیح ترین روایت کی رو سے اس کو فروخت کردہ شئی میں واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جیسے کہ "بینا" کو نہیں ہوتا۔ پھر جن صورتوں میں اس کا خیار ساقط ہوتا ہے، ہم اس کا اپنے موقع پر ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں چھپی ہوئی کوئی شئی فروخت کی، جیسے کہ گاجر، پیاز، مولی وغیرہ، کہ یہ فروخت ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ہمارے نزدیک اس کو خیار ہوگا۔ جب وہ اس کو اکھیڑے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع سرے سے ہی جائز نہیں۔

رہا ان اشیاء کا بیان جن سے مبیع اور قیمت دونوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ مبیع کے بارے میں علم اشارے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر، اس کی تعیین نہیں ہوتی۔ ماسوا اس کے کہ وہ شئی اس کے ذمہ قرض ہو، جیسے کہ "مسلم فیہ" (جس پر عقد سلم ہوا ہو)، لہذا اس میں اس کو اس کا نام لینے سے علم حاصل ہو جائے گا۔ البتہ زر ثمن (قیمت) کا علم اس کا نام لینے سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا ہمارے نزدیک اس کی جنس، اس کی نوع، اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کرنے وغیرہ سے مجاز ہے، جیسا کہ اپنے

مقام پر اس پر بحث ہوگی، انشاءاللہ۔ بجزاس کے کہ "مبیع" تو اصل ہو، تو اس کی طرف بطریق اصالہ "اشارہ کرنا ضروری ہے، تاکہ وہ معلوم ہوجائے۔ اور اگر "مبیع" کے ساتھ کوئی "تابع" شئی ہو، تو اس کی اصل کی طرف اشارہ کرنے سے وہ بھی معلوم تصور ہوگی، اس لیے کہ جس طرح" یہ شئی "علحدہ علت کے ساتھ منفرد نہیں ہوتی۔ تواسی طرح وہ علحدہ شرط کے ساتھ بھی منفرد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ علحدہ ہوجائے تو وہ "اصل" ہوجائے گی، جو خلاف حقیقت ہے۔ اس کی تفصیل ہم چند مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے:

اگر اس نے کوئی ایسی باندی خریدی جو اپنے آقا کے علاوہ کسی اور سے حاملہ ہو، یا اس نے کوئی حاملہ مویشی خریدا، تو اسکا حمل ان کے تابع ہونے کی بنا پر بیع میں داخل ہوجائے گا، جیسے کہ مویشی کے ہاتھ پاؤں وغیرہ، اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہو، بیع میں داخل ہوجاتے ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی زمین خریدی، تو اس میں موجود عمارت اور درخت محض "بیع" سے داخل ہوجائیں گے، لیکن کھیتی اور پھل کسی قرینے یا دلیل کے بغیر داخل نہ ہوں گے۔

زمین کی فروخت میں اس اجمالی کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ "مبیع" یا تو زمین ہوگی، یا انگور کی بیل یا گھر یا منزل یا کمرہ وغیرہ اور ان میں سے ہر ایک شئی کی بیع کے وقت اس نے اس کے "حقوق" اور اس کی "آسائشوں کا یا تو ذکر نہ کیا ہوگا اور نہ ہی اور اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا ہوگا۔ یا پھر ان دونوں میں سے کسی کا ذکر کیا ہوگا۔ اگر تو "مبیع" (زیر فروخت شئی) زمین ہو اور بیع میں اس کے قرائن کا ذکر نہ ہو، تو اس میں موجود عمارتیں، اور درخت وغیرہ سب داخل بیع ہوجائیں گے، البتہ کھیتی اور پھل اکثر علماء کے نزدیک داخل نہ ہوں گے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ تمام درختوں کے پھلوں کا اور یہی کھجور کے پھل کا حکم ہے بشرطیکہ وہ بار آور ہوں اور اگر کھجور کا درخت بارور نہ ہو تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس قول سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً قدابرت فثمرتها للبائع الا ان یشترط المتباع

(جس نے کسی کھجور کا ایسا درخت فروخت کیا، جس پر پھل پک چکا ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط لگادے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے بائع کی ملکیت کو پھل کے پکنے کے ساتھ مقید اور مشروط کیا ہے اور اگر اس سے حکم مختلف نہ ہوتا تو اس میں قید لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں رسول اللہ ﷺ سے نقل کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

من اشترای ارضاً فیها نخل فالثمرة للبائع الاان یشترطها المبتاع

(جس نے کوئی ایسی جگہ خریدی، جس میں کھجور کا درخت ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے "پھل" کو علی الاطلاق اور صفت و شرط کے بغیر بائع کے لیے قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ پھل کے پکنے اور نہ پکنے سے حکم مختلف ہوتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ "نخل" (کھجور) کھجور کے درخت کا نام ہے، لہذا بیع میں، کوئی زائد شئی قرینہ زائدہ کے بغیر داخل نہ ہوگی۔ اسی لیے دوسرے درختوں کے پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے اور مذکورہ روایت میں، ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کو کسی وصف کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا، کہ غیر موصوف شئی میں حکم اس کے برخلاف ہے، بلکہ وہ روایت اس کے متعلق خاموش ہے، لہذا اس کا

حکم دلیل کے قیام پر موقوف ہوگا۔ اور یہاں ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے اور یہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی، پھر ہمارے نزدیک "مطلق" کو مقید پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اس میں اسے بعض نصوص پر منطبق کرنا لازم آتا ہے، اور یہ بات جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ انگور کی بیل والا باغ ہو، تو اس جگہ موجود کھیتی، چھپر، اور دیواریں قرینہ کے ذکر کے بغیر داخل ہو جائیں گی، مگر فصل اور سبزیاں داخل نہ ہوں گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو زمین میں پیوست ہو، اس میں داخل ہو گی، اور جو شئی اس میں پیوست نہ ہو یا پیوست تو ہو، لیکن مستقل طور پر نہ ہو، بلکہ تھوڑے وقت کے لیے ہو تو وہ شئی داخل نہ ہوگی۔ اسی طرح اس بیع میں بڑی سڑک تک کا راستہ داخل ہوگا، اسی طرح بند گلی تک کا راستہ قرینہ کا ذکر کیے بغیر داخل ہوگا اور اگر اس نے اس کے قرائن میں کسی شئی کا ذکر کیا، مثلاً اگر اس نے اس کے حقوق اور اس کی آسائشوں کا ذکر کیا، تو اس میں پانی اور پانی کے بہاؤ کا راستہ، اور وہ خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت میں ہو، اور اس کے مرور کا وہ حق جو اس کی ملکیت میں ہو اور کھیتی اور پھل اس میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ تمام اشیاء بنفسہ قائم ہیں، لہذا ان اشیاء کو "حقوق" اور آسائشوں کے الفاظ شامل نہ ہوں گے، بخلاف پانی بہنے، پانی کے بہاؤ کے راستے (کھال) اور چلنے والے راستے کے، اس لیے کہ وہ، پانی پینے، پلانے، پانی اٹھا کر لانے اور گزرنے کے حقوق سے عبارت ہے، لہذا یہ جملہ اس میں شامل ہوگا۔

اور اگر اس نے قلیل و کثیر (کم اور زیادہ) کا ذکر کیا، مثلاً اس نے کہا تجھے وہ شئی کم اور زیادہ کے ساتھ فروخت کی تو اس سے مراد اس میں پیدا ہونے والی اور اس سے نکلنے والی اشیا ہیں پھر کیا اس سے کھیتی اور پھل داخل ہوں گے؟ تو یہ دیکھا جائے گا: اگر اس نے اس کے آخر میں "من حقوقها" (اس کے تمام حقوق) کا لفظ کہا تو اس میں یہ دونوں اشیاء داخل نہ ہوں گی۔ اس لیے کہ یہاں اس کا قول "من حقوقها" (اس کے تمام حقوق سمیت) شروع والی اس کی گفتگو کی تفصیل کے طور پر آیا ہے۔ تو اس نے گویا اس کے حقوق سمیت اس کی فروخت کی صراحت کی ہے اور اگر اس نے آخر میں "من حقوقها" (اس کے تمام حقوق سمیت) نہ کہا، تو اس میں کھیتی اور پھل اور ہر وہ شئی جو اس کے ساتھ متصل ہو، داخل ہوگی۔ اس لیے کہ "قلیل و کثیر" اس میں اور اس سے (فیه و عنه) کا جملہ اس میں شامل ہوگا۔ اور اسی طرح وہ شئی جو اس سے الگ ہو گئی ہو، جیسے کہ اس سے کٹے ہوئے پھل، اور کٹی ہوئی کھیتی، لکڑی، اینٹ اور نیشکر وغیرہ جو وہاں رکھے ہوئے ہوں نام لیے بغیر بیع میں داخل نہ ہونگے۔

پھر اجارے اور بیع میں فرق ہے وہ اس طرح کہ پینے کا پانی، پانی کا راستہ (کھال)، اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو، وہ "حقوق" اور سہولتوں کا ذکر کیے بغیر، اجارے میں داخل ہو جاتا ہے۔ مگر بیع میں ذکر کے بغیر داخل نہیں ہوتا، حالانکہ قیاس تو یہ تھا، کہ دونوں صورتوں میں داخل نہ ہوتا، تاوقتیکہ اس کی صراحت نہ کی جائے۔ الا یہ کہ فقہاء نے اجارے میں استحسان کیا ہے، اس لیے کہ اجارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے ہوتا ہے اور "حقوق" کے بغیر اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے، لہذا اجرت پر حاصل کردہ شئی میں گویا دلالتاً حقوق مذکور ہوتے ہیں، بخلاف بیع کے، اس لیے کہ یہ بیع حصول ملکیت کے لیے ہوتی ہے اور انتفاع ملکیت کی ضروریات میں سے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت ایسی اشیاء میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جو قابل انتفاع نہیں ہیں۔

اسی طرح بیع اور رہن میں بھی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کسی نے کوئی ایسی زمین، جس میں فصل یا ایسے درخت ہوں جن پر پھل ہو، کسی کے پاس رہن رکھوائی اور اس کے سپرد کی، تو اس رہن میں حقوق اور قلیل و کثیر کی صراحت کے بغیر زمین سے متصل ہر ایک شئی داخل ہو جائے گی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری اشیاء سے مرہونہ شئی

کو ممیز کرنا، رھن کی منجملہ شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم کتاب الرھن میں اس کا ذکر کریں گے۔ تو جب دونوں نے "عقد رھن" کا اقدام کیا، تو انہوں نے اس کو صحیح طریقے پر ادا کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ اور اس کی صحت (درستگی) اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک مرہونہ شئی سے متصل ہر شئی بیع میں داخل نہ ہو، لہذا وہ رھن میں تصرف کی درستگی کے لیے داخل تصور ہوگی، کیونکہ اس کے بغیر عقد رھن درست نہیں ہوتا۔ بخلاف بیع کے، اس لیے کہ "مبیع" کو دوسری شئی سے ممیز (الگ) کرنا صحت بیع کی شرط نہیں ہے، لہذا نام کی صراحت کے بغیر متعلقات کے بیع میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی بنا پر وہ ذکر کے بغیر، بیع میں داخل نہ ہوں گی۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب "مبیع" زمین ہو یا انگوروں کی بیل ہو، لیکن اگر وہ مکان ہو تو اس کی بیع میں اس سے متعلقہ تمام اشیاء، مثلاً گھر، منزل (Storey) اوپر والی عمارت، یا نیچے والا حصہ اور اس کی حدود اربعہ، کسی قرینہ کے ذکر کے بغیر داخل ہوں گی اور دروازے کے قفل اور قفل کی کنجیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ قفل اس لیے کہ وہ اس کی حفاظت کے لیے مستقل طور پر لگائے جاتے ہیں نہ کہ وقتی طور پر، لہذا وہ مکان کے پرنالے کی طرح بیع میں داخل تصور ہوں گے۔ رہی اس کی کنجیاں، تو وہ اس لیے کہ کنجی قفل کو کھولنے کے لیے ہی ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے قفل خریدا تو کنجیاں نام کی صراحت کے بغیر اس میں شامل ہوں گی، لہذا بیع میں قفل شامل ہونے کی بنا پر کنجیاں بیع میں داخل ہوں گی۔

اور شارع عام تک مکان کا راستہ، اسی طرح "بند گلی" تک کا راستہ مکان کی بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ وہ "زمین اور انگوروں والے باغ کی بیع میں داخل ہوتا ہے اور دروازے کے اوپر کا چھجا (انف) اور راستہ (شارع) اور بازو، بیع میں نام کی صراحت کے بغیر بیع میں داخل تصور ہوں گے۔

پھر کیا ڈیوڑھی کے سامنے والا سائبان (ظلہ) بیع میں داخل ہوگا۔ یہاں دیکھا جائے گا: اگر تو اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف نہ ہو، تو وہ بیع میں بالاتفاق داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی جانب ہو، تو تب بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک داخل نہ ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک داخل ہوگا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر سائبان کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو تو وہ مکان کے حصوں میں سے ہوگا، لہذا وہ مکان کے بازو اور چھجے کی طرح بیع میں داخل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا سائبان گھر کی حدود سے خارج ہوتا ہے، اس لیے کہ "سائبان" اسی حصے کا نام ہے جو دروازے کے قریب سایہ کرتا ہے اور جو دروازے سے خارج ہوتا ہے، لہذا وہ باہر والے راستے کی طرح مکان کے ساتھ "بیع" میں داخل نہ ہوگا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو، کہ وہ مکان میں داخل نہ ہوگا، مگر پھر وہ مکان کے سائبان میں داخل ہوگیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔

اور اگر مکان کے ساتھ کوئی باغیچہ (Park, Garden) ہو، تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا۔ اگر تو وہ باغیچہ، مکان کی حد کے اندر ہو تو وہ داخل ہوگا۔ اور اگر وہ مکان سے متصل ہو تو جب تک اس کا نام نہ لیا جائے داخل نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر تو گھر چھوٹا ہو تو وہ داخل ہوگا اور اگر وہ گھر بڑا ہو، تو وہ داخل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ گھر چھوٹا ہو، تو اسے گھر کا تابع سمجھنا ممکن ہے، لیکن مکان کے بڑا ہونے کی صورت میں ایسا سمجھنا ممکن نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ مکان کی قیمت سے فیصلہ کیا جائے گا: اگر تو قیمت میں اس کے داخل ہونے کی گنجائش ہو، تو وہ داخل ہوگا ورنہ نہیں۔

رہا پانی کے بہاؤ کا راستہ (نالی، کھال) اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو اور برف پھینکنے کا حق۔ اگر تو اس نے بیع میں مکان کے حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا ہو، تو یہ حصے بیع میں داخل ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے "قلیل وکثیر (کم و بیش)" کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر خواہ اس نے بیع میں اس کے حقوق کا ذکر کیا ہو یا نہ، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور سائبان بھی بلا کسی اختلاف کے داخل ہوگا۔ بشرطیکہ اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو۔

پھر اگر "مبیع" مکان (دار) ہو، تو اس کی بیع میں قرینہ کے ذکر کے بغیر اس کی دیواریں، اس کی چھت، اس کا دروازہ، بڑی سڑک تک کا راستہ، بند گلی تک کا راستہ اور مکان کا خاص راستہ تین قرینوں میں سے کسی ایک کی صراحت کے بغیر داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے اوپر کوئی گھر ہو تو اوپر والی منزل (Upper storey) بھی داخل نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے قرائن کا ذکر کیا ہو، اس لیے کہ علاوہ اوپر والی منزل، ایک طرح کا مستقل ایک ہے، جس کی بنا پر وہ "اصل" ہے، لہٰذا وہ نیچے والی منزل کے تابع نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے اوپر کوئی منزل نہ ہو، تو اس کو اس کے اوپر مکان بنانے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کے گھر میں کوئی کمرہ ہو، جسے اس نے کسی شخص کو فروخت کر دیا، تو اس میں "مکان کا راستہ داخل نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ اس کے حقوق کا ذکر نہ کرے۔ پھر اگر وہ کمرہ بڑے راستے سے ملحق ہو، تو وہ اس طرف، اپنے کمرے کا دروازہ کھول لے اور اگر وہ بڑی گلی سے ملحق نہ ہو، تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے حق حاصل ہوگا کہ وہ مالک مکان سے کمرے تک کا راستہ اجرت، یا عاریت پر حاصل کرے۔

یہاں بیع اور تقسیم میں فرق بجوہ یہ کہ اگر حصہ داروں میں سے کسی حصہ دار کے پاس مکان کا کوئی کمرہ، یا کوئی منزل یا کوئی بازو آگیا اور راستہ اس میں شامل نہ ہو، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بڑی گلی کی طرف دروازہ کھولنا ممکن ہو، تو اس کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے دوسرے حصہ دار کی جگہ میں سے راستہ بنائے، خواہ تقسیم میں حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ۔ یہی حکم پانی کے راستے (نالی وغیرہ) کا ہے کہ اگر اس کمرے کی نالی تقسیم سے پہلے اس کے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے ہو کر گزرتی ہو، تو اس کا یہ حق منقطع ہو جائے گا۔ پھر اگر تو اس کے اپنے حصہ میں سے پانی کا نکاس ممکن ہو، تو اس کے لیے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے پانی گزارنا جائز نہ ہوگا اور اگر اس کے لیے پانی کا نکاس اور دروازہ کھولنا اپنے حصہ میں سے ممکن نہ ہو، بلکہ دوسرے حصہ دار کے حصہ میں نکالنا ضروری ہو، تو راستہ اور پانی کا بہاؤ دونوں تقسیم میں داخل نہ ہوں گے اور تقسیم باطل ہو جائے گی۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا مقصد منفعت کی تکمیل اور اس کا اتمام ہے، لہٰذا اگر یہ صورت اس سے منفعت کے فوت ہو جانے پر منتج ہو، تو تقسیم باطل ہو جائے گی، جبکہ بیع تو حصول "ملکیت" کے لیے ہوتی ہے، مملوکہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اوپر والی منزل (Upper storey) کو نیچے والی منزل کے بغیر، فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اوپر کوئی عمارت ہو اور اگر اوپر کوئی عمارت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں خالی، فضا (ہوا) کا فروخت کرنا ہے جو کیلئے جائز نہیں ہے۔

پھر اگر اس نے اوپر والی منزل فروخت کی اور اس پر کوئی اور عمارت ہو، اور یہ بیع جائز ہو گئی تو گھر میں سے ہو کر اس کے لیے گزرنے کا راستہ "حقوق" کا ذکر کیے بغیر داخل نہ ہوگا۔

اور نیچے والی منزل (Ground Flour) کا فروخت کرنا جائز ہے، خواہ وہ تعمیر شدہ ہو، یا ابھی تعمیر نہ ہوئی ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ جگہ کی فروخت ہے، جو جائز ہے اگرچہ اس پر کوئی عمارت نہ ہو۔

اور اگر اس نے "منزل" کے نام سے جگہ فروخت کی، تو اس میں نیچے والا کمرہ داخل نہ ہوگا۔ اور نہ ہی اوپر والا، اور نہ ہی خصوصی راستہ، تاوقتیکہ وہ اس کے ساتھ اس کے حقوق یا سہولیات کا، یا "قلیل و کثیر (کم اور زیادہ) کا ذکر نہ کرے۔ اس لیے کہ یہ لفظ دار (حویلی) اور بیت (مکان) کے درمیان ہوگا اور اس کا حکم بھی اسی طرح دونوں کے درمیان ہوگا جس کی بنا پر "منزل" میں خصوصی قرینہ کا ذکر کیے بغیر، خصوصی حکم کا اعتبار کرتے ہوئے، اوپر والا حصہ شامل نہ ہوگا۔ اور کسی قرینہ کا ذکر ہونے پر عموم کا اعتبار کرتے ہوئے، یہ حصہ اس میں شامل ہوگا تاکہ بقدر الامکان دونوں جہات پر عمل ہو سکے، واللہ اعلم۔

پھر اگر نفس بیع کے ساتھ پھل بیع میں داخل نہ ہوئے، تو بائع کو انہیں درخت پر سے کاٹنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اسے ان کے پکنے تک درختوں پر چھوڑنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک فصل کا بھی یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مجبور نہ کیا جائے گا، بلکہ اسے اجازت ہوگی کہ وہ انہیں پکنے تک درخت پر چھوڑ دے اور اسی طرح فصل (کھیتی) کو پکنے تک یونہی رہنے دیا جائے گا۔

ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کو کاٹنا اور زمین سے اکھیڑنا اس کی سپرداری کے وجوب کے لیے ہے اور اس کی سپرداری کا اصل وقت، پھلوں کے پکنے کا وقت ہے، اس لیے کہ انہیں نہ تو کاٹا جاتا ہے اور نہ ہی اکھیڑا جاتا ہے، تاوقتیکہ وہ پک نہ جائیں، لہذا اس سے پہلے اس پر ان کی سپرداری ضروری نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اجارے اور فصل (زراعت) کی مدت ختم ہوجائے تو فصل کو نہیں کاٹا جاتا اور نہ اسے اس کے اکھیڑنے پر مجبور کیا جاتا ہے، بلکہ اسے اس کے پکنے تک چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ بیع ہونے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے متصل بعد "مبیع" مشتری کو سونپ دی جائے، اس لیے کہ بیع ملکیت کے بدلے ملکیت والا ایک عقد ہے جو سپرداری کے بدلے سپرداری دینے سے عبارت ہے، لہذا سپرداری کی تاخیر کا قول "عقد" بیع کے اقتضا کے خلاف ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عام طور پر پھل کو درخت پر پکنے کے وقت تک باقی رہنے دیا جاتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ رواج بیع سے متعلق عرف عادت پر مبنی ہے۔ جبکہ بیع کے بعد ایسے رواج کا ہونا مسلم نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد تو یہ حق ختم ہوگیا ہے، لہذا پھل کو درخت پر نہ چھوڑا جائے گا۔ اس لیے کہ خریدی ہوئی شئی کی ملکیت، بائع کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہے، جس کی بنا پر اس کی مشغولیت کو ختم کرنا ضروری ہے اور ایسا پھل اتارنے کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اجارے کی صورت میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ مدت کے ختم ہوجانے پر زمین کو مالک کے سپرد کرنا ضروری ہے، اسے جو چھوڑا جاتا ہے تو وہ دوسرے اجارے کی بنا پر ہے اور یہ بات خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کو پہلے عقد کے ساتھ چھوڑ دیا ہوتا تو اس پر دوسری مرتبہ عقد اجارہ کرنا ضروری نہ ہوتا۔ پھر خواہ پک جائے، یا نہ پکے اسی طرح اگر "مبیع" کھجور کا درخت ہو اور درخت پر پھل ظاہر ہوچکا ہو یا واضح طور پر نظر آتا ہو تو اس کو بھی یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اس پھل کو درخت پر رہنے دے تاوقتیکہ دوسرا فریق رضامند نہ ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے پھل کو پکنے تک درخت پر رہنے دیا پھر اگر تو اس نے یہ کام خریدار کی رضامندی سے کیا ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا درست اور جائز ہوگا۔ اور اگر یہ مشتری کی اجازت کے بغیر ہو تو اس کے لیے یہ "اضافی وقت جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے بعد اس میں اضافہ نہیں ہوا بلکہ کمی ہوئی ہے۔ اور اگر وہ پھل چھوٹا ہو اور اس کے بڑھنے کا عمل ابھی مکمل نہ ہوا ہو، تو اس کے لیے یہ اضافی وقت خوشگوار نہ ہوگا، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ پھل، دوسرے کی مملوکہ شئی میں پیدا ہوا ہے۔

اور اگر بائع نے درخت کو اجرت پر لے لیا تاکہ پھل اس پر پکنے تک رہے، تو یہ اجارہ بھی درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اجارے کے جواز کا اگرچہ قیاس مخالف ہے، اس لیے کہ یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہے، مگر اس کا جواز لوگوں کے تعامل اور رسم ورواج کی بنا پر ہے اور لوگ اس قسم کے اجارے کے عادی نہیں ہیں۔ جیسے کہ لوگ درخت کو کپڑے اور گوشت سکھانے کے لیے اجرت (کرائے) پر نہیں لیتے، لیکن اگر اس نے ایسا کیا، تو اس کے لیے یہ اضافی وقت خوشگواری کے ساتھ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے مشتری کی اجازت سے ایسا کیا ہے اور یہ بات اجارہ کے برعکس ہے کہ اگر اس کی مدت گزر جائے اور اس میں موجود کھیتی یا کوئی سبزی ہو، جو ابھی کاٹی نہ گئی ہو، تو اس کے کاٹنے کے وقت تک اجرت پر چھوڑا جاسکتا ہے، اس لیے کہ وہاں اس کا چھوڑنا اس لیے ہے، کیونکہ لوگوں کے درمیان ایسا تعامل موجود ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درخت کی بیع میں "پھل" کا ذکر نہ کیا، لیکن اگر اس نے پھل کا ذکر کیا، تو وہ بیع میں درخت کے ہمراہ داخل ہو جائے گا اور اس صورت میں قیمت میں پھل کا بھی حصہ ہو گا، اور عقد والے دن میں درخت اور پھل پر اس کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس نے اس کی صراحت کی ہو تو ایسی صورت میں وہ بیع میں مقصود بالذات ہو جاتا ہے، کیونکہ بیع کا عقد اسی پر وارد ہوا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی آسمانی آفت یا بائع کے کسی فعل کے ساتھ زر ثمن تلف ہو گیا، تو قیمت سے اتنا حصہ مشتری سے ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل درخت تلف ہو جائے، تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور مشتری کو خیار ہو گا: وہ چاہے تو درخت کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لیلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس پر بیع کا معاملہ (عقد) متفرق ہو گیا ہے۔ اور اگر پھل کو بائع نے کاٹ دیا اور مجذوذ (کٹا ہوا پھل، حصہ) بعینہ موجود ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کو ٹھیک وقت پر کاٹا ہو، اور اس کٹنے سے اس میں کمی نہ ہوئی ہو، تو اس صورت میں مشتری کو خیار نہ ہو گا۔ اور وہ ان دونوں پر پوری قیمت کے عوض قبضہ کرلے گا۔ اور اگر اس نے بائع کے پھل کاٹنے کے بعد، اس پر قبضہ کیا، پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اسے صرف "مبیع" کو واپس کرنے کا حق ہو گا، اس لیے کہ اس نے ان دونوں پر متفرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے گویا وہ عقد کے وقت ہی متفرق تھے۔ بخلاف اس صورت کے جب مشتری نے اسے قبضے کے بعد کاٹا ہو، کہ اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اس کو صرف عیب دار شئی کو واپس کرنے کا حق نہ ہو گا، بلکہ وہ دونوں کو ایک ساتھ واپس کرے گا یا دونوں کو روک لے گا۔ اس لیے کہ وہ دونوں بیع اور قبضہ کے وقت یکجا تھے، پھر جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک کو واپسی کے وقت الگ کر کے واپس کیا ہے تو یہ یکجا حالت میں وقوع کے بعد، صفقہ (عقد بیع) میں تفریق ہو گی، جو جائز نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کاٹنے سے مبیع میں کمی نہ ہوتی ہو، اس طرح کہ بائع نے اس کو ٹھیک وقت پر اور صحیح جگہ سے کاٹا ہو، لیکن اگر اس سے اس میں کمی ہو گئی ہو، اس طرح کہ اس نے اس کو بے وقت کاٹ دیا ہو تو اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جب اس کے کاٹنے سے اس میں کمی ہو گئی، تو اس نے گویا مبیع کے کچھ حصہ کو قبضہ سے قبل تلف کر دیا، لہٰذا اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی۔ اور باقی میں اس کو خیار ہو گا۔ اس لیے کہ "صفقہ (عقد بیع) اس پر متفرق ہو گیا ہے۔ پھر جب بائع کے کاٹنے کے بعد ان دونوں پر مشتری نے قبضہ کر لیا اور اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا، تو اس کو صرف "عیب دار شئی" کو واپس کرنے کا حق ہو گا، کیونکہ اس نے ان دونوں پر متفرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے گویا وہ مبیع کے وقت ہی متفرق تھے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی درخت کو خریدا، تو آیا اس میں اس کی موٹی جڑ اور جڑ کی شاخیں اور ان کی زمین داخل ہو گی یا نہیں؟ اس مسئلے کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہو گی:

(۱) یا تو اس نے اس درخت کو اکھیڑنے کے لیے خریدا ہو گا۔

(۲) یا اس نے اس کو رکھنے کے لیے خریدا ہو گا اور اکھیڑنے کے لیے نہیں

(۳) یا پھر اس نے اس کو خریدتے وقت کسی بات کی صراحت نہ کی ہو۔

اگر تو اس نے اس درخت کو زمین سے اکھیڑنے کے لیے خریدا ہو، تو بیع میں اس کی جڑ شامل ہو گی اور مشتری کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس کو اجازت ہو گی کہ وہ اس درخت کو اس کی جڑ سمیت نکال لے، لیکن اس طرح کہ جیسے اس کو عام طور پر نکالا جاتا ہے، لیکن اس کو وہاں تک زمین کھودنے کی اجازت نہ ہو گی، جہاں تک اس کی جڑیں جاتی ہیں، اس لیے کہ عرف کے ساتھ معروف شئی کسی شرط کے ساتھ مشروط شئی کی طرح ہوتی ہے، لیکن اگر بائع نے اس کو

زمین کی سطح سے اکھیڑنے کی شرط رکھی ہو، تو ایسی صورت میں اس کی جڑ شامل نہ ہوگی، یا پھر اس نے تو یہ شرط نہ رکھی ہو، لیکن اس کی جڑ سمیت اس کے نکالنے میں بائع کا نقصان ہو، مثلاً اس طرح کہ اس کے قریب کوئی دیوار ہو، یا پھر اس کے کنارے پر کوئی نہر ہو، جس کی بنا پر دیوار یا نہر میں شگاف پڑنے کا اندیشہ ہو، تو وہ اسے سطح زمین سے کاٹ لے نہ کہ اس کی جڑ سے، اس لیے کہ مذکورہ عقد کی بنا پر، وہ اس کو نقصان پہنچانے کا حقدار نہیں ہے، پھر اگر اس نے اس کو اکھیڑ لیا اس کو اوپر سے کاٹا اور پھر اس کی جڑ یا اس کی کسی رگ سے کوئی اور درخت اگ آیا تو وہ بائع کے لیے ہوگا نہ کہ مشتری کے لیے اس لیے کہ وہ تو کٹے ہوئے تنے کی مقدار لینے پر راضی ہو گیا ہے لہذا باقی حصہ بائع کا ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ اگر اس نے درخت کو اوپر سے کاٹا ہو، تو اس صورت میں اگا ہوا تنا مشتری کے لیے ہوگا، اس لیے کہ یہ اس کی ملکیت میں بڑا ہوا ہے۔

(٢) اور اگر اس نے اس درخت کو رکھنے کے لیے خریدا ہو، نہ کہ اس کو اکھیڑنے کے لیے، تو اس میں اس کی زمین داخل ہو گی اور اس کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اس درخت کا، اس کی جگہ سمیت مالک ہوا ہے، لہذا اس کے ساتھ بائع کی ملکیت مشغول نہ ہو گی جس کی بنا پر وہ اس کے اکھیڑنے پر اس کو مجبور کرنے کا حقدار نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہو گی کہ وہ اس کی جگہ دوسرا پودا کاشت کر سکے، اس لیے کہ وہ اپنی ملکیت میں پودا لگا رہا ہے۔

(٣) اور اگر اس نے اس کو اکھیڑنے یا رکھنے کی شرط کے بغیر خریدا ہو، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، اور غیر روایت الاصول میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے مابین اختلاف مروی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ "زمین بیع میں داخل نہ ہو گی اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر داخل ہو گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں نامزد کردہ شئی صرف درخت ہے اور یہ زمین پر اپنی جڑوں سمیت کھڑے ہوئے درخت کا نام ہے، جبکہ اکھیڑنے کے بعد، وہ محض ایک لکڑی ہے، نہ کہ درخت، لہذا ضروری ہے کہ اس میں اس کی زمین داخل ہو، اسی لیے اقرار کی صورت میں زمین بالاجماع داخل ہوتی ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی شخص کے حق میں اقرار کیا کہ اس کی زمین میں اس کا درخت ہے، تو درخت زمین سمیت مقرلہ کے لیے ہو گی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "زمین اصل" اور درخت اس کے تابع ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درخت زمین کی بیع میں محض اس کے تابع ہونے کی بنا پر، بغیر شرط کے داخل ہوتا ہے اور اگر درخت کی بیع میں زمین داخل ہو جائے تو تابع متبوع بن جائے گا، جو خلاف حقیقت ہے۔ اور اقرار کی صورت میں زمین اس لیے داخل ہوتی ہے۔ کہ اس کا اقرار کرنا ایک پچھلے زمانے کے واقعے کی خبر دینا ہے، لہذا اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اس کے اقرار سے، مقدم ہو، جو اس زمین کے ساتھ، درخت کا قائم ہونا ہے جس میں وہ اگا ہوا ہے۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زمین کی ملکیت مقرلہ کے لیے کسی سابق سبب کی بنا پر ہے۔ اس لیے کسی درخت کا اقرار کرنا دوسرے کے حق میں اس زمین کا اقرار کرنا ہے، مگر بیع کی صورت میں زمین اس طرح کی دلالت نہیں پائی جاتی، لہذا بیع کی صورت زمین اس میں داخل نہ ہو گی، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

اگر اس نے کوئی سیپی (صدف) خریدی، پھر اس نے اس میں کوئی موتی پایا، تو وہ مشتری کے لیے ہوگا۔ اس لے کہ وہ صدف (سیپی) سے پیدا ہوتا ہے، جیسے کہ انڈہ مرغی سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کے اجزاء کی طرح ہوگا، لہذا وہ بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ مرغی کی بیع میں اس کا انڈا شامل ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے مچھلی خریدی اور اس کے پیٹ میں سے اسے موتی ملا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ مچھلی سیپی کھاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کوئی مچھلی خریدی اور اس میں کوئی دوسری مچھلی پائی، تو یہ دوسری مچھلی بھی اسی کی ہوگی۔ اور اگر اس نے مرغی خریدی، تو اس میں سے موتی نکلا، تو وہ بائع کا ہوگا۔ اس لیے کہ موتی نہ تو مرغی سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کی خوراک ہے لہذا وہ اس بیع میں داخل نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ

ہر وہ شئی جو پرندوں کے پیٹ میں سے ملے جسے پرندے کھاجاتے ہوں، تو وہ مشتری کے لیے ہوگی۔اس لیے کہ وہ شئی اس کے لیے بمنزلہ چارے کے ہے۔اور اگر وہ ایسی شئی ہو جو پرندے نہ کھاتے ہوں، تو وہ بائع کے لیے ہوگی۔

اسی اصول پر اس مسئلے کی تخریج کی گئی ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو، تو اس کا مال بیع میں داخل نہ ہوگا، اور وہ بائع کے لیے ہوگا۔ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من باع عبداً وله مال فماله للبائع الاان يشترط المبتاع (جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو تو اس کا مال بائع کے لیے ہوگا۔ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔نیز اس لیے بھی کہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے آقا کا ہے، کیونکہ وہ تو غلام ہے جو کسی شئی کی ملکیت رکھنے پر قادر نہیں اور آقا نے غلام کے قبضے میں جو مال تھا، اسے فروخت نہیں کیا، بلکہ اس بیع میں صرف غلام داخل ہے، لہذا جو شئی "غلام" نہیں ہے، وہ اس میں داخل نہ ہوگی۔قیاس تو یہ تھا کہ اس کے بدن کے کپڑے بھی اس میں داخل نہ ہوتے، جیسے کہ لگام، زین اور گلے کا پٹہ جانور کی فروخت میں داخل نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن یہاں فقہاء نے محنت ومشقت کے عام کپڑوں میں استحسان کیا ہے اور یہ وہ کپڑے ہیں جنہیں دن رات میں عموماً پہنا جاتا ہے۔اس لیے کہ یہ بات لوگوں کے درمیان متعارف ومتداول ہے، رہے نفیس اور عمدہ کپڑے، جن کو صرف بیع کے وقت پہنایا جاتا ہے، تو وہ بیع میں داخل نہ ہوں گے۔اس لیے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی عرف نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل قیاس پر رہے گی۔اور ہر شہر کے لوگوں کا عرف اور ان کی عادت بدلنے سے، اس کا حکم مختلف ہوجاتا ہے، لہذا اس بارے میں حکم کا مدار اسی پر ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام کو اس کے مال سمیت آزاد کیا، تو اس کا مال اس کے آقا کا ہوگا۔یہی حکم اس وقت ہے، جب اس نے اپنے "مدبر" یا ام ولد کو آزاد کیا، اس لیے کہ وہ تو غلام اور مملوک ہے، لہذا وہ مال اس کی ملکیت نہیں ہوسکتا اور اگر اس نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا، تو اس کی کتابت کے وقت اس کے پاس جو مال تھا، وہ اس کے آقا کا ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کی غلامی کی کمائی ہے اور جو وہ کتابت کے بعد کمائے گا، وہ اس کے اپنے لیے ہوگا، کیونکہ وہ مکاتب کی کمائی ہے، نیز اس لیے بھی کہ وہ ہاتھ کے اعتبار سے آزاد ہے۔لہذا اس کی کمائی اسی کے لیے ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(۳) تیسری شرط یہ کہ مبیع کو نقصان پہنچائے بغیر مشتری کے حوالے اور سپرد کرنے کا ممکن ہونا: اور اگر وہ شئی بائع کو ضرر اور نقصان کے بغیر مشتری کے سپرد کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہوجائے گی، اس لیے کہ عقد کی بنا پر وہ اس کو ضرر (نقصان) پہنچانے کا مالک نہیں ہے۔اور عقد کنندہ کے التزام سے، صرف معقود علیہ کو سپرد کرنا ضروری ہوا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور شئی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے چھت میں موجود کسی شہتیر کو فروخت کیا، یا دیوار میں کسی اینٹ کو بیچا، یا دو بہاج یا کرباس میں سے ایک ذراع کپڑا فروخت کیا، تو جائز نہ ہوگا۔اس لیے کہ اس کو اکھیڑے یا کاٹے بغیر اس کی سپرداری دینا ممکن نہیں ہے، جس میں بائع کو "ضرر" ہے، حالانکہ وہ عقد کی بنا پر ضرر کا مستحق نہیں ہے، تو چونکہ اس صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہوگی، جس کا شرعاً سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی۔پھر اگر بائع نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا اور اس نے مشتری کے بیع فسخ کرنے سے قبل اس کے سپرد کردیا تو عقد جائز ہوگا حتی کہ مشتری کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔اس لیے کہ جواز سے مانع اس کی سپرداری سے بائع کو پہنچنے والا "ضرر" ہے۔پھر جب اس نے اپنی رضی سے اس کو سپرد کردیا اور وہ اس پر راضی ہوگیا تو مانع زائل ہوگیا ہے، تو بیع جائز

ہوجائے گی۔اس صورت میں اور زندہ بکری کی پشت کے گوشت، کھجور کی گٹھلی، زیتون کے تیل، گندم کے آٹے اور تربوز کے بیج وغیرہ کی فروخت میں فرق ہے وہ اس طرح کہ وہاں بیع سرے سے ہوتی ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو سپرد بھی کردیا، تب بھی جائز نہ ہوگا۔اور ہم قبل ازیں اس فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔

یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ "ہر وہ شئی جس کا سپرد کرنا کسی کو ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو اس کی اصل وضع سے اس کے اتصال کو ختم کردے تو اس کی بیع باطل ہوگی اور ایسی شئی جس کا سپرد کرنا کسی ایسے ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو عارضی اتصال کے قطع کرنے کا موجب ہو، تو اس کی بیع فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ اپنے اختیار کے ساتھ اس کو قطع کردے، اور اس کو سونپ دے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس اصول پر قیاس یہ ہے کہ بھیڑ کی پشت پر صوف کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ نقصان پہنچائے بغیر اس کی سپرداری دینا جائز ہے، جو اس کو اس کے کاٹنے سے لازم ہوگی، البتہ یہ کہ انہوں نے استحسان سے کام لیا ہے، کہ نص کی بنا پر یہ بیع جائز نہیں ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اس کو جڑ سے کاٹنا جانور کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس کے اوپر، کاٹنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔ جس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچے گی، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے تلوار کا دستہ فروخت کیا، پھر اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر اسے الگ کیا جاسکتا ہو، تو یہ بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہوگی۔ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو کاٹ کر اس کو سونپ دیا، تو بیع جائز ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر دو افراد کے درمیان کوئی عمارت مشترکہ ہو اور اس کی جگہ کسی اور شخص کی ملکیت ہو، پھر ان میں سے ایک شخص نے اپنے اپنے حصے کی عمارت شریک کے علاوہ کسی اور کو فروخت کری، تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔اس لیے کہ اس کی سپرداری، دوسرے کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے، جو اس عمارت کو توڑنا ہے۔یہی حکم اس کھیتی کا ہے جو دو افراد کے درمیان مشترکہ ہو، یا دونوں کے درمیان ایسا پھل ہو، جو کسی ایسی زمین میں ہو جس میں اس کے پکنے تک اس پھل کو رکھنے کی اجازت حاصل ہو، پھر ان میں سے ایک حصے دار نے اپنا حصہ پکنے سے قبل فروخت کردیا، تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔اس لیے اس کی سپرداری دوسرے حصہ دار کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو فوراً اپنا حصہ توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، جس میں اس کو نقصان ہے۔اور اگر اس نے پکنے کے بعد، اسے فروخت کیا تو جائز ہوگا۔اس لیے کہ یہاں "ضرر" معدوم ہے۔یہی حکم اس وقت ہے جب تمام فصل کسی ایک ہی شخص کی ہو اور وہ نہ پکی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کردیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری، تمام فصل کو اکھاڑے بغیر ممکن نہیں، جس میں اس کو نقصان ہے۔اور اگر اس کے پکنے کے بعد ہو تو بیع جائز ہوگی اس لیے کہ اس میں ضرر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی گھر یا زمین دو افراد کے مابین مشترک ہو، جو مشاع (مشترک) اور غیر تقسیم شدہ ہو، پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا کمرہ تقسیم سے قبل بیچ دیا یا اس نے تقسیم سے پہلے، زمین کا اپنا حصہ فروخت کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔نہ اس کے حصہ میں اور نہ اس کے ساتھ والے کے حصہ میں۔اس کے اپنے حصہ میں تو بیع کا نہ ہونا ظاہر ہے، رہا اس کے ساتھ والے کے حصہ میں، تو وہ اس لیے کہ اس میں اس کے ساتھی کو، شرکت کے ساتھ نقصان پہنچانا ہے اور اگر اس نے گھر یا زمین کا اپنا پورا حصہ فروخت کردیا، تو بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس نے حصہ داری کا اضافہ نہیں کیا۔اس نے تو مشتری کو ملکیت میں اپنا قائم مقام کیا ہے۔

اور اگر اس نے صدف (سیپی) میں موتی فروخت کیا، تو الکرخی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری سیپی کو شق کیے بغیر ممکن نہیں اور اس میں معقود علیہ سے بڑھ کر اسے نقصان پہنچانا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے چھت میں سے ایک چھپر کا فروخت کرنا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لیے کہ سیپی توڑنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ کیونکہ صدف سے تو انتفاع اس کو شق کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ڈھیر میں سے ایک قفیز یا "چاندی" میں سے دس درہم فروخت کیے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس کو الگ اور متمیز کرنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے درختوں پر ٹہنیوں یا پھلوں کو فروخت کر دیا اور شرط رکھی کہ وہ اس کو اکھاڑ لے گا یا مطلقاً ان کو فروخت کر دیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کھی کی عمارت کو زمین کے بغیر فروخت کیا یا کھڑے ہوئے درختوں کو زمین کے بغیر فروخت کیا، یا کھیتی یا سبزی کو کٹنے سے قبل فروخت کیا، تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ ان اشیاء کو نقصان کے بغیر سپرد کرنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) اس کا فاسد شرائط سے خالی ہونا

اس کی متعدد انواع ہیں مثلاً:

(الف) کسی ایسی شرط کا ہونا جس کے پائے جانے میں دوسرے کو ضرر (دھوکہ) ہو، اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے، عدم جواز اس لیے کہ شرط میں وجود و عدم دونوں احتمالات ہوتے ہیں، اور فی الحال اس پر بیع کو موقوف کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے پیٹ کا بڑا بڑھا ہوا یا اس میں حرکت کا ہونا یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ وہ کسی بیماری وغیرہ کی بنا پر ہو، لہذا اس کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، جس کی وجہ سے بیع کا فساد لازم آجائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے دھوکے والی بیع سے منع کیا ہے "اور جس شئی سے روکا گیا ہو اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔ الحسن نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع جائز، اس لیے کہ اس کے حاملہ ہونے کی شرط ایسی ہی ہے جیسے غلام کے کاتب یا درزی ہونے کی شرط ہے اور ایسی شرط جائز ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے، تو اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز نہیں، یہ ان کا "چوپایوں" پر قیاس ہے۔ اسی کی طرف امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب البیوع میں اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور وہ اس کے حمل سے بری ہوگا، تو بیع جائز ہوگی، اور یہ بات شرط کی طرح نہیں ہے"۔ ان کے قول سے بظاہر مراد یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہہ کر کہ "یہ شرط نہیں ہے"، اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس میں شرط خیار مفسد ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اس لیے کہ باندیوں میں حمل کا ہونا عیب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خریدا، پھر اس نے اس کو حاملہ پایا، تو اسے اس کی واپسی کا اختیار ہوگا، لہذا باندیوں میں "حمل" کا ذکر کرنا اس عیب سے اظہار براءت ہے، بخلاف چوپایوں کے، اس لیے کہ ان میں حمل ایک اضافی خصوصیت ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے کوئی چوپایہ خریدا پھر اس نے اسے حاملہ پایا، تو اسے اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا، تو اس میں "حمل" کا ذکر کرنا شرط ہے۔ جس میں دھوکہ ہے، لہذا اس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

بعض مشائخ نے دونوں میں فرق کیا ہے اور کہا ہے اگر تو اس نے اس کو اس ارادے سے خریدا، تا کہ وہ اس کو دایہ بنائے، تو بیع فاسد ہو گی۔ اس لیے کہ اس میں ایسی اضافی شرط ہے جس کے ہونے میں دھوکہ ہے اور وہ بذات خود مجہول بھی ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اس نے اونٹنی کی بیع میں اس کے حاملہ ہونے کی شرط رکھی، اور اگر اس نے اس کی خریداری کے ساتھ اس کا مقصود وارادہ ظاہر نہ کیا تو بیع جائز ہو گی۔ اس لیے کہ اس بات کا ذکر کرنا اس کا اس عیب سے اسے بری کرنا ہو گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

. اور اگر اس نے کوئی اونٹنی جبکہ وہ حاملہ ہو، اس شرط پر کہ وہ اپنا حمل ایک یا دو ماہ تک جنم دے گی، خریدی تو بیع فاسد ہو گی، اس لیے کہ اس شرط کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گائے اس شرط پر خریدی کہ وہ اتنے رطل دودھ دیتی ہے، وجہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے گائے، اس شرط پر خریدی، کہ وہ بہت زیادہ دودھ دینے والی ہے، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ الحسن نے المجرد میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور یہی ان سے حمل کی شرط رکھنے والی روایت پر قیاس کا تقاضا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دودھ دینے والی ہونے کی شرط کا ہونا اس میں ایک اضافی وصف ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے باندی میں روٹی پکانے اور سالن پکانے وغیرہ کی صفت کا ہونا۔ ابن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ جائز نہیں ہے اور یہی امام الکرخی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک اضافی شرط ہے لہذا اس کے ہونے میں غرر (دھوکہ) ہے۔ پھر یہ یعنی دودھ کی شرط مجہول بھی ہے، اس لیے بیع میں اس کی شرط رکھنا درست نہ ہو گا۔ اور اس کا دودھ دینے والی ہونا، اگرچہ اس کی صفت ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی اس وقت تک وصف نہیں کی جاتی، جب تک دودھ دینا نہ پایا جائے، اور اس کے ہونے میں دھوکہ اور جہالت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط پر گائے خریدی کہ وہ لبون (دو سال کی) ہے، تو الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی اور اس کا حکم وہی ہے جو حلوبہ (دودھ دینے والی) وصف کا ہے، واللہ تعالی اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی "قمری" اس شرط پر خریدی کہ وہ بولتی ہے، یا کوئی اور پرندہ، اس شرط پر خریدا کہ وہ دور دراز جگہ سے دوڑ کر آتا ہے یا اس نے مینڈھا اس شرط پر خریدا کہ وہ سینگ مارنے کا عادی ہے، یا "مرغا" اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑاکا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں دھوکہ ہے، اور اس پر مطلع ہونا نا ممکن ہے، اس لیے کہ وہ اس پر جبر کرنے کا احتمال نہیں رکھتا، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے جانور میں حمل کی شرط کا ہونا، نیز اس لیے بھی کہ ایسے جانوروں کے ساتھ عام طور پر لوگ کھیلتے ہیں اور ایسا کھیل ممنوع ہے، لہذا اس سے بیع کا فساد لازم آجائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قمری اس شرط پر فروخت کی، کہ وہ بولتی ہے، پھر جب اس نے آواز نکالی تو بیع جائز ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ بولی، تو اس سے پتہ چل گیا کہ وہ بولنے والی ہے۔ لہذا اس میں نہ ہونے کا دھوکہ ثابت نہ ہو گا۔ اسی روایت کے مطابق مشائخ نے محرم کے متعلق کیا ہے کہ اگر اس نے بولنے والی قمری کو مار دیا تو وہ بولنے والی قمری ہی کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

اور اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ بر سبیل رغبت گانا گاتی ہے، تو بیع فاسد ہو گی۔ اس لیے کہ گانا گانے کی صفت ایک ممنوع صفت ہے، اس لیے کہ وہ محض ایک "لہو" (کھیل) ہے، لہذا بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر خریدا کہ وہ بر سبیل عیب مغنیہ ہے تو بیع

جائز ہوگی، اس لیے کہ یہ ایسی بیع ہے، جس میں اس شرط سے اس کی براءت ثابت ہوتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اور عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا۔ پھر اگر اس نے دیکھا کہ وہ گانا نہیں گاتی، تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ باندیوں میں گانا گانا عیب ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کہ اس نے اس شرط پر اس کو خرید، کہ وہ عیب دار ہے، تو پھر اس نے اس کو اس عیب سے پاک پایا اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی کتا یا چیتا خریدا کہ وہ شکار کے لیے تربیت یافتہ ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس پر مطلع ہونا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ وہ شکار پکڑے، پھر وہ اپنے مالک کے لیے روک لے اور یہ شرط ممنوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ کتے کا تربیت یافتہ ہونا اور شکار کرنا مباح ہے، لہذا یہ غلام میں کتابت اور ہانڈی میں پکانے کی شرط کے مشابہ ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ یہ بیع فاسد ہے، اس لیے کہ یہ اس میں ایسی شرط ہے، جس میں دھوکہ ہے اس لیے کہ اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، تاوقتیکہ شکار کرنا نہ پایا جائے اور اس پر جبر کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی ٹٹو خریدا، کہ وہ اچھی رفتار سے چلنے والا ہے۔ تو بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس پر اس کو چلا کر مطلع ہونا، ممکن ہے، لہذا اس کے پائے جانے میں دھوکہ نہ ہوگا۔ اور یہاں اس کی ممانعت بھی نہیں ہے اور اگر تو چاہے تو ان مسائل کے لیے کوئی الگ شرط مقرر کر لے اور اس شرط کو اس کے تحت سمجھ لے اور کہے "یہ کہ رکھی گئی شرط ممنوع نہ ہو" لہذا اس کو اچھی طرح سمجھ لے۔

(ب) کسی ایسی شرط کا نہ ہونا جو عقد کے منافی ہو، اور اس میں بائع یا مشتری یا مبیع کے لیے نفع ہو، بشرطیکہ وہ بنی نوع انسان سے ہو، اور وہ شرط عقد سے مطابقت بھی نہ رکھتی ہو، اور اس کے متعلق لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی نہ ہو، مثلاً کسی نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا، کہ بائع اس میں ایک ماہ تک رہے گا۔ پھر اس نے اس کو سونپ دیا یا کوئی "اراضی" ہو، جسے وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ اس میں ایک سال تک زراعت کرے گا یا سواری اس شرط پر بیچی کہ وہ ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ کئی ہفتے اس کو پہنے گا یا اس شرط پر کوئی شئی فروخت کرے کہ مشتری اس کو قرض دے گا۔ یا اس کو کوئی شئی ھبہ کرے گا، یا اس سے اپنی بیٹی بیاہ دے گا۔ یا اس سے فلاں چیز خریدے گا، اور اسی طرح کی کوئی اور بات ہو، یا اس نے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ بائع اس سے اس کی قمیض سی دے گا۔ یا اس شرط پر گندم خریدی کہ وہ اس کا آٹا پیس دے گا یا اس شرط پر کھجور خریدی، کہ وہ اس کو چن کر دیگا، یا زمین پر قائم تنا اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو کاٹ کردے گا۔ یا کوئی ایسی شئی جس میں نقل وحمل کی مشقت ہو اس شرط پر کہ بائع اس کے گھر تک اس کو پہنچائے گا۔ تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں بیع میں اس نے ایک ایسی شرط رکھی ہے، جو "ربا" ہے، اور وہ ایسی زیادتی ہے جس کے بالمقابل قیمت عقد میں نہیں ہے اور یہی ربا کی تشریح ہے۔ اور وہ بیع جس میں "ربا" ہو فاسد ہوتی ہے اور جس میں ربا کا شبہ ہو وہ بھی حقیقی ربا کی طرح بیع کے لیے مفسد ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کریں گے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ مشتری اس کو مدبر بنائے گا یا اس شرط پر کہ وہ اس کو ام ولد بنائے گا۔ تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس بیع میں مبیع کے لیے منفعت ہے جو مفسد ہے، اسی طرح اگر اس نے اس کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو آزاد کردیگا تو بائع فاسد ہوگی، یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ الحسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد کی یہ شرط ایسی ہے جو اس کے مطابق ہے، اس لیے کہ غلام کی آزادی اس میں ملکیت کا اختتام

ہےاور اس کی ملکیت اختتام بیع کو مستحکم کرنا ہے، لہذا یہ شرط اس کے مطابق ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ غلام کی آزادی، اس کی ملکیت کا اختتام ہے، یہ ہے کہ مندرجہ ذیل صورت میں آزادی کے مقتضی کے طور پر بیع ثابت ہوتی ہے کہ اگر اس نے کہا" تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار روپے میں آزاد کردے" پھر اس نے اسے آزاد کردیا تو آزادی حکم دینے والے کی طرف سے ہوگی، حالانکہ ملکیت کے بغیر اس کی جانب سے اس کی آزادی درست نہیں ہوسکتی اور کسی شئی میں ملکیت مالک کی جانب سے اسے ملکیت دیئے بغیر درست نہیں ہوتی۔ لہذا اگر غلام کی آزادی ملکیت کا ازالہ ہوتا تو غلام کی آزادی کا پایا جانا اس کا مقتصا نہ ہوتا۔ اس لیے کہ وہ اس کی ضد (Opposite) ہےاور کوئی شئی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کرسکتی۔ پھر جب ملکیت کا اختتام اس کی بیع کا استحکام ٹھہرا، تو یہ شرط عقد کے مطابق ہوگی، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ جبکہ ظاہر روایت کی دو وجوہ (دلائل) ہیں: ان میں سے ایک وجہ دونوں صورتوں کو عام ہے، اور دوسری خاص امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے ساتھ مختص ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ "آزادی" کی شرط ایک ایسی شرط ہے جو عقد کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ عقد ملکیت کا متقاضی ہےاور ملکیت غلام میں مطلق تصرف کے حصول اور ترک کا تقاضا کرتی ہےاور آزادی کی شرط، اس کے یقینی استحقاق اور لزوم کی متقاضی ہے۔ لہذا یہ شرط عقد کے مطابق نہ ہوگی، بلکہ وہ اس سے متضاد ہوگی۔ دوسری وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ شرط ایک پہلو سے عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہےاور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی اور جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس سے اس کے مستحکم ہونے کا فساد لازم آتا ہے، پھر اگر اس نے اس شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا اور اس نے اس کو آزاد کردیا تو یہ عقد اس آزادی سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استحساناً جائز ہے حتی کہ مشتری پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی خواہ اس نے قبضے کے بعد اس کو آزاد کیا، یا اس سے قبل۔ ابن شجاع نے بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد جائز نہ ہوگا تاکہ اس کو باندی کی قیمت واجب الادا ہوجائے، اور یہی قیاس ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ اس کی وجہ (دلیل) ظاہر ہے، یعنی یہ کہ بیع اپنے ہونے کے وقت سے فاسد ہوچکی ہے۔ اور غلام کی آزادی سے یہ بیع تبدیل ہوکر درست نہ ہوگی۔ بلکہ اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوجائے گا، کیونکہ غلام کی آزادی ملکیت کا اختتام ہے اور یہ اس کو مستحکم کرنا ہے۔ جس سے فاسد شئی کے فساد کا مستحکم ہونا لازم آئے گا۔ اور فاسد عقد حصول ملکیت کا فائدہ اس کی یہ بازاری قیمت کے لزوم سے دیتا ہے۔ مقررہ زرِ ثمن (قیمت) سے نہیں۔ اسی لیے اگر غلام اس کے قبضے میں آزادی سے قبل ہلاک ہوگیا تو اس پر اس کی "بازاری قیمت" واجب الادا ہوجائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اسے کسی شخص کو فروخت کردیا یا اس کو ھبہ کردیا، اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کی، کہ غلام کی آزادی ایک پہلو سے عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اس لیے کہ یہ ایک پہلو سے ملکیت کی انتہاء اور دوسرے پہلو سے اس کا ازالہ ہے۔ تو اس پہلو سے کہ وہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے یہ شرط اس کا استحکام ہے، لیکن اس پہلو سے کہ وہ ملکیت کا ازالہ ہے یہ شرط اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہ عقد کے موجب کو تبدیل کرنا ہے، لہذا ان دونوں پہلوؤں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ تو ہم نے انتہائی ملکیت والے پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور انتہاءً اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، تاکہ بقدر امکان دونوں پہلوؤں پر عمل ہوسکے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ تم نے اس کے برعکس کیوں نہیں کیا (جواباً) کہا گیا ہے، اس لیے کہ ایسا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نے اصول شریعت میں یہ بات کہیں نہیں پائی کہ کوئی جائز شئی تبدیل ہو کر فاسد ہو جائے، البتہ ہم نے فاسد کو جائز ہوتے پایا ہے، جیسے کہ "رقم" وغیرہ کی بیع کے سلسلے میں ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کوئی شئی فروخت کی یا اس نے کوئی شئی ھبہ کی، اس لیے کہ تب یہ ملکیت کی انتہا نہیں ہے، اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے غلام کو مدبر یا باندی کو ام ولد بنانے کی شرط پر فروخت کیا۔ پھر خریدار نے اس کو مدبر یا ام ولد بنادیا، تو اس صورت میں "بیع" بدل کر جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مدبر بنانے اور ام ولد بنانے سے ملکیت کا یقینی طور پر ختم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ فی الجملہ مدبر اور ام ولد کے حق میں قاضی کے فیصلے کا احتمال موجود ہے، لہذا یہ ایک ایسی شرط ہوگی، جو قطعاً عقد کی شرائط سے مطابقت نہیں رکھتی، جس سے فساد کا لازم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے غلام یا باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو ھبہ کرے گا اور نہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالے گا کہ یہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے، جس سے غلام اور باندی کو لوگوں کے ہاتھوں میں آگے سے آگے منتقل ہونے سے بچانے کا، نفع حاصل ہوتا ہے، لہذا یہ شرط بیع کے لیے مفسد ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کے علاوہ کوئی اور شئی اسی طرح فروخت کی، مثال کے طور پر اس نے اس شرط پر کوئی کپڑا فروخت کیا کہ "مشتری" اس کو فروخت کرے گا اور نہ اس کو ھبہ کرے گا۔ یا مثلاً اس نے اس شرط پر کوئی جانور فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ تو فروخت کرے گا، نہ اس کو ھبہ کرے گا، یا کھانا اس شرط پر اس نے بیچا کہ وہ اس کو نہ کھائے گا اور نہ اس کو فروخت کرے گا، تو اس مسئلے کا کتاب المزارعت میں ایسے الفاظ میں ذکر ہے، جن سے اس بیع کے جواز کا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ وہاں امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ، اگر دو مزارعوں میں سے کسی ایک نے یہ شرط رکھی کہ وہ دوسرے کو اپنا حصہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو ھبہ کرے گا، تو مزارعت جائز اور شرط باطل ہوگی اور الحسن نے المجرد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی یہی قول روایت کیا ہے۔ کتاب الاملاء میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا جس مذکورہ عقد نہ تو تقاضا کرتا ہے اور نہ یہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، اور نہ ہی اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی "تعامل" جاری ہوا ہے۔ لہذا دوسری مفسد شرائط کی طرح یہ شرط بھی مفسد ہوگی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا کتاب المزارعت میں ذکر ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس میں کسی کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی شرائط میں بیع کا فاسد ہونا اس کے ربوا (سود) کو متضمن ہونے کی بنا پر ہے اور ایسا اضافی نفع کی بنا پر ہوتا ہے، جو ایسے عقد میں شرط ہو، جس کے مقابل کوئی معاوضہ نہ ہو، اور یہ بات اس شرط میں نہیں پائی گئی اس لیے کہ اس میں کسی کے لیے کوئی نفع نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط فی نفسہ فاسد ہے، لیکن وہ اس عقد میں موثر نہیں ہے، لہذا یہ عقد جائز مگر شرط باطل ہے، اور اگر اس نے دو کپڑوں کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری ان کو جلادے گا یا اس نے گھر اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو گرادے گا، تو بیع جائز اور شرط باطل ہوگی، اس لیے کہ نقصان کی شرط بیع میں موثر نہیں ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس سے جماع نہ کرے گا، تو اس کے متعلق امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا گیا ہے، مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی قول مذکور نہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد، مگر شرط باطل ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بیع جائز اور شرط باطل ہے اور اگر اس نے اس شرط پر اس کو فروخت کیا کہ وہ اس سے جماع کرے گا، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بیع اور شرط جائز ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ امام محمد

رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں کسی فریق کےلیے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا یہ شرط بیع کے فاسد کرنے میں مؤثر نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی غلام فروخت کیا، کہ وہ نہ فروخت کیا جائے گا اور نہ ھبہ کیا جائے گا۔ماسوا اس کے کہ اس میں ایک طرح کا مشتری کےلیے ضرر (نقصان) ہے، لہذا یہ شرط باطل اور بیع درست ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مخالف ہے اس لیے کہ باندی سے جماع کا حلال ہونا ایک ایسا معاملہ ہے جو عقد بیع کی رو سے جائز ہے، اور اس شرط سے اس کی نفی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے "وطی" کرنے کی شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مقتضی کو مستحکم کرتی ہے، کیونکہ "وطی" کی حلت ایسا معاملہ ہے جس کا "عقد" متقاضی ہے۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی روایت کی دلیل یہ ہے کہ "وطی" کرنے کی شرط ایسی ہے جس کا یہ عقد متقاضی ہے، اس لیے کہ "بیع" اس کے حلال ہونے کی تقاضا کرتی ہے، نہ کہ اس کے استحقاق کا، اور "شرط" کا تقاضا، اس کا استحقاق اور اس کا لزوم ہے، اور ان دونوں امور کا عقد متقاضی نہیں ہے بلکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

رہی وہ شرط ہے جس کا عقد متقاضی ہو، تو اس سے اس کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ "مبیع" کا مالک ہوگا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ اسے فروخت کیا کہ وہ قیمت کا مالک ہوگا۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ وہ "مبیع" کو روک رکھے گا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع مبیع کو اس کے سپرد کردے گا، یا کسی باندی کو خریدا کہ وہ اس کی خدمت کرے گی، یا کوئی جانور اس شرط کے ساتھ خریدا کہ وہ اس پر سوار ہوگا، یا کپڑا اس شرط کے ساتھ لیا کہ وہ اس کو پہنے گا، یا سٹے میں گندم لی اور اس کو کاٹنے کی ذمہ داری بائع پر رکھی، وغیر ذالک، تو ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ امور کسی شرط کے بغیر، بیع کے تقاضوں میں سے ہے، لہذا ان شرائط کا بطور شرط ذکر کرنا، مقتضائے عقد کو مستحکم کرنا ہے، جس کی بنا پر اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ اس کو اپنے گھر میں پورا پورا ادا کرے گا تو یہ شرط دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو مشتری اور بائع دونوں کے گھر ایک ہی شہر میں ہوں گے، اور یا پھر ان میں سے کوئی ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر ہوگا۔اگر تو دونوں ایک ہی شہر کے رہنے والے ہوں، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک از روئے استحسان یہ بیع جائز ہوگی۔ماسوا اس کے کہ اس شرط کی صحت میں کوئی "ربو" (سود) کی صورت پائی جائے۔جیسے کہ اگر اس نے گندم کے بدلے گندم فروخت کی اور ان میں سے کسی ایک نے اپنے گھر پر اس کے پہنچانے کی شرط رکھی۔ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اور یہی قیاس ہے۔اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا تقاضا نہیں ہے۔ اور اس میں مشتری کےلیے منفعت ہے، لہذا یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہوگی۔ جب اس نے اپنے گھر تک اس کے نقل و حمل اور اپنے گھر میں اس کی وصولی کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا ہو جبکہ ان میں سے ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر کا رہنے والا ہو۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دونوں ایک ہی شہر کے رہنےوالے ہوں تو لوگ اس طرح کی شرط کے ساتھ بیع کا معاملہ کرتے ہیں، لہذا ہم نے یہاں لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔اور اس صورت میں جب وہ دونوں ایک شہر کے رہنے والے نہ ہوں، ایسا کوئی تعامل نہیں ہے، اسی طرح اس کو گھر تک پہنچانے کی شرط کی صورت میں بھی لوگوں کا کوئی تعامل نہیں ہے۔اسی طرح اگر کوئی شرط ایسی ہو جس کا عقد متقاضی تو نہ ہو، لیکن یہ شرط عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو تو اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔اس لیے کہ معنوی طور پر یہ شرط عقد کو مستحکم کرنے والی ہے، جیسا کہ ہم انشاءاللہ تعالی اس کا ذکر کریں گے، لہذا یہ شرط ایسی شرائط کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، جو بیع کی مقتضیات میں سے ہیں اور یہ ایسے ہی

ہو گا جیسے کہ اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شئی فروخت کی کہ مشتری قیمت اس کے پاس رھن رکھوائے گا۔ اور وہ رھن معلوم و متعین ہو، اور کفیل وہاں موجود ہو، جو اس کو قبول کرے، تو ازروئے استحسان بیع جائز ہو گی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع جائز نہ ہو، اس لیے کہ ایسی شرط جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو، اصولاً عقد کو فاسد کردیتی ہے، اور رھن رکھوانے اور کفالت کی شرط بھی عقد کی مخالف شرائط میں سے ہے، لہذا یہ شرائط بھی بیع کیلئے مفسد ہونگی، لیکن ہم نے استحسان کی رو سے اس کا جواز معلوم کیا ہے، اس لیے کہ اگرچہ صورتاً یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، لیکن از روئے معنی و مفہوم اس کے موافق ہے، اس لیے کہ قیمت کو رھن رکھوانا، شرعاً اس کی توثیق کے لیے ہے، اور یہی حکم کفالت کا ہے۔ اس لیے کہ رھن اور کفالت سے بائع کا حق پختہ ہو جاتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شرط معنوی طور پر عقد کے مقتضیٰ کو پختہ کرنے والی ہو گی، لہذا یہ قیمت میں عمدہ (جودة) کی شرط کی طرح ہو گی، اور جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر مشتری نے مبیع کو اس شرط پر قبول کیا۔ پھر وہ رھن کو سپرد کرنے سے رک گیا، تو اسے ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمھم اللہ کے نزدیک اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر بیع میں رھن رکھوانا شرط ہو، تو وہ اس کے حقوق میں سے ایک حق ہو گا اور بیع کے حقوق پر اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "رھن" اصل میں ایک تبرع (نیکی) ہوا لاعقد ہے، اور اس کا بیع میں شرط ہونا اس کے تبرع ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا، اور تبرع پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن اسے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو اس کے پاس رھن رکھوادے یا پھر اس کی قیمت ادا کردے، یا پھر بائع بیع کو فسخ کردے۔ اس لیے کہ بائع مبیع کے، اپنی ملکیت سے نکالنے پر بغیر وثیقہ یا رھن یا قیمت کی وصولی کے آمادہ نہیں ہے، نیز اس لیے بھی کہ قرض رھن کی مالیت سے وصول کیا جاتا ہے اور یہ قرض اس کی قیمت ہے تو جب اس نے قیمت ادا کردی تو مقصد حاصل ہو گیا، لہذا اب بیع کے فسخ کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اور اگر مشتری ان باتوں سے رک گیا تو بائع کو بیع کے فسخ کا حق ہو گا، اس لیے کہ یہاں شرط اور مقصد فوت ہو گیا ہے۔ اور اگر "رھن" مجہول ہو تو بیع فاسد ہو گی، اس لیے کہ اس شرط کا جواز اگرچہ قیاس سے مخالف ہے، محض اس لیے ہے کہ عقد کے استحکام کے لیے یہ شرط عقد کے مقتضا سے معنوی طور پر مطابقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے قیمت کے حق میں پختگی اور تائید حاصل ہو جاتی ہے اور یہ بات اس کی سپرداری کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور کسی مجہول رھن سے یہ بات حاصل نہ ہو گی۔

اور اگر وہ دونوں "مجلس" عقد میں رھن کی تعیین پر متفق ہو گئے، تو بیع جائز ہو گی، اس لیے اس سے مانع رھن کی جہالت ہے اور یہ جہالت ختم ہو گئی ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسا کہ ابتداء سے ہی رھن معلوم و متعین ہو، اس لیے کہ مجلس کے لیے ایک ہی حالت کا حکم ہے اور اگر وہ دونوں مجلس سے الگ الگ ہو گئے، تو فساد مستحکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ رھن پر متفق نہ ہو سکے، تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر مشتری نے نقد قیمت ادا کردی تو تب بھی بیع جائز ہو گی۔ اس لیے کہ رھن کا مقصد قیمت کی وصولی ہے اور یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا "توثیق" کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ یہی حکم کفیل دینے کی شرط کے ساتھ بیع کا ہے۔ اس لیے کہ اگر کفیل مجلس میں حاضر ہو اور وہ اس کفالت کو قبول کرلے تو استحسان کی رو سے بیع جائز ہو گی۔ اور اگر وہ موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہو گی۔ اسی طرح اگر وہ وہاں حاضر ہو، لیکن وہ کفالت کو قبول نہ کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ قیاس کی مخالفت کے باوجود اس کا جواز محض قیمت کی تاکید اور توثیق کے لیے ثابت ہوا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس میں عقد کو پختہ کرنے کا سبب پایا جاتا ہے، پھر اگر کفیل مجلس سے غیر حاضر ہو یا وہ حاضر تو ہو، لیکن کفالت قبول نہ کرے تو کفالت صحیح نہ ہو گی۔ جس سے توثیق کا یہ مفہوم حاصل نہ ہو گا، لہذا حکم قیاس کے اقتضا کے مطابق رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفیل مجہول ہو، تو بیع فاسد ہو گی۔ اس

لیے کہ مجہول شخص کی کفالت صحیح نہیں ہوتی اور اگر کفیل متعین ہو، مگر وہ غیر موجود ہو، بعد ازاں وہ مجلس میں حاضر ہوجائے اور مجلس میں کفالت قبول کر لے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مجلس میں حاضر ہو کر اس کے قبول کفالت سے بیع جائز ہوگئی، اور اگر وہ ان کے جدا ہونے کے بعد آیا تو اس میں فساد مؤکد ہوجائے گا۔

اور اگر مشتری نے یہ شرط رکھی کہ وہ قیمت اس کے قرض دہندگان میں سے کسی ایک پر "حوالہ" کرے گا، یا یہ کہ اس کے قرض داروں میں سے کوئی قرض دار، اس کی طرف سے قیمت کا ضامن ہوگا تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ حوالہ اور ضمان کی شرائط ایسی شرائط ہیں جن کا عقد بیع متقاضی نہیں ہے۔ اور عقد بیع جس شرط کا متقاضی نہ ہو وہ شرط اصولاً بیع کے لیے مفسد ہوتی ہے۔ بجز اس کے کہ اس میں "موجب عقد" کی توثیق و تاکید پائی جاتی ہو، جبکہ حوالہ اس کو قیمت سے بری الذمہ قرار دینا اور اس کو ساقط کرنا ہے، لہٰذا یہ شرط عقد کے تقاضوں کے مطابق نہ ہوگی، بخلاف کفالت اور رھن کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ کوئی ایسی شرط ہو، جو عقد کا مقتضی بھی نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، لیکن اس کے بارے میں لوگوں میں تعامل پایا جائے، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی جوتا خریدا، کہ بائع اس میں تسمے لگائے گا یا اس شرط پر جراب خریدی کہ وہ اس کے لیے کوئی موزہ سی دے گا یا اس کے موزے میں تلا لگائے گا۔ تو قیاس یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو، جیسے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس سے اس کی قمیص سی دیگا، وغیرہ ذالک۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع میں لوگ اس طرح کی شرائط کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، جیسے کہ لوگوں کے درمیان آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا تعامل ہے، لہٰذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اس کا اعتبار ساقط ہوجائے گا۔ جیسے کہ استصناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانے) کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ باکرہ، یا درزن، یا خباز ہے، یا غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کاتب یا درزی ہوگا۔ یا اس نے ایک ہزار درہم پر اپنا غلام یہ کہہ کر فروخت کیا کہ وہ درہم صحیح ہیں، یا ٹکسال سے تازہ حاصل کیے ہوئے "جید" درہم ہیں" یا اس نے اس شرط پر اسے خریدا کہ قیمت ادھار ہوگی، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں جو شرائط رکھی گئی ہیں وہ مبیع یا قیمت کی خصوصی صفات ہیں اور ان کے بدلنے کا کوئی تصور نہیں ہوسکتا اور ان کے لیے قیمت میں سے کوئی حصہ کسی حال میں بھی نہ ہوگا۔ اور اگر وہ شئی عقد کے وقت موجود ہو، تو بیع میں نام لیے بغیر داخل ہوجائے گی اور یہ کہ وہ ایسی صفات ہیں جو قابل رغبت ہیں۔ اور یہ صفات محض کھیل اور تفریح طبع کے لیے نہیں ہیں اور رکھی گئی شرط (مشروط) کی اگر یہی صورت ہو تو یہ عقد کے تقاضوں میں سے ہے۔ اور کسی ایسی بات کی شرط رکھنا جس کا عقد متقاضی ہو اس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ اگر اس نے مبیع کی سپرداری یا مبیع کے مالک ہونے یا اس سے نفع اٹھانے وغیرہ کی شرط کے ساتھ کوئی شئی خریدی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ وہاں ایک عین شئی (ذات) یعنی محل کی شرط رکھی گئی ہے جو شرط ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اور اونٹنی کا حاملہ ہونا، اگرچہ اس کی صفات میں سے ہے، لیکن اس کا "حمل" کے سوا کسی اور ذریعہ سے اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسی شئی (عین) ہے جس کے ہونے میں دھوکہ ہوسکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ مجہول بھی ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

اسی اصول پر ہمارے اوپر ذکر کردہ مسائل کی تخریج بھی کی جاسکتی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر اونٹنی خریدی کہ وہ اتنا اتنا دودھ دیتی ہے یا یہ کہ وہ بہت دودھ دینے والی ہے یا یہ کہ "لبون" کہ ان شرائط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ ان جگہوں میں رکھی گئی شرائط ایک شئی (عین) ہے، لہٰذا ایسی صفات شرط نہیں ہوسکتیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ شوقیہ طور پر مغنیہ ہے تو چونکہ گانے کی یہ صفت لہو و لعب کی صفت ہے' لہٰذا بیع میں ایسی شرائط کا رکھنا باعث فساد ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس شرط پر کوئی قمری خریدی کہ وہ بولتی ہے، یا "طوطی" اس شرط پر خریدا کہ وہ بولتا ہے یا کبوتری اس شرط پر کہ وہ دور دراز سے اڑ کر آجاتی ہے یا مینڈھا اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑاکا ہے یا مرغ اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑاکا ہے تو چونکہ یہ ساری باتیں لہو و لعب والی ہیں' لہٰذا بطور شرط ان کا ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس شرط پر کتا خریدا کہ وہ شکار کیلئے تربیت یافتہ ہے یا اس نے سواری کا جانور اس شرط پر خریدا کہ وہ دلکی چال چلتا ہے' تو بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرائط ہیں جن میں کسی پہلو سے بھی حرمت نہیں ہے' واللہ عزشانہ الموفق۔

اور عیب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے' خواہ وہ تمام عیوب کو شامل ہو' مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ شے اس شرط پر فروخت کی کہ میں ہر عیب سے بری ہوں" یا وہ شرط کسی خاص عیب کے بارے میں ہو مثلاً اس نے عیب کی کسی خاص جنس کا نام لیا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے کوئی خاص عیب کا نام لیا تو اظہار برات کرنا درست ہوگا اور اگر اس نے تمام عیوب سے اظہار برات کیا تو درست نہ ہوگا۔

اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک عیب سے بری کرنا درست نہ ہوا تو کیا ان کے نزدیک عقد صحیح ہوگا؟ تو اس میں ان کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کی رو سے عقد بھی باطل ہو جائے گا اور دوسرے قول کی رو سے عقد صحیح مگر شرط باطل ہے۔

یہ اختلاف مجہول حقوق سے بری الذمہ ہونے کے بارے میں ہے اور اگر اس نے شرط رکھی کہ وہ ہر اس عیب سے بری ہے جو اس میں پیدا ہوگا تو امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر عیب سے اظہار براءت مجہول حقوق سے اظہار برات ہے' لہٰذا ایسا کرنا درست نہ ہوگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک مجہول شے سے اظہار براءت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ ہر عیب سے اظہار براءت مجہول حقوق سے اظہار براءت ہے' جو درست نہیں ہے' یہ ہے کہ اظہار براءت کرنا اپنے حقوق کو ساقط کرنا ہے جس میں "دوسرے کو مالک" بنانے کے معنی پائے جاتے ہیں' اس دلیل کے ساتھ کہ اس کے لوٹانے سے اس کا یہ حق لوٹ آتا ہے جو اس کے مالک ہونے کی نشانی ہے۔ اس لئے کہ حقوق کا ساقط کرنا اس کا احتمال نہیں رکھتا اور کسی مجہول شے کا کسی کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے' جیسے کہ بیع وغیرہ میں یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اظہار برات کرنے میں اگرچہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے معنی پائے جاتے ہیں' لیکن اس سے جہالت کا ہونا تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کی صحت سے فی نفسہ مانع نہیں ہے۔ بلکہ اس لئے کہ وہ جہالت گویا باہمی جھگڑے پر منتج ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایسی صورت میں جب باہمی جھگڑے کا باعث نہ ہو جہالت بیع سے مانع نہیں' جیسے کہ اگر اس نے (گندم کے) "اس ڈھیر سے" ایک قفیز فروخت کیا یا اس نے اس چاندی کی ڈلی سے دس درہم بیچے تو جائز ہے اور یہاں بھی جہالت کی ایسی ہی صورت ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا قول کل عیب (ہر عیب) تمام عیوب کو

شامل ہے' پھر جب اس نے عیوب کی اقسام میں سے کسی ایک قسم کا نام لے لیا تو اس میں سرے سے کوئی جہالت نہ رہی' جبکہ اظہار براء ت کرنے میں اپنی ذمہ داری کو ساقط کرنے کے ضمن میں تملیک ضمنی اور تبعی طور پر ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ لفظ حقوق کے ساقط کرنے کی خبر دیتا ہے اس کی تملیک کی نہیں' لہٰذا تصرف میں اسقاط (یعنی ذمہ داری ساقط کرنے) کا اعتبار ہوگا تملیک کا نہیں جبکہ جہالت ذمہ داریوں کے ساقط کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔

پھر مجہول حقوق سے اظہار براء ت کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ دو افراد کے درمیان' ایسی وراثت میں' جس کے نشانات مٹ چکے تھے' جھگڑا ہوا اور انہوں نے اپنا مقدمہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ "تقسیم کرلو اور دونوں اپنا اپنا حق لے لو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنا باقی حق معاف کردے۔" اسی طرح مسلمانوں کا اپنا آخری عمر میں دوسروں سے اپنے حقوق کی معافی حاصل کرنے پر تمام زمانوں میں اجماع رہا ہے اور اس کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔

رہی درخت پر ظاہر ہونے کے بعد پھل کی فروخت اور زمین میں اگی ہوئی کھیتی کی فروخت' زمین اور درخت پر اسے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہوگا' لیکن کسی نہ کسی پہلو سے اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو چکا ہو اور یا پھر اس کا پکنا ظاہر ہوگیا ہوگا' اس طرح کہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو۔ ان میں سے پھر ہر ایک صورت میں بیع یا تو "پھل اور کھیتی کو کاٹنے" کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی یا مطلقاً ہوئی ہوگی یا پھر اس کو علیٰ حالہ پکنے تک چھوڑنے کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی۔ پھر اگر تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو اور اس نے اس کو فوراً کاٹنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور مشتری پر لازم ہوگا کہ وہ پھل یا کھیتی کو فوراً ہی کاٹ لے اور بائع کی اجازت کے بغیر اس کو علیٰ حالہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا پکنا ظاہر ہونے سے قبل اس کی بیع جائز نہیں ہے اور یہ بات ظاہر روایت کے خلاف ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی شرط کے بغیر مطلقاً اس کو فروخت کیا تو تب بھی ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ مطلق شے کو "متعارف" صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور متعارف صورت اس کو درخت یا زمین پر چھوڑ دینے کی ہے' لہٰذا یہ بیع دلالتاً" اس کو درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ بیع تصور ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ صراحتاً" اس کے چھوڑنے کی شرط رکھی گئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ پھل کو علیٰ حالہ چھوڑنا بالصراحت شرط نہیں ہے' اس لئے کہ یہ عقد کسی شرط کے بغیر مطلقاً ہوا ہے' لہٰذا اس کو بغیر دلیل کے درخت یا زمین پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا' خاص طور پر اس وقت جب اس قید لگانے میں عقد کا فاسد آنا لازم آتا ہو اور اگر اس نے اس کے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدا تو عقد بالاجماع فاسد ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس کا مذکورہ عقد متقاضی نہیں ہے اور اس میں فریقین میں سے ایک کیلئے منفعت ہے اور جو شرط عقد کے مطابق نہیں ہے' اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی موجود نہیں ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس

لئے بھی کہ اس کو علیٰ حالہ چھوڑنا درخت اور زمین کو عاریت پر لئے بغیر ممکن نہیں ہے حالانکہ وہ دونوں اشیاء بائع کی ملکیت ہیں لہٰذا یہ اس کو چھوڑنے کی شرط کے ساتھ درخت یا زمین کو عاریت کی شرط کے ساتھ خریدنا ہے لہٰذا اس کی یہ شرط صفقہ در صفقہ (عقد در عقد) ہوگی جس سے شریعت میں روکا گیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو' لیکن اگر اس کا پکنا ظاہر ہوگیا ہو پھر اس نے اس کو کاٹنے کی شرط کے ساتھ یا بغیر کسی شرط کے علی الاطلاق فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے' لیکن اگر اس نے اس کو درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا' پھر اگر تو اس کی بڑھوتی (افزائش) مکمل نہ ہوئی ہو تو بغیر کسی اختلاف کے بیع فاسد ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کی بڑھوتی مکمل ہوگئی ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک تب بھی یہ بیع فاسد ہے اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ازروئے استحسان یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل اور باہمی عرف موجود ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ درخت پر چھوڑنے کی شرط میں مشتری (خریدار) کیلئے نفع ہے' حالانکہ عقد اس کا متقاضی نہیں ہے اور نہ ہی یہ شرط عقد کے مطابق ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے' جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ گندم فروخت کی کہ وہ بائع کے گھر میں ایک مہینے تک یونہی رہنے دے گا۔ رہا امام محمد کا یہ کہنا کہ اس بارے میں لوگوں میں تعامل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ چھوڑنے کی شرط کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اس کے متعلق لوگوں کے درمیان تعامل ہے' درست نہیں ہے۔ تعامل تو شرط کے بغیر عقد ہونے کی صورت میں چشم پوشی کرتے ہوئے چھوڑنے کا ہے۔

اور اگر اس نے علی الاطلاق کسی شرط کے بغیر اس کو خریدا' پھر اس نے پھل کو درخت پر چھوڑ دیا پھر اگر اس کی بڑھوتی مکمل ہوگئی ہو اور صرف پکنا باقی رہ گیا ہو تو وہ کوئی شے صدقہ نہ کرے خواہ اس نے بائع کی اجازت سے پھل کو درخت پر چھوڑا ہو یا بغیر اجازت کے' اس لئے کہ بڑھوتی مکمل ہونے کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ صرف اس کے پکنے کا عمل ہوا ہے اور اگر اس کی بڑھوتی مکمل نہ ہوئی ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت سے اسے درخت پر چھوڑا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اور اس کیلئے یہ اضافہ پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر اس نے چھوڑا ہو تو عقد کے وقت موجود پھل سے جو اضافہ ہوا ہے اسے (یا اس کی قیمت کو) صدقہ کردے اس لئے کہ یہاں یہ اضافہ ایک ایسی جہت سے حاصل ہوا ہے جو ممنوع ہے' لہٰذا اس میں خبث پیدا ہوجائے گا' جس کے خبث کو دور کرنے کا طریقہ اس کو صدقہ کرنا ہے۔ پھر اگر خریدار نے بائع سے درخت کو پھل کے پکنے تک اجرت (کرائے) پر لے لیا تو اس کیلئے یہ اضافہ پاکیزہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اضافہ بائع کی اجازت سے حاصل ہوا ہے' لیکن اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ باطل اجارہ ہے' کیونکہ اجارے کا جواز خلاف قیاس محض لوگوں کے مابین تعامل کی بناء پر ثابت ہوا ہے' لہٰذا جہاں لوگوں کے درمیان تعامل نہ ہوگا وہاں اجارہ درست نہ ہوگا' اسی لئے کپڑے سکھانے کیلئے درختوں کو' اشیاء لٹکانے کیلئے کھونٹیوں کو اور پڑھنے کیلئے کتاب کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اس پر اجرت واجب نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر چھوڑی ہوئی مدت میں درخت سے اور پھل نکل آیا تو وہ بائع کی ملک ہوگا' خواہ اس نے اس کی

اجازت سے اسے چھوڑا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر۔ اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت میں نمو (بڑھوتی) ہے' لہٰذا یہ اسی کیلئے ہوگی' پھر اگر اس کو بائع نے حلال قرار دیا ہو تو بیع جائز ہوگی۔ تاہم اگر عقد کے بعد پیدا ہونے والا پھل عقد بیع کے وقت موجود پھل کے ساتھ مخلوط ہوجائے حتیٰ کہ دونوں کی پہچان نہ رہے تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ بات تخلیہ (درخت کو خالی کرنے) سے قبل ہوئی' تو بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کے مابین اختلاط اور جہالت کی بناپر مبیع کی سپرداری ممکن نہیں رہی۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مبیع کے تلف ہونے کی صورت میں اس کو سپرد کرنا ممکن نہ رہے۔ اور اگر تخلیہ کے بعد ایسا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تخلیہ قبضہ ہے اور اس سے بیع کا حکم مکمل ہوجاتا ہے البتہ یہ پھل دونوں کے مابین تقسیم ہوگا۔ اس لئے کہ ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت کے ساتھ اس طرح مل گئی ہے کہ دونوں کے درمیان تمیز باقی نہیں رہی' لہٰذا یہ شے دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کی مقدار کے متعلق مشتری کا قول قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ تخلیہ کے پائے جانے کی بناپر وہی اب اس پر قبضے والا ہے' تو چونکہ ظاہر حال اس کے حق میں گواہی دینے والا ہے' لہٰذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے ایسا پھل خریدا جس میں سے کچھ پھل پک گیا ہو اور کچھ نہ پکا ہو' اس طرح کہ اس نے کچھ پھل تو اٹھانے اور کچھ پھل درختوں پر رکھنے کی شرط کے ساتھ سودا کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اصول پر بیع فاسد ہوگی...... اس لئے کہ اگر سارا پھل پک چکا ہوتا اور پھروہ چھوڑنے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدتا تو ان دونوں ائمہ کے نزدیک بیع فاسد ہوتی' لہٰذا کچھ پھل پکا ہوا ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی' جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر' جو لوگوں کے عرف ورواج کو ترجیح دینے سے عبارت ہے' اگر تو باقی پھل کا پکنا قریب ہی ہو تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پھلوں میں عادت ہے کہ تمام پھل ایک ہی مرتبہ نہیں پکتا' بلکہ کچھ پھل پہلے پکتا ہے اور پھر اس کے بعد تھوڑا تھوڑا پکتا رہتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام پھل کو پکنے کے بعد خریدا ہو اور اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ کے نزدیک چھوڑنے کی شرط کے بیع جائز ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کچھ حصے کا پکنا دوسرے پھل سے بہت زیادہ متاخر ہو' جیسے کہ انگور وغیرہ' تو پکے ہوئے پھل کی بیع جائز اور کچے کی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بہت زیادہ تاخیر ہونے کی صورت میں وہ دو الگ الگ اشیاء کے حکم میں ہوں گے۔

(۳) مبیع اور زرثمن کے عین (مقررہ شے) ہونے کی صورت میں وصولی کی مدت کی شرط رکھنا

یعنی یہ کہ ان دونوں اشیاء کی سپرداری کیلئے کوئی وقت مقرر کردیا جائے۔ اس شرط کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے وصولی کی تاخیر کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ بات عقد کے تقاضے کے خلاف ہے' کیونکہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے جو ملکیت دینے کے بدلے ملکیت حاصل کرنا اور سپرداری کے بدلے سپرداری دینا ہے اور وصولی میں تاخیر کی شرط فوری طور پر سپرداری کے وجوب کی نفی ہے' لہٰذا یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ الا یہ کہ اس میں مہلت مانگنے والے کے حق میں یہ شرط بھلائی والی ہے' کیونکہ اس کے پاس وہ

شے موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ شرط اس کیلئے نرمی پیدا کرنے اور اس کیلئے مقررہ مدت میں قیمت کے حصول اور سپرداری میں سہولت کا باعث ہے' جبکہ اشیاء (اعیان) میں ایسی کوئی ضرورت نہیں' لہٰذا اس میں تاخیر کرنا محض مقتضائے عقد کو تبدیل کرنا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آئے گا اور مبیع کو دوسرے کے ذمہ بطور قرض رکھنا بھی جائز ہے جو بیع سلم ہے' بلکہ ہمارے نزدیک اس کے بغیر بیع جائز نہ ہوگی' جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اسی طرح قیمت کا بھی قرض ہونا درست ہے جو قرض کو قرض کے بدلے فروخت کرنا ہے اس لئے کہ تاخیر قرضوں سے مطابقت رکھتی ہے' اعیان (اشیاء) ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ قرضوں میں لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے نہ کہ اعیان میں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۴) بیع میں ہمیشہ کیلئے شرط خیار کا ہونا: یہ بھی مفسد بیع ہے۔

(۵) شرط خیار کا ایسے وقت کے ساتھ مشروط ہونا جس کے وقوع میں جہالت فاحشہ پائی جائے:

جیسے کہ ہوا کے چلنے' بارش کے برسنے' کسی شخص کے آنے' کسی شخص کے مرنے' وغیرہ کے ساتھ اس کا مشروط ہونا۔ یا پھر اس میں جہالت متقاربہ (قریب قریب جہالت) پائی جائے' جیسے فصل کے کٹنے اور اس کے کاٹے جانے اور حاجیوں کے آنے وغیرہ سے خیار کا مشروط ہونا۔

(۶) ایسی شرط خیار کا ہونا جو سرے سے کسی وقت کے ساتھ مشروط نہ ہو:

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ شرط خیار عقد کے منعقد ہونے کے حکم کو فوری طور پر روکتی ہے' لہٰذا یہ ایک ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو بدلنے والی ہے جو اصلاً بیع کیلئے مفسد ہے اور یہی قیاس ہے' لیکن چونکہ یہ ہمیں اس کے جواز کا علم ازروئے استحسان' یعنی خلاف قیاس نص سے ہوا ہے' لہٰذا یہ جائز ہے۔ نص سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہیں تجارت میں اکثر دھوکہ ہوجاتا تھا تو (انہوں نے یا) ان کے گھر والوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ:

اذا بایعت فقل لا خلابة ولی الخیار ثلاثة ایام — جب تو کوئی شے بیچے تو کہہ دے کہ کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک رجوع کا حق ہوگا۔

لہٰذا اس کے علاوہ تمام صورتیں اصل قیاس پر رہیں گی۔

(۷) امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تین دن سے زائد مدت کیلئے شرط خیار کا ہونا:

جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط مفسد بیع نہیں ہے ان دونوں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی روایت سے ہے کہ انہوں نے دو ماہ تک خیار کی شرط رکھی۔ نیز اس لئے بھی کہ تین دن تک خیار والی روایت کی وجہ (علت) ضرورت و حاجت ہے تاکہ متعلقہ فریق غور و خوض کرکے دھوکے سے

بچ سکے' لہٰذا اس سے خیار کا تین دنوں تک محدود ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ وصولی کی تاخیر کیلئے مدت مقرر کرنے کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اصولاً یہ شرط قیاس اور نص دونوں کے خلاف ہے' قیاس کے مخالف ہونے کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ یہ شرط عقد کے مقتضا کو بدلنے والی ہے اور اصولاً ایسی شرط عقد بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے۔ رہی نص تو وہ اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے دھوکے کی بیع سے لوگوں کو روکا ہے اور یہ بیع دھوکے کی ہے۔ اس لئے کہ عقد کا منعقد ہونا خیار کے ساقط ہونے کے ساتھ مشروط ہے' لیکن چونکہ اس کے جواز کے حق میں ایک خاص دلیل پائی گئی ہے' لہٰذا اسے نص کے مورد (جائے ورود) تک محدود رکھا جائے گا اور یہ نص تین دنوں تک اجازت دیتی ہے لہٰذا یہ مدت عام حکم سے مستثنیٰ ہوگی اور یہاں قیاس کو چھوڑدیا جائے گا' جبکہ باقی جگہوں میں نص کے عموم اور قیاس کے مقتضا پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر عمل کرنا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس حکم (نص) کی وجہ غبن (دھوکے) کو دور کرنے کی ضرورت وحاجت ہے توہم جواباً کہتے ہیں کہ اگر ایسے ہی ہو تو تب بھی تین دنوں کی مدت غبن (دھوکے) دور کرنے کی ضرورت و حاجت کو پورا کرنے کیلئے کافی مدت ہے اس لئے کہ یہ مدت غور و تامل کیلئے موزوں ہونے کی اہلیت رکھتی ہے اور جو اس کے علاوہ ہے اس کی کوئی حد نہیں۔

رہا تین دن یا اس سے کم مدت کا خیار تو وہ استحسان کی بناپر جو حدیث حبان بن منقذؓ پر مبنی ہے' مفسد بیع نہیں ہے اور اس لئے کہ غبن (دھوکہ) دور کرنے کیلئے اس کی ضرورت و حاجت ہے اسی طرح بیع پر نادم ہونے کی صورت میں اس کیلئے تین دن کی مدت سے تدارک کی گنجائش موجود ہے' خواہ یہ شرط خود عقد کنندہ کیلئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے' مثلاً اس نے شرط خیار کسی تیسرے شخص کیلئے رکھی۔

یہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ عقد کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کیلئے شرط خیار رکھنا جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط خیار عقد کرنے والے کیلئے' باوجود اس بات کے کہ قیاس اس کے خلاف ہے' نص سے ثابت ہوئی ہے' لہٰذا اس کے علاوہ کسی اور کیلئے اس کا شرط ہونا اصل قیاس کے مطابق (ناجائز) ہی رہے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ نص کی علت غور و تامل کیلئے نقصان اور دھوکہ دور کرنا ہے اور تجارتی سامان کی بصیرت میں لوگ مختلف صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ جس شخص کیلئے خیار ثابت کیا گیا ہو وہ اس کی نسبت زیادہ بصیرت رکھتا ہو' لہٰذا اس کیلئے خیار رکھنا اس میں غور و تامل کیلئے ہے۔ اگر تو اس میں گنجائش ہوگی تو وہ اس کی اجازت دے دے گا ورنہ اس کو فسخ کردے گا۔ اور جب یہ شرط جائز ہوئی تو جس شخص کیلئے شرط رکھی گئی ہو اس کیلئے اور خود عقد کنندہ دونوں کیلئے خیار جائز ہوگا' جیسا کہ ہم اس کی وجہ بیان کریں گے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کو اس کی اجازت دینے اور اس کو فسخ کرنے کی ولایت (حق) حاصل ہوگی' خواہ عقد کنندہ خیار کا مالک ہو یا اس کا وصی یا اس کا ولی یا اس کا وکیل' لہٰذا خود اس کیلئے اور اس شخص کیلئے جس نے یہ عقد کیا ہو یہ حق حاصل رہے گا' جبکہ باپ یا وصی کیلئے اس بناپر کہ ان دونوں کیلئے خیار شرط بچے کے حق میں شفقت اور بھلائی کیلئے ہے' لہٰذا وہ دونوں اس کے مالک ہوں گے۔ رہا وکیل تو اس کیلئے اس بناپر کہ وہ اپنے مؤکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور اسی نے اس کو مطلقاً بیع و شراء کا

حکم [illegible] باقی رہے گا۔

[illegible] شرکت عنان یا شرکت مفاوضہ(۱) کے طور پر دوسرے کا شریک ہو کہ وہ بھی شرط خیار [illegible] نے بیان کیا اور اگر اسنے کوئی شے اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے تین دن تک قیمت نقد ادا نہ کی تو ان کے درمیان کوئی بیع نہ ہوگی۔ تو قیاس تو یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو اور یہی امام زفر کا قول ہے اور استحسان یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس کے اقالہ (منسوخی) کو تین یوم تک قیمت نقد ادا کرنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور اقالہ کو کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا باطل ہے' توچونکہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل کردی گئی ہے' لہٰذا ایسی دوسری اقسام کی طرح جن میں فاسد شرائط داخل ہوجائیں' یہ بیع فاسد ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شرط خیار والی بیع کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں کسی شرط کے ساتھ بیع کا معلق ہونا پایا گیا ہے اور اس میں ایسی ضرورت و حاجت پائی جاتی ہے جو اس کے جائز ہونے کی متقاضی ہے' رہا معلق ہونا تو وہ اس طرح کہ اس نے اس بیع کے اقالہ اور اس کے فسخ کرنے کو تین دنوں تک نقد قیمت ادا نہ کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ شرط خیار کے ساتھ کی جانے والی بیع میں اس نے اس کے انعقاد کو سقوط خیار کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے' حالانکہ حاجت (ضرورت) سے مراد یہ ہے کہ مشتری جس طرح مبیع میں غور و تامل کا محتاج ہوتا ہے کہ آیا وہ شے خریدنا اس کیلئے مناسب ہوگی یا نہیں تو اسی طرح بائع کو بھی اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اس بات پر غور کرے کہ آیا تین دنوں میں اس تک اس کی قیمت پہنچتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح مشتری کو بھی اس بات پر غور کی ضرورت ہوتی ہے کہ آیا وہ تین دنوں میں قیمت نقد ادا کرسکتا ہے یا نہیں تو چونکہ یہ بیع کی ایک ایسی شرط ہے جس کی دونوں کو ضرورت و حاجت ہے' لہٰذا خیار شرط والی بیع کے مقابلے میں یہ بیع بدرجہ اولٰی جائز ہوگی۔ بنابریں حکم شریعت کا وہاں وارد ہونا اس کا یہاں بھی از روئے دلالت وارد ہونا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شے خریدی کہ وہ چار دنوں تک قیمت نقد ادا نہ کرے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز نہ ہوگی' جیسے کہ چار دن اور اس سے زائد مدت کیلئے خیار شرط والی بیع جائز نہیں ہوتی' بشرطیکہ اس کی مدت معلوم و متعین ہو۔ یہاں امام ابویوسفؒ بھی فرماتے ہیں کہ اس کی یہ بیع جائز نہ ہوگی' جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے تو امام ابوحنیفہؒ یہاں بھی اپنے اصول پر چلے ہیں لہٰذا ان کے نزدیک دونوں جگہ بیع درست نہیں اور امام محمدؒ اپنے اصول پر چلے ہیں اور انہوں نے دونوں جگہ اس کو جائز کہا ہے' مگر امام ابویوسفؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو دونوں ہی جگہ اس کے جواز کے خلاف ہے' مگر خیار شرط والی بیع کے جواز کا ہمیں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوا ہے لہٰذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی' واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

شرائط فاسد کے ساتھ کی گئی بیع کے ساتھ یہ صورت بھی ملحق ہے کہ اگر اس نے کسی جانور کو فروخت کیا مگر اس نے اس کے پیٹ میں موجود حمل کو مستثنٰی کیا تو یہ بیع فاسد ہوگی' اس لئے کہ حمل کی بیع علیحدہ طور پر جائز نہیں ہے لہٰذا اس کا اسے مستثنٰی کرنا ایسی فاسد شرط تصور ہوگا جو بیع میں داخل کردی گئی ہو' جس کی بناء پر بیع

(۱) ان اصطلاحوں کی وضاحت کیلئے دیکھئے کتاب الشرکہ۔

کا فاسد ہونا ثابت ہوجائے گا۔ یہی حکم عقد اجارہ' عقد کتابت اور عقد رھن کا ہے بخلاف نکاح' خلع اور قتل عمد پر صلح' ہبہ اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ ان معاملات میں حمل کا استثناء انہیں باطل نہیں کرتا' یہی حکم آزادی غلام کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ جو کچھ پیٹ میں ہو اس کو مستثنیٰ کرنا بمنزلہ فاسد شرط کے ہے' جبکہ بیع اور اسی طرح کے دیگر معاملات کو باطل شرائط فاسد کردیتی ہیں۔ لہٰذا یہ شرط اور عقد دونوں فاسد ہوں گے جبکہ نکاح وغیرہ میں فاسد شرائط اس کو فاسد نہیں کرتیں' لہٰذا وہاں عقد جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ماں اور بچہ دونوں شامل ہوں گے۔ یہی حکم عتق (آزادیٔ غلام) میں ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی جانور فروخت کیا اور اس کے اعضاء میں سے کسی ایک کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس نے ایک ڈھیر خریدا اور اس میں سے ایک قفیز مستثنیٰ کیا تو مستثنیٰ فیہ میں بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ایک ڈھیر فروخت کیا اور اس میں سے کوئی شائع (منتشر) حصہ مستثنیٰ کرلیا' مثلاً اس کا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ وغیرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے بھیڑوں/بکریوں کا ایک ریوڑ خریدا اور اس میں غیر متعین ایک بھیڑ/بکری کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے متعین کرکے کوئی بکری مستثنیٰ کی تو بیع جائز ہوگی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کسی نے اشیاء کا کوئی مجموعہ بیچا اور اس میں سے کسی شے کو مستثنیٰ کیا تو اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی' جسے علیحدہ طور پر فروخت کرنا جائز ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی جس کو علیحدہ کرکے فروخت کرنا جائز نہ ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے کھجور کے تنے پر موجود پھل فروخت کیا اور اس میں سے ایک صاع مستثنیٰ کیا تو القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھاہے کہ یہ بیع جائزہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کی علیحدہ طورپر بیع جائز ہے' لہٰذا یہ بیع اس بیع کے مشابہہ ہوگی' جس میں بائع نے کوئی غیر تقسیم شدہ حصہ فروخت کیا اور ایک تہائی یاایک چوتھائی وغیرہ حصہ کو مستثنیٰ کرلیا ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب پھل کٹا ہوا ہو۔ پھراس نے تمام پھل کو فروخت کردیا اور اس میں سے ایک صاع کو مستثنیٰ کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ پھر کاٹے ہوئے اور بغیر کاٹے ہوئے میں کیا فرق ہے؟ الطحاویؒ نے اپنی مختصرمیں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائزنہیں ہے اور امام محمدؒ نے الموطا میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی شخص اپنا پھل فروخت کرے اور اس میں سے کچھ حصہ مستثنیٰ کردے۔ مثلاً اس نے اس کے مجموعہ میں سے چوتھائی یا پانچواں یا چھٹا حصہ مستثنیٰ کیا' یہاں انہوں نے اس کے جواز کو مستثنیٰ کے فی الجملہ مشاع (غیرتقسیم شدہ) ہونے کی شرط کے ساتھ مقید کیا ہے اور اگر معین حصے میں جواز ثابت ہوجاتا تو اس کی قید لگانے کے کوئی معنی نہیں۔ الحسن بن زیاد نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور القدوریؒ نے اپنی مختصر میں بھی یہی لکھا ہے۔

پھر شرائط فاسدہ کے ساتھ بیع کے فاسد ہونے کا مسلک ہمارے ائمہ کرام کا ہے جبکہ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے اور ابن شرمہؒ فرماتے ہیں کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ "امام ابوحنیفہؒ عمرو بن شعیب سے' وہ اپنے والد سے' وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع کیا ہے"۔ اور منع کرنا روکے گئے عمل کے

فاسد ہونے کو مستلزم ہے' لہٰذا یہ روایت ہر ایسی بیع اور شرط کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جس میں یہ مفہوم پایا جائے' ماسوا اس کے کہ اس نص کے عموم سے کوئی حکم کسی اور نص سے مستثنیٰ کیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ان میں سے بعض شرائط میں ایسی زائد منفعت پائی جاتی ہے جو عقد کرنے والوں یا ان کے علاوہ کسی اور کی جانب لوٹتی ہیں اور اضافی نفع کا موجب بننے والی شرط عقد بیع میں رکھنا ربا (سود) ہے اور ربا حرام ہے۔ اور وہ بیع جس میں ربا ہو فاسد ہے اور بعض شرائط میں غرر یعنی دھوکہ ہے' جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے' جس میں دھوکہ ہو منع کیا ہے اور جس سے آپ نے روکا ہووہ شے فاسد ہے۔ اور بعض شرائط میں لہو و لعب کا پہلو پایا جاتا ہے جو ممنوع ہے۔ اور بعض شرائط مقتضائے عقد کو تبدیل کرنے والی ہیں اور فاسد ہونے کے یہی معنی ہیں اس لئے کہ فاسد ہونا اس کا تبدیل ہوجانا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر کسی فاسد شرط کو بیع کے وقت اس کے ساتھ ملانا یا بعد میں شامل کرنا' امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یکساں ہے' لہٰذا اگر اس نے صحیح طریقے سے بیع کی اور پھر اس کے ساتھ ان فاسد شرائط میں سے کوئی شرط ملا دی تو وہ اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گی اور عقد فاسد ہوجائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بعد میں بڑھائی جانے والی شرط اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی جس سے عقد بیع فاسد نہ ہوگا۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر عقد صحیح کے بعد اس میں کوئی جائز شرط بڑھا دی گئی' جیسے کہ حتمی بیع میں شرط خیار کا اضافہ' تو یہ شرط اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کے ساتھ فاسد شرط کا ملانا اس کو صحیح ہونے سے فاسد ہونے کی طرف تبدیل کردیتا ہے' لہٰذا یہ شرط بڑھانا درست نہ ہوگا جس کی بناپر عقد جیسے تھا ویسے ہی رہے گا' کیونکہ عقد تو ایک ایسا کلام ہے جس میں بقا نہیں ہے اور کسی معدوم شے کے ساتھ اس کو ملحق کرنا جائز نہیں ہے' لہٰذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کے ساتھ اس شرط کو ملانا اصلاً درست نہ ہو' لیکن چونکہ صحیح شرط کا بعد میں الحاق کرنا بوجہ ضرورت شرعاً" ثابت ہوا ہے لہٰذا اس کو عقد کے ساتھ ملانا درست ہوگا' جبکہ عقد کو فاسد کرنے والی فاسد شرط کو اس کے ساتھ ملانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے' عقد کے وقت ان شرائط کو بیع میں شامل کرنا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تصرف کا اسی طرح اعتبار کرنا جس طرح تصرف کرنے والے نے اس کو واقع کیاہو واجب ہے' اس لئے کہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور محل (جگہ) اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس نے اس عقد کو فاسد کرنے کے لئے واقع کردیا ہے توچونکہ اس کے ساتھ اس کو واقع کیا ہو اور صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس کا الحاق عقد بیع کو تبدیل کردیتا ہے تو ہم جواباً" کہتے ہیں کہ اگر یہ تبدیلی بھی ہے توان دونوں کو تبدیلی کا حق بھی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان کو قیمت اور مبیع میں کمی بیشی اور صحیح شرط ملانے کا حق حاصل ہے' جو کہ ایک قسم کی تبدیلی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اس بیع کو فسخ کرنے کے بھی مالک ہیں' لہٰذا تبدیلی کے تو بدرجہ اولیٰ مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ تبدیلی تو محض وصف کی تبدیلی ہے جبکہ فسخ کرنا اصل حکم کو ختم کردیتا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۸) اس کا رضامند ہونا:

اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم — مگر یہ کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔

جبکہ اس سے قبل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا ایھا الذین امنو لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل — اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے مت کھاؤ۔

نیز فرمان نبویؐ ہے:

لا یحل مال امریء مسلم الا بطیب من نفسہ — کسی مسلمان کا مال دوسرے مسلمان کیلئے اس کی دلی رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں ہے۔

لہٰذا ایسے مجبور شخص کی بیع جسے بیع پر مجبور کیا گیا ہو جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ یہاں اس کی رضامندی مفقود ہے اور اگر اس نے بیع تو بحالت مجبوری کی ہو' لیکن اس کی سپرداری خوشی سے دی' تو بیع صحیح ہوگی جیسا کہ ہم کتاب الاکراہ میں اس کا ذکر کریں گے۔

اور مذاق کرنے والے کی بیع صحیح نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ بیع والا کلام بربنائے حقیقت نہیں بول رہا' لہٰذا یہاں بیع پر رضامندی نہیں پائی گئی۔ بخلاف مذاق کرنے والے کی طلاق کے کہ وہ واقع ہوجاتی ہے اس لئے کہ اکراہ کے ساتھ فقط طلاق کی صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہوتی ہے اور رضامندی وقوع طلاق کی شرط نہیں ہے' بخلاف بیع کے' اسی طرح باب طلاق میں ھزل (مذاق) بھی شرعاً" سنجیدہ گفتگو کے ساتھ ملحق ہے' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث جدھن جد وھزلھن جد الطلاق والنکاح والعتاق — تین باتیں ایسی ہیں جن کو سنجیدہ حالت میں کہنا تو سنجیدہ ہے ہی انہیں مذاق میں بولنا بھی سنجیدگی ہے' یعنی طلاق' نکاح اور غلام کی آزادی۔

کہ آپؐ نے مذاق کرنے والے کو سنجیدہ شخص کے ساتھ ملا دیا ہے' مگر اس طرح کی کوئی روایت بیع میں نہیں ملتی۔

بیع منابذہ' ملامسۃ اور الحصاۃ

اسی اصول پر منابذہ اور ملامسۃ اور الحصاۃ کی بیوع کا حکم تخریج ہوتا ہے' جنہیں اہل جاہلیت انجام دیا کرتے تھے: دو آدمی سامان فروخت کرنے کیلئے باہم بھاؤ تاؤ کرتے' پھر جب ان میں ایک شخص دوسرے کو اپنا سامان دینا لازم کرنا چاہتا تو وہ اپنا سامان مشتری کی طرف پھینک دیتا جس سے بیع لازم ہوجاتی' خواہ مشتری اس پر راضی ہوتا یا نہ' یا مشتری اس کو ہاتھ لگاتا یا اس پر کنکری رکھ دیتا تو تب بھی یہی سمجھا جاتا تھا' پھر اسلام آگیا تو اس نے رضامندی کو شرط قرار دیا اور اس طرح کی تمام بیوع کو باطل قرار دیا۔

اسی اصول پر بیع تلجئہ (مجبوری کی حالت میں کی گئی بیع) کا حکم مستنبط ہوتا ہے اور یہ وہ بیع ہے

جس کیلئے انسان اپنی مرضی کی قیمت کو پسند کئے بغیر اس کی بیع پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجبوری یا تو اصل نفس بیع میں ہوگی اور یا پھر خاص قیمت قبول کرنے میں۔ اگر تو نفس بیع میں ہو پھر یا تو وہ بیع کے شروع کرنے میں ہوگی یا پھر اس کا اقرار کرنے میں۔ اگر تو بیع شروع کرنے میں ہو' مثلاً یہ کہ دو افراد نے خفیہ طور پر کسی مجبوری کی بناء پر' جو انہیں ایسا کرنے پر مجبور کردے' یہ مشورہ کیا کہ وہ ایسا ظاہر کریں گے جیسے کہ ان کے درمیان بیع ہوگئی ہے' حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بھی بیع نہ ہوئی ہو' وہ تو صرف ایک دکھاوا ہو۔ مثلاً یہ کہ کسی شخص کو بادشاہ کی طرف سے کوئی خطرہ ہو تو وہ شخص کہے کہ میں یہ ظاہر کروں گا کہ میں نے تجھے یہ مکان فروخت کردیا ہے حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بیع ہی نہ ہوئی ہو وہ تو محض اس کی مجبوری تھی۔ پھر انہوں نے جھوٹ موٹ کی بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر روایت میں یہ بیع باطل ہے اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ فریقین نے بیع کا صیغہ حقیقت کے ارادے کیلئے نہیں بولا اور یہی ھزل (مذاق) کی تشریح ہے اور ھزل جواز بیع سے روکتا ہے۔ اس لئے کہ سبب کے ارتکاب پر رضامندی معدوم ہے' لہٰذا یہ حکم کے حق میں بیع تصور نہ ہوگی۔ امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جو مشورہ کیا ہے انہوں نے بیع میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ انہوں نے تو صحیح شرائط کے ساتھ صحیح عقد کیا ہے' لہٰذا اس میں اس سے پہلے کی کوئی شرط مؤثر نہ ہوگی' جیسا کہ اگر وہ دونوں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ وہ بیع کے وقت فاسد شرط رکھیں گے۔ پھر انہوں نے بغیر فاسد شرط کے بیع کرلی تو بیع جائز ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضرورت کی جگہ میں ہونے کی بناء پر اس بیع کو اس کا حکم باطل کردیتا ہے' لہٰذا اگر ہم بیع کے وقت اس شرط کا اعتبار کریں گے تو اس سے ضرورت پوری نہ ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک نے بیع کی اجازت دے دی دوسرے نے نہ دی تو تب بھی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر دونوں نے اجازت دی تو بیع جائز ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے یہی لکھا ہے' اس لئے کہ سابق شرط یعنی ان کے خفیہ مشورے نے عقد بیع کے انعقاد کو روک دیا ہے جیسے کہ اگر دونوں بیع کا معاملہ کرنے والوں کو خیار ہو تو دونوں کی رضامندی کی بغیر بیع جائز نہیں ہوتی اور مشتری قبضہ کرنے سے اس کا مالک نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس کوئی غلام ہو پھر اس نے اس پر قبضہ کرلیا اور اس کو آزاد کردیا تو اس کی طرف سے آزادی نافذ نہ ہوگی' بخلاف بیع اور سپرداری پر مجبور شخص کے' کہ اگر اس نے کوئی شے فروخت کی اور اس کو سپرد کردیا پھر مشتری نے اس کو آزاد کردیا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مجبور شخص کی بیع سبب کے ارتکاب سے رضامندی سمجھی جانے کی بناء پر حکم کے سبب کے طور پر عقلی طور پر منعقد ہو جاتی ہے' اس لئے کہ اسی میں اس کا ہلاکت سے بچاؤ ہے' لہٰذا سبب منعقد ہوگیا۔ البتہ یہ بیع فاسد ہوتی ہے' کیونکہ اس میں طبعی رضامندی معدوم ہے' لہٰذا اس میں قبضے کے وقت تک ملکیت متاخر ہوگی جبکہ یہاں دونوں طرف سے سبب کے ارتکاب کے بارے سرے سے ہی رضامندی نہیں پائی گئی' لہٰذا حکم کے حق میں سبب منعقد نہ ہوگا جس کی بناء پر دونوں میں سے ایک کے قبول و عدم قبول پر اس کا حکم موقوف رہے گا' لہٰذا یہ بیع دونوں کیلئے شرط خیار کے مشابہ ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مجبوری بیع کے انشاء (ابتداء کرنے) میں ہو' لیکن اگر یہ مجبوری اس کے اقرار کے بارے میں ہو پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ وہ ایسی بیع کا اقرار کریں گے جو ان

کے مابین نہیں ہوئی اور انہوں نے اس کا اقرار کیا' مگر بعدازاں وہ دونوں اس بات پر متفق ہوگئے کہ وہ بیع نہیں ہوئی تو بیع باطل ہوگی' حتیٰ کہ ان دونوں کی اجازت سے بھی بیع جائز نہ ہوگی اس لئے بیع کا اقرار کرنا بیع کی خبر دینا ہے اور خبر دینے کی صحت کا مدار خبر دینے کی حالت میں مخبریہ (جس کے متعلق خبر دی گئی) کی درستگی پر ہوتا ہے اگر تو وہ خبر اس وقت ثابت ہو تو خبر دینا سچ ہوگا ورنہ وہ جھوٹ ہوگا۔ اور یہاں مخبریہ بیع ہے جو ثابت نہیں ہے' لہٰذا اس کی اجازت کا بھی احتمال نہیں ہے اس لئے کہ اجازت تو کسی موجود شے کے ساتھ ملحق ہوتی ہے معدوم شے کے ساتھ نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی مجبوری (تلجئہ) نفس بیع میں ہو خواہ ابتداء معاملہ کرنے میں یا اس کا اقرار کرنے میں' لیکن اگر یہ مجبوری محض قیمت میں ہو تو یہ صورت بھی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو قیمت کی مقدار میں ہوگی یا پھر اس کی جنس میں۔ اگر تو اس کی مقدار میں ہو مثلاً اس طرح کہ انہوں نے خفیہ طور پر یہ مشورہ کیا کہ قیمت ایک ہزار ہوگی مگر وہ ظاہراً دو ہزار میں معاملہ کریں گے۔ پھر اگر انہوں نے بیع کے وقت یہ نہ کہا کہ ایک اس میں سے محض دکھاوے اور دوسروں کو سنوانے کیلئے ہے' تو قیمت وہی ہوگی جس پر بیع ہوئی ہے اس لئے کہ قیمت تو بیع کے وقت مقرر کردہ زر ثمن کا نام ہے اور عقد بیع کے وقت دو ہزار قیمت کا ذکر کیا گیا ہے' لہٰذا اگر انہوں نے یہ ذکر نہ کیا کہ ان میں سے ایک ہزار کی قیمت تو دکھاوے اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو دو ہزار قیمت مقرر کرنا درست ہوگا اور اگر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ایک ہزار اس میں سے دکھاوے اور سنانے کیلئے ہے تو خفیہ طور پر مقرر کردہ قیمت ہی اصل قیمت ہوگی اور اضافی قیمت باطل سمجھی جائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ سے ظاہر روایت ہے اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اصل قیمت وہی ہے جو اعلانیہ طور پر مقرر کی گئی ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیمت وہی ہوتی ہے جو عقد کے وقت مذکور ہو اور دو ہزار کی قیمت ہی عقد کے وقت مذکور ہوئی ہے اور جو قیمت انہوں نے باہمی مشورے میں مقرر کی ہے اس کا انہوں نے بیع کے وقت ذکر نہیں کیا' لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جس بات پر اتفاق کیا ہے اسی پر انہوں نے اعلانیہ بیع میں عقد کیا ہے۔ البتہ انہوں نے اس پر اضافی طور پر ایک ہزار کی قیمت بڑھا دی ہے اور سابق معاہدے نے ان کے درمیان طے پانے والی اضافی قیمت کو باطل کردیا ہے اس لئے کہ انہوں نے یہاں ھزل (مذاق) کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا قصد و ارادہ نہیں کیا تھا' لہٰذا بیع میں اضافی قیمت کا ذکر درست نہ ہوگا جس کی بنا پر قیمت وہی رہے گی جس پر انہوں نے باہمی مشورے میں اتفاق کیا ہے اور وہ قیمت ایک ہزار کی ہے۔

اور اگر اس کی مجبوری جنس کے متعلق ہو' مثلاً انہوں نے خفیہ مشورے میں اتفاق کیا کہ قیمت ایک ہزار درہم ہوگی' لیکن وہ یہ ظاہر کریں گے کہ بیع ایک سو دینار کے عوض ہوئی ہے۔ پھر اگر وہ خفیہ مشورے میں یہ نہ کہیں کہ اعلانیہ قیمت محض دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو قیمت وہی ہوگی جس پر انہوں نے باہمی عقد کیا ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر انہوں نے اس وقت ایسا ہی کہا تو قیاس یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا اور استحسان یہ ہے کہ ایک سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ خفیہ قیمت کا انہوں نے عقد میں ذکر نہیں کیا اور اعلانیہ قیمت کا انہوں نے ارادہ نہیں کیا۔ اس طرح انہوں نے گویا ھزل (مذاق) کیا ہے لہٰذا یہ

قیمت ساقط ہوجائے گی اور یوں بیع بلا قیمت باقی رہے گی' لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے باطل بیع کا قصد نہیں کیا بلکہ صحیح بیع کا قصد کیا ہے' لہٰذا جہاں تک ممکن ہوسکے اسے صحیح اور درست بیع پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو بیع صحیح پر محمول کرنا اعلانیہ قیمت کے اظہار کے بغیر ممکن نہیں' گویا انہوں نے اس قیمت سے جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کی تھی انحراف کیا ہے' لہٰذا حکم ظاہری قیمت کے ساتھ متعلق ہوجائے گا' جیسے کہ اگر انہوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ وہ بیع تلجئہ کے طور پر بیع کریں گے۔ پھر انہوں نے ایک دوسرے کو اپنی اشیاء ہبہ کردیں بخلاف ایک ہزار اور دوہزار کی قیمت کے۔ اس لئے کہ وہ قیمت جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کی تھی وہ قیمت اور اضافی قیمت اعلانیہ بیع کے وقت عقد میں مذکور ہوئی تھیں' لہٰذا عقد بیع اس کے ساتھ متعلق ہوجائے گا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے خفیہ طور پر مشورہ کیا' مگر خفیہ طور پر عقد نہ کیا' لیکن اگر انہوں نے خفیہ طور پر کسی قیمت پر عقد کرلیا پھر انہوں نے باہمی مشورہ کیا کہ وہ عقد کا اظہار زیادہ قیمت کے ساتھ یا دوسری جنس کی قیمت کے ساتھ کریں گے' پھر اگر انہوں نے یہ نہ کہا کہ دوسرا عقد محض دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو دوسرا عقد پہلے عقد کو منسوخ کردے گا اور وہی قیمت شمار ہوگی جو دوسرے عقد میں ذکر کی گئی ہے' اس لئے کہ بیع فسخ و اقالے کا احتمال رکھتی ہے' لہٰذا ان دونوں کا دوسرے عقد کو شروع کرنا پہلی بیع کو باطل کرنا ہوگا' لہٰذا پہلی بیع باطل ہوجائے گی اور دوسری بیع مذکورہ قیمت کے عوض جائز ہوجائے گی۔ اور اگر انہوں نے یہ کہا کہ یہ تو دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے' پھر اگر دونوں قیمتوں کی جنس مختلف ہو تو اس صورت میں پہلا عقد ہی معتبر ہوگا اس لئے کہ انہوں نے اسے دکھاوے اور دوسروں کو سنانے کیلئے نہیں کیا' تو چونکہ انہوں نے دوسرے عقد میں مذکورہ قیمت کو باطل کردیا ہے' لہٰذا دوسرا عقد درست نہ ہوگا جس کی بنا پر پہلا عقد صحیح ہوگا اور اگر وہ پہلی قیمت ہی کی جنس سے ہو تو عقد دوسرا ہی درست ہے اس لئے کہ بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا اصل عقد دوسرا ہی ہوگا' لیکن پہلے عقد والی قیمت کے عوض اور اضافی قیمت باطل ہوگی اس لئے کہ انہوں نے اس قیمت کو باطل کردیا ہے' اس اعتبار سے کہ انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ ہزل (مذاق) کیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہو اور بیع تلجئہ پر اتفاق کرلیا ہو اور پھر انہوں نے بیع کی ہو اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہے' لیکن اگر ان دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے اور ان میں سے ایک بیع تلجئہ کا دعویٰ کرے اور دوسرا اس کا انکار کرے اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ بیع خوشی اور رغبت کے ساتھ ہوئی ہے تو اس صورت میں تلجئہ کا انکار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اس لئے کہ ظاہری حالت اسی کے حق میں ہے' لہٰذا بیع تلجئہ کا دعویٰ کرنے والے کے بجائے اسی کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی جب وہ قیمت طلب کرے۔ پھر اگر دوسرے شخص نے کوئی ثبوت پیش کردیا کہ یہ بیع تلجئہ تھی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی کیونکہ اس نے دلیل کے ساتھ شرط کو ثابت کردیا ہے' لہٰذا اس کی دلیل قبول کی جائے گی' جیسے کہ اگر اس نے دلیل کے ساتھ اپنے لئے خیار ثابت کردیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ یہ تفریع امام ابوحنیفہؒ کی ظاہر روایت پر ہے اس لئے کہ انہوں نے سابق مشورے کا اعتبار کیا ہے' جبکہ امام ابویوسفؒ کی روایت پر یہ تفریع درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ظاہری عقد کا اعتبار کیا ہے' لہٰذا ان کے نزدیک

اس دعوے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا' کیونکہ اگر یہ دعویٰ صحیح بھی ہو تو تب بھی ظاہری بیع پر اثرانداز نہیں ہوسکتا۔ اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ میں اختلاف ہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول لکھا ہے کہ جواز بیع کا دعویٰ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے قول پر اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو بیع تلجئہ ہونے کا مدعی ہے اور یہ عقد فاسد ہوگا۔

اور اگر انہوں نے بیع تلجئہ پر اتفاق کیا پھر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ہر وہ شرط جو ہمارے درمیان میں ہے باطل ہے تو بیع تلجئہ باطل ہوجائے گی اور عقد جائز ہوگا' اس لئے کہ وہ ایک فاسد اور زائد شرط ہے' لہٰذا اس کو ساقط کرنے کے ساتھ وہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور جب اس نے اس کو ساقط کردیا تو بیع جائز ہوگی' البتہ اگر وہ باہمی مشورے کے وقت متفق ہوجائیں اور کہیں کہ ہم بیع کے وقت جو الفاظ کہیں گے کہ "ہر وہ شرط جو ہم نے کی وہ باطل ہوگی" باطل ہوں گے' پھر جب انہوں نے یہ بات آپس میں طے کی تو اب عقد جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ دونوں اس بات پر متفق ہوگئے ہیں کہ بیع کے وقت ان کا شرط کو "باطل کرنا" باطل ہے۔ لیکن اگر انہوں نے اعلانیہ طور پر وہی کچھ کہا جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کیا تھا اور پھر کہا جو ہم نے یہ شرط رکھی تھی تو ہم نے اس کو باطل کیا' پھر انہوں نے بیع و شراء کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ پھر جس طرح بیع تلجئہ جائز نہیں ہے اسی طرح بیع تلجئہ کا اقرار کرنا بھی جائز نہیں ہے اس طرح کہ وہ دوسرے شخص سے کہے میں اعلانیہ تیرے لئے اپنے مال یا اپنے مکان کا اقرار کروں گا اور دونوں نے اس اقرار کے باطل ہونے پر اتفاق کیا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا' حتیٰ کہ مقرلہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) اس کا مالک نہ ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(ب) خصوصی شرائط:

رہی وہ شرط جو بعض اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں تو اس کی متعدد اقسام ہیں' تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ ادھار بیع میں مدت کا معلوم و مقرر ہونا:

لہٰذا اگر مدت مجہول ہو تو اس سے بیع فاسد ہوجائے گی' خواہ یہ جہالت بہت واضح (جہالت فاحشہ) ہو' جیسے ہوا کا چلنا اور آسمان سے بارش برسنا اور کسی شخص کا آنا' یا کسی کا وفات پانا' یا اس کا دولت مند ہونا وغیرہ یا اس مسئلے میں جہالت کم (جہالت متقاربہ) ہو' جیسے مثلاً فصل کا کٹنا' اس کا گاہنا' نیروز اور مہرجان' حاجیوں کا آنا اور ان کا جانا' فصل کا کٹنا اور کاٹنا اور روئی کا چننا' کسی کا پیدا ہونا' نصاریٰ کے روزے اور ان کا افطار کرنا' ان کا روزے میں داخل ہونے سے قبل وغیرہ۔ اس لئے کہ اول الذکر صورت میں ان کے وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے کا دھوکہ ہے اور دوسری قسم ایسی باتوں پر مشتمل ہے جو آگے پیچھے ہوسکتی ہیں جس کی بناپر باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچ سکتی ہے' لہٰذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آجائے گا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر فروخت کی' مگر اس کی ادائیگی کی مدت میں جہالت متقاربہ رکھی' پھر مشتری نے مدت آنے سے قبل اس سے پہلے کہ جہالت کی بناپر عقد باطل ہو' اس مدت کو ختم کردیا تو یہ عقد ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک جائز ہوجائے

گا۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک عقد جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے مہلت ختم ہونے' یعنی کٹائی شروع ہونے تک مہلت کو ختم نہ کیا تا آنکہ وہ مدت ختم ہوگئی پھر اس نے اس کو باطل کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز نہ ہوگی اور اگر جہالت بہت واضح (جہالت فاحشہ) ہو' پھر مشتری نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل مہلت کو باطل کردیا اور قیمت ادا کردی تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور اگر وہ دونوں اس مہلت کو ختم کرنے سے قبل باہم دگر الگ ہوگئے تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے' جب اس نے شرط خیار کے ساتھ بیع کی اور خیار کیلئے کوئی خاص وقت مقرر نہ کیا' مثلاً اس نے کہا ہمیشہ کیلئے یا کئی دنوں تک اور اس نے وقت کی تعیین نہ کی' تو بالاجماع بیع باطل ہوجائے گی۔ پھر صاحب خیار نے اپنے خیار کو تین دن گزرنے اور عقد فسخ ہونے سے قبل ختم کردیا تو ہمارے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے یہ مہلت تین دن گزرنے کے بعد ختم کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کردیا' مثلاً اس نے کہا چار دن یا ایک ماہ پھر اس نے تین دن گزرنے اور اس کی بناء پر بیع فسخ ہونے سے قبل اپنا خیار ختم کردیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ خیار جائز ہے اور اگر تین دن گزرنے کے بعد صاحب خیار نے اپنا خیار ختم کیا تو بالاجماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے بیع سلم خیار شرط کے ساتھ کی' یہاں تک کہ بیع سلم فاسد ہوگئی' پھر صاحب خیار نے دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کردیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی' بشرطیکہ راس المال (سرمایہ) اس کے پاس موجود ہو اور اگر وہ اس کے بطلان سے پہلے الگ ہوگئے اور پھر اس نے اپنا خیار باطل کیا تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے کپڑا کچھ رقم کے عوض خریدا' لیکن مشتری کو اس رقم کا علم نہ ہو' یہاں تک کہ بیع فاسد ہوگئی پھر اسے اس رقم کا پتہ چلا پھر اگر اسے دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل پتہ چلا ہو اور اس نے بیع کو پسند کرلیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفرؒ کے ہاں باطل ہوگی اور اگر دونوں کے الگ ہونے کے بعد اس نے اپنا خیار باطل کیا تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی بیع فساد کے ساتھ منعقد ہوئی ہو تو ایسی بیع اس کے بعد مفسد عنصر کے ختم ہوجانے کے باوجود بھی جواز کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ فساد کو دیکھا جائے گا اگر تو فساد قوی ہو' مثلاً یہ کہ عقد میں یعنی بدل (قیمت) یا مبدل (شے) میں فساد داخل ہوگیا ہو تو ایسی بیع مفسد عنصر کے دور ہوجانے کے باوجود جواز کا احتمال نہیں رکھتی' جو امام زفرؒ کا موقف ہے' جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم اور شراب کے ایک رطل کے عوض فروخت کیا پھر مشتری نے شراب کے رطل کو ختم کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ فساد یا مفسد کمزور ہو اور وہ "صلب عقد" میں داخل نہ ہوا ہو' بلکہ وہ کسی ایسی جائز شرط میں ہو جس میں مفسد عنصر کے ختم ہونے سے اس کے جواز کا احتمال ہو جیسے کہ غیر مقررہ وقت تک کیلئے شرط خیار والی بیع یا اس کا وقت تو مقرر ہو مگر اس میں جہالت ہو جیسے فصل کے کٹنے اور گاہنے وغیرہ کے ساتھ' اس کی تعیین کی گئی ہو یا انہوں نے وقت کا ذکر نہ کیا ہو جیسا کہ کسی مجہول مدت کیلئے ادھار پر بیع کی صورت میں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر مشائخ کے درمیان اس عقد کے فاسد ہونے کی عبارت میں اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وہ ایسی بیع فاسد منعقد ہوئی ہے' جس میں فساد متقرر (مستحکم) نہیں تھا۔ پھر اگر اس نے شرط کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل باطل کردیا' مثلاً ابھی تک کٹائی کا موسم نہ آیا ہو یا چوتھا دن نہ آیا ہو تو بیع جواز کی طرف پلٹ جاتی ہے اور اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تو اس کا فساد مستحکم ہوجائے گا۔ یہی قول ہمارے بعض ماوراء النہر کے مشائخ کا ہے اور خراسان اور اور ہمارے ماوراء النہر کے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد موقوف طور پر منعقد ہوتا ہے: اگر تو اس نے کٹائی کا موسم اور چوتھا دن آنے سے قبل شرط کو ساقط کردیا تو اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ وہ بیع دراصل جائز تھی اور اگر اس نے چوتھا دن اور کٹائی کا موسم آنے سے قبل اس کو باطل نہ کیا تو اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ وہ بیع شروع سے ہی فاسد منعقد ہوئی ہے۔ الحسن بن زیاد نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دن سے زیادہ کیلئے خیار (اختیار) ہوگا تو بیع موقوف ہوگی۔ پھر اگر مشتری نے تین دن گزرنے سے قبل یہ کہہ دیا کہ میں اپنا خیار باطل کرتا ہوں اور اس نے بائع کے کچھ کہنے سے قبل مبیع کو طلب کرلیا تو اسے اس کا حق ہوگا اور یہ بیع مکمل ہوجائے گی اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور بائع کو اس بیع کو باطل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر بائع نے مشتری کے اپنے خیار کو باطل کرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے اپنا خیار باطل کیا تو بیع باطل ہوجائے گی اور مشتری کو اس کے بعد مبیع کو مانگنے اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ وہ اپنا خیار باطل کرے تو اس روایت کی رو سے امام ابوحنیفہؒ نے اس کے موقوف ہونے کی تصریح کی ہے اور اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ انہوں نے مشتری کی اجازت دینے سے قبل بائع کو فسخ کرنے کا حق دیا ہے اور یہ موقوف بیع کی علامت ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کرنے کا حق ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شروع سے ہی فاسد ہونے کی وصف کے ساتھ منعقد ہوئی ہے' لہٰذا اس کے تبدیل ہوکر صحیح ہونے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں استحالہ (مشکل) لازم آتا ہے۔ اسی لئے اگر کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آجائے تو وہ تبدیل ہوکر صحیح نہیں ہوتی۔ ہمارے استدلال کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ فی الحال یہ عقد موقوف ہے' اسے فاسد نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی صحیح کہا جاسکتا ہے' اس لئے کہ مذکورہ شرط میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ حقیقتاً مفسد ہو اور یہ بھی کہ وہ مفسد نہ ہو۔ پھر اگر اس نے اس شرط کو کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل باطل کردیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ شرط مفسد نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ ظاہر ہوگیا کہ اس نے مدت اور شرط خیار اسی وقت کیلئے مقرر کیا تھا تو اس سے پتہ چلا کہ عقد تو صحیح طور پر ہوا ہے جو فی نفسہ اپنے وجود کے وقت سے ملکیت کیلئے مفید ہے' جیسے کہ اگر اس نے صحیح مدت اور صحیح خیار کو ختم کردیا' یعنی تین دنوں کا خیار ایک دن کے بعد ختم کردیا اور اگر اس نے تین دن گزرنے اور کٹائی کا موسم آنے سے قبل یہ خیار ختم نہ کیاتو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ شرط اسی وقت کیلئے تھی اور یہ کہ یہ شرط مفسد بیع ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فی نفسہ یہ عقد جائز ہے اور یہ فساد کا احتمال نہیں رکھتا' جیسا کہ بیان کیا گیا اور۔ یہی حکم مدت اور خیار کی تعیین کا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ فی الوقت اس عقد کی صفت جو اس کے فاسد ہونے سے کی جاتی ہے تو وہ فی نفسہ اس کی نہیں ہے' بلکہ

ایک ایسے مفہوم کی بناپر ہے جو اس سے متصل ہے اور اس سے' نیز مہلت اور خیار سے اضافی شے ہے اور یہ مفہوم اس میں موجود جہالت اور شرعاً مقررہ مدت سے زیادہ کا خیار ہے' لہٰذا اگر یہ شرط کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل ساقط ہوگئی تو اس نے ایک مفسد عنصر کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل ساقط کردیا ہے' لہٰذا یہ عقد ویسے ہی جائز اور مشروع رہے گا جیسا کہ وہ مفسد شرط کے بغیر تھا اور جب مذکورہ وقت آگیا تو مفسد عنصر مستحکم ہوگیا' لہٰذا اس سے اس کا فاسد ہونا مستحکم ہوگیا اور مستحکم ہوجانے کے بعد اس کا فساد زوال کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی فاسد منعقد ہوا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استدلال کے پہلے طریقے کے مطابق یہ بات درست نہیں ہے بلکہ وہ عقد تو موقوف ہے۔ دوسرے طریقہ استدلال کی رو سے یہ بات ہمیں مسلم ہے' لیکن اس میں فساد بعینہ نہیں ہے' بلکہ فساد لغیرہ (کسی باہر کے عنصر کی بناپر) ہے اور وہ مذکورہ شرط ہے جو اس سے متصل اور ملحق ہے اور اس نے اس مفسد عنصر کے مستحکم ہونے سے قبل ختم کردیا ہے' لہٰذا اس میں ایسا فساد' جو کسی اور وجہ (لغیرہ) سے ثابت ہوا تھا' زائل ہوگیا ہے جس کی بناپر وہ عقد بدستور جائز رہے گا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

اور اگر اس نے اس شے کو نقد قیمت کے عوض فروخت کیا' مگر بعدازاں اس نے اسے قریبی مدت (اجل متقاربہ) تک مؤخر کردیا تو اگر اس نے کسی ایسی مدت تک مؤخر کیا جس میں واضح جہالت ہو تو سودا جائز نہ ہوگا اور قرض بدستور اس پر فوری واجب الادا رہے گا۔ یہاں مدت مقرر کرنے اور وصولی مؤخر کرنے میں فرق ہے' جو یہ ہے کہ ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر کرنا (تاجیل) جائز نہیں ہے' جبکہ ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں مدت مقرر کرنا (تاجیل) اس میں مہلت کو شرط قرار دینا ہے اور عقد میں ایسی اجل (مہلت) سے' جو مشروط ہو خواہ اس میں جہالت متقاربہ ہی ہو' اس کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچتی ہے' جبکہ مجہول مدت تک وصولی کو مؤخر کرنا اس میں جہالت متقاربہ کا پایا جانا ہے جس سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا' کیونکہ عام طور پر لوگ ان مدتوں تک وصولی کو مؤخر کرتے رہتے ہیں' جس کی اساس چشم پوشی پر ہے' تو ظاہر یہ ہے کہ لوگ وصولی کے مسئلے میں چشم پوشی کرتے ہیں اور اس پر جھگڑتے نہیں ہیں اور لوگوں میں قیمت کی وصولی اتنی زیادہ دیر تک مؤخر کرنے کی عادت نہیں ہے جس میں جہالت فاحشہ (واضح جہالت) پائی جائے۔ بخلاف تاجیل (ادائیگی قیمت کیلئے مقرر کردہ مدت) شرط کے ساتھ شے کو فروخت کرنے کے' اس لئے کہ اس نے جس مسئلے کو شرط ٹھہرایا ہے اس کی بنیاد دونوں طرف سے تنگی پر ہے' لہٰذا اس میں جہالت کا ہونا' اگرچہ کم ہی ہو' باہمی جھگڑے پر منتج ہوگا' اسی لئے قریبی مدت تک کیلئے بھی ادھار پر بیع کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اس کیلئے کفالت (کسی کو کفیل ٹھہرانا) جائز ہے' اس لئے کہ کفالت کی بنیاد باہمی چشم پوشی پر ہے یعنی مکفول لہ (جس کیلئے کفالت ہو) عام طور پر کفیل پر راستہ تنگ نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ متعلقہ فرد (اصیل) سے قرض کی وصولی کا کوئی راستہ نہیں' لہٰذا اس طریقے سے مقررہ مدت تک مہلت دینا باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتا' بخلاف بیع میں ایسی جہالت کے اس لئے کہ بیع میں ایسی جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے لہٰذا یہ بیع کیلئے مفسد ہوگی۔

اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے دوسرے شہر میں قیمت ادا کرے گا تو یہ بات دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ قیمت (ثمن) کوئی ایسی شے ہوگی جس میں باربرداری وغیرہ کی مشقت نہ ہوگی اور یا پھر اس میں باربرداری وغیرہ کی مشقت ہوگی۔ ان دونوں میں سے ہر ایک صورت پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی گئی ہوگی یا نہیں۔ اگر تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی ہو تو بیع فاسد ہوگی خواہ قیمت کو مالک تک پہنچانے میں باربرداری اور مشقت وغیرہ کا تحمل کرنا پڑے یا نہیں۔ اس لئے کہ جب اس نے وصولی قیمت کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں کی تو اس عقد میں سپرداری کی شرط کسی بھی جگہ میں بر سبیل تاجیل (تاخیر) ہوگی جو ایک مجہول مدت ہے' جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر قیمت کے پہنچانے میں باربرداری اور مشقت کا عنصر نہ ہو تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ دوسری جگہ میں ادائیگی کی شرط حقیقی طور پر تاجیل (تاخیر کرنا) نہیں ہے بلکہ وہ تو سپرداری کو دوسری جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنا ہے لہٰذا بیع جائز ہوگی۔ اور مشتری کو قیمت کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ بائع نے کسی بھی جگہ وصولی کا مطالبہ کیا ہو اور اگر اس نے اس شرط پر اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی کہ وہ اسے قیمت وقت مقررہ کے بعد کسی اور شہر میں ادا کرے گا۔ پھر اگر تو وہ مدت اتنی ہو کہ اس مدت میں مذکورہ جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو تب بھی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ اگر اس مدت میں مشروط جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر نہیں کی اور اگر اس نے اتنی مدت مقرر کی' جس میں متعلقہ جگہ تک پہنچنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہوگی اور مدت کی تعیین بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی مدت مقرر کی جس میں اس جگہ تک اس کا پہنچنا ممکن ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ میں سپرداری کی شرط جو بنائے تاجیل کی نہ تھی بلکہ اس جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنے کی بنا پر تھی۔ پھر جب مقرر کردہ مدت آگئی اور بائع نے غیر مشروط جگہ میں وصولی قیمت کا مطالبہ کردیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو قیمت کوئی ایسی شے ہو جس میں باربرداری کی محنت اور مشقت نہ ہو تو مشتری کو اس کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ کسی بھی جگہ بائع نے اس کا مطالبہ کیا' بشرطیکہ اس نے مدت مقررہ کے آنے کے بعد ایسا کیا ہو اور اگر اس میں باربرداری کی زحمت ہو تو ایسی صورت میں مشروط جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ اس کی سپرداری پر مشتری کو مجبور نہ کیا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے غیر مشروط جگہ میں اس کی سپرداری کا ارادہ کیا اور بائع نے مشروط جگہ کے سوا کسی اور جگہ قیمت وصول کرنے سے انکار کردیا تو اس کے متعلق بھی یہی تفصیل ہے۔ اور اگر قیمت (ثمن) کوئی عین شے ہو' پھر اس نے دوسرے شہر میں اس کی سپرداری کی شرط رکھی تو یہ بیع فاسد ہوگی خواہ اس نے اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی ہو یا نہ اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہے' واللہ اعلم۔

(۲) کسی منقولہ شے (Movable Property) کی بیع میں بائع کے قبضے کا ہونا:

یہ بھی ضروری ہے لہٰذا قبضہ سے قبل اس کی فروخت جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر مقبوضہ شے کی بیع سے منع کیا ہے اور کسی شے کی ممانعت ممنوعہ شے کے فاسد ہونے کو واجب کرتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں فسخ بیع کا امکان

(غرر، دھوکہ) موجود ہے۔ اس لئے کہ اگر قبضہ سے قبل معقود علیہ شے (مبیع) ہلاک ہوگئی تو اس سے پہلی بیع فسخ ہوجائے گی جس سے دوسری بیع بھی فسخ ہوجائے گی کیونکہ اس نے اس کو پہلی بیع پر ہی مبنی کیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع کیا ہے جس میں دھوکہ ہو، پھر خواہ اس نے اس کو اس کے اصل بائع سے خریدا ہو یا غیر بائع سے، کیونکہ یہ نہی مطلق ہے جو بائع یا غیر بائع سے اس کی خریداری کے درمیان فرق نہیں کرتی۔ اسی طرح غرر (دھوکے) کا مفہوم بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتا، لہٰذا دوسری بیع جائز نہ ہوگی اور پہلی بیع اپنی جگہ موجود ہوگی اور اس میں دوسرے کو شریک کرنا اور اس کو ذمہ داری (تولیت) سونپنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بیع ہے اور اگر اس نے نصف مبیع پر قبضہ کرلیا اور نصف پر نہ کیا، پھر اس نے اس میں کسی اور کو شریک کرلیا تو اس حصے میں جس پر اس نے قبضہ نہیں کیا یہ تصرف درست نہ ہوگا اور جتنے حصہ میں اس نے قبضہ کرلیا ہے اتنے حصہ میں یہ تصرف جائز ہوگا اس لئے کہ کسی کو حصہ دار بنانا ایک طرح کی بیع ہے اور مبیع ایک منقول شے ہے لہٰذا غیر مقبوضہ شے اس کا شرعاً محل (جگہ) نہ ہوگی جس کی بناپر اس میں کسی کو حصہ دار بنانا غیر مقبوض شے میں حصہ دار بنانا ہے جو درست نہ ہوگا البتہ مقبوضہ حصہ میں درست ہوگا اور صفقہ (عقد بیع) میں تفرقہ پیدا ہوجانے کی بناپر اس کو خیار ہوگا۔

اسی طرح اس کو اجارے/کرائے پر دینا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کا بامعاوضہ طور پر مالک ہونا ہے اور کسی شے کے منافع کا مالک ہونا شے (عین) کی ملکیت کے تابع ہے اور چونکہ یہاں اس شے کا کسی کو مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کے نفع کا بھی کسی کو مالک بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس میں معقود علیہ کے فسخ ہوجانے کی صورت میں اس کے فسخ ہوجانے کا احتمال (دھوکہ) موجود ہے: نیز اس لئے بھی کہ ہم نے اس کے متعلق ممانعت کی جو روایت نقل کی ہے وہ اجارہ کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ وہ ایک طرح کی بیع ہے، یعنی منافع کی اور مبیع کے غلام ہونے کی صورت میں اس کو معاوضے کے ساتھ اور بلا معاوضہ آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس کو مدبر اور ام ولد بنانا بھی درست ہے۔ اس طرح کہ اگر وہ باندی ہو اور اس نے یہ اقرار کیا کہ اگر اس کے ہاں اس کی کوئی اولاد ہوگئی تو وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ تصرفات غلامی کی ملکیت پر مبنی ہیں اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، بخلاف بیع کے، اس لئے کہ اس کی صحت غلام کی ملکیت اور قبضے پر موقوف ہوتی ہے، کیونکہ ہر بیع سپرداری کی محتاج ہوتی ہے۔ یہی حکم اس کو اجارے پر دینے کا ہے۔ بخلاف غلام کو آزاد کرنے اور اس کو مدبر بنانے کے، نیز اس لئے بھی کہ اس سے مانع اس کا قبضہ ہے اور ان تصرفات کی بناپر وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجاتا ہے جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہاں اس کا فاسد ہونا دھوکہ رائج ہونے کی بناپر تھا اور وہ دھوکہ (غرر) معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے کا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اور یہ تصرفات ایسے ہیں کہ جو فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتے جس کی بناپر فسخ ہونا نہ پایا گیا، لہٰذا مذکورہ دلیل کی بناپر اس کا جواز لازم ہوجائے گا۔

پھر کیا (قبضے سے قبل) غلام کو مکاتب بنانا جائز ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ سے کوئی روایت

نہیں ہے' لہٰذا اس میں عدم جواز کا احتمال ہے' جو بیع پر قیاس ہے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد فسخ و اقالہ کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جائز ہے۔ اس صورت میں اس کے اور بیع کے مابین فرق ہوگا اس لئے کہ کتابت نقصان رسانی میں بیع سے زیادہ وسیع ہے۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اس کو مکاتب بنادیا تو بائع کیلئے اجازت ہے کہ وہ اس کی کتابت کو باطل کردے لیکن اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تا آنکہ مشتری نے اس کی نقد قیمت ادا کردی تو اس کی کتابت جائز ہوجائے گی۔ اس کا امام ابویوسفؒ نے العیون میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو بائع کو ہبہ کردیا پھر اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو ہبہ درست نہ ہوگا اور بیع اپنی جگہ بحال رہے گی' اس لئے کہ ہبہ قبول کرنے کے بغیر درست نہیں ہوتا۔ پھر اگر بائع نے اس کو قبول کرلیا تو تب بھی ہبہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ قبضہ سے قبل مبیع کا دوسرے کو مالک بنانا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع کا یہی حکم ہے اور ان دونوں کے مابین بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور ایسا کرنا بیع کا اقالہ ہوگا۔ یہاں انہوں نے بائع کو ہبہ کرنے اور کسی اور کو بیع کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے اس کو ہبہ کرنے کو بیع کا اقالہ (منسوخ کرنا) قرار دیا ہے نہ کہ اس کی بیع کرنے کو۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ اور اقالہ کے درمیان قریبی تعلق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک شئے اس سے پہلے کے تصرف کو معدوم کرنے کیلئے استعمال ہوتی ہے' کہا جاتا ہے:

وھبت منک جریمتک — میں نے تجھے تیرا جرم ہبہ (معاف) کردیا۔

جیسے کہ کہا جاتا ہے:

اقلت عثر تک — میں نے تیری غلطی کو معاف کردیا۔

یا "میں نے اسے قانونی مؤاخذے کے بارے میں کالعدم کردیا"۔ کیا تو نہیں جانتا کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے' لہٰذا یہاں اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا' تو لفظ ہبہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا تو ممکن ہے' بخلاف بیع کے اس لئے کہ اس کے اور اقالہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس کی بناپر اسے اس کی طرف سے مجاز قرار دینا مشکل ہے' لہٰذا قول وہ لغو ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس پر صدقہ کیا تو اس کی بھی وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر اس نے وہ شے بائع کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کردی یا کسی اور پر صدقہ کردی اور اس نے بائع سے قبضہ دینے کو کہا یا اس نے کسی اور شخص کے ہاں اسے رھن رکھوا دیا اور بائع سے قبضہ دینے کو کہا پھر اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کرلیا یا اس کو وہ شے قرض پر دے دی اور اس نے قبضہ دینے کو کہا تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ تمام معاملات (عقود) درست نہ ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ان معاملات کا صحیح ہونا قبضے پر مبنی ہے۔ پھر جب اس نے اس کو قبضے کا حکم دیا تو اس نے اس کو قبضہ میں اپنا نائب بنا دیا تو وہ اس کیلئے بمنزلہ وکیل کے ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کرلیا تو وہ پہلے اس کی طرف سے بطریق نیابت اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا اور پھر وہ اپنی طرف سے اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ لہٰذا اس کا یہ عقد درست ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کا مدار اس کی مطلق ملکیت پر

ہے جس سے مراد دونوں امور یعنی غلام کی ملکیت اور اس پر قبضہ ہیں اس لئے کہ اسی سے معقود علیہ کی ہلاکت کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے سے امن اور تحفظ مل سکتا ہے۔ اور یہاں ملکیت مطلق نہ ہوگی جس کی بناپر اس پر اس کی ملکیت جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قبضہ سے قبل اس کی کسی شخص کے حق میں وصیت کی پھر وہ مرگیا تو اس کی وصیت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وصیت کرنا میراث کی بہن (قسم) ہے اور اگر وہ اس پر قبضہ کرنے سے قبل مرجائے تو وہ شے اس کے وارثوں کی وراثت ہوجائے گی۔ تو اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مشتری نے بائع سے کہا مجھے یہ شے فروخت کردے۔ تو ایسا کہنا بالاجماع ان دونوں کے درمیان سابق بیع کو نقض کرنا (ختم کرنا) نہ ہوگا' لیکن اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "تو خود اسے خرید لے" تو یہ بالاجماع بیع کا نقض (ختم کرنا) ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو مطلقاً یہ کہا کہ "اس کو فروخت کر" تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا نقض کرنا ہے' مگر امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ بیع کا نقض نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع کا حکم دینا حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول ہوگا نہ کہ مامور (حکم دیئے گئے شخص) کیلئے بیع پر' اس لئے کہ وہ شے اس کی ملکیت ہے۔ مامور کی نہیں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا تو اسے میری طرف سے فروخت کردے اور اگر وہ ان الفاظ کی صراحت کر' تو یہ بیع کا نقض (توڑنا) نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے بیع فاسد کا حکم دیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا مطلق حکم دینا بیع صحیح پر محمول ہوتا ہے اور اگر ہم اسے حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول کرتے تو بیع صحیح نہ ہوتی۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کا حکم دیا ہے جس کا وہ بذاتہ مالک نہیں ہے جس کی بناپر یہ بیع درست نہ ہوگی' لہٰذا اسے اس کی ذات کیلئے بیع پر محمول کیا جائے' جیسے گویا کہ اس نے اس کی صرحت کی ہو اور یہ کہا ہو کہ "اسے تو خود خرید لے" اور اس کیلئے یہ بیع اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک سابقہ بیع فسخ نہ ہوجائے' لہٰذا خود اپنے لئے اس کی بیع کا حکم سابقہ بیع کے فسخ ہونے کو متضمن ہوگا اس بناپر مقتضائے امر کی بناپر بیع فسخ ہوجائے گی' جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے "تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے" تو اس نے اس کو آزاد کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی یہ آزادی خود اس کی اپنی طرف سے ہوگی' اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی آزادی کا مطلق حکم دینا حکم دینے والے کی طرف سے آزادی پر محمول ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی طرف سے کیونکہ اس کی ملکیت حکم دینے والے کو حاصل ہے' اور اس کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہے۔ اور بائع مشتری کی طرف سے قبضہ کرنے میں نائب نہیں ہوسکتا' لہٰذا وہ غلام کو آزاد کرنے میں بھی حکم دینے والے کی طرف سے نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی آزادی کا حکم دینا اپنی ذات پر محمول ہوگا تو صحیح ہو اور اگر اسے حکم دینے والے کی طرف سے اس کی آزادی پر محمول کیا جائے تو یہ صورت درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ تم نے بیان کیا' لہٰذا اسے خود اس کی طرف سے آزادی پر محمول کیا جائے گا لہٰذا جب اس نے اس کو آزاد کیا تو اس کی آزادی اسی کی طرف سے تصور ہوگی۔

ب: غیر منقولہ جائیداد (Immovable Property) کی قبضہ سے قبل فروخت:

اور اگر وہ مبیع زمین ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ازروئے استحسان اس کی بیع جائز ہے اور امام محمدؒ زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی رو سے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ انہوں نے ان روایات میں مذکور ممانعت (نہی) کے عموم سے استدلال کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کے وقت قبضے پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں ماسوائے قیمت کی سپرداری کے اس پر قدرت نہیں پائی گئی اور اس میں دھوکہ ہے۔

شیخینؒ کی دلیل قرآن مجید کے بیع کے متعلق عمومی احکام ہیں جو تخصیص کے بغیر ہیں اور ہمارے نزدیک قرآن کے عموم کی خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز نہیں ہے یا پھر ہم مذکورہ ممانعت والی روایات کو منقولہ اشیاء کی فروخت پر محمول کریں گے تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تناقض سے بچانے کیلئے ان کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر بیع کا رکن کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو تو اس میں اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس سے رکنا دھوکے کے عارضے کی بناپر تھا جو معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہوجانے کا تھا اور یہاں زمین کے تلف ہونے کا کوئی امکان نہیں' تو چونکہ اس میں دھوکہ کا امکان راجح نہیں' لہٰذا اس کی بیع اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ پھر جس طرح خریدی ہوئی منقولہ جائیداد کی قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے۔ اس طرح قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کی قیمت کی بیع بھی درست نہیں ہے' بشرطیکہ وہ قیمت کوئی عین (شے) ہو۔ اسی طرح اس کا صلح کا بدلہ ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ جبکہ وہ شے (عین) منقولہ ہو۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ معاوضہ جس کا وہ کسی عقد کے ساتھ مالک ہوا ہو' اور اس کے اس پر قبضے سے قبل' ہلاک ہونے سے عقد منسوخ ہوجاتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ مبیع (فروخت کردہ شے اور اجرت) اور صلح کا معاوضہ وغیرہ' بشرطیکہ وہ جائیداد منقولہ اور عین (معین شے) ہو اور ہر وہ معاوضہ جس کا وہ ایسے عقد کی بناپر مالک ہوا' جو قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے سے فسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز ہے' جیسے کہ مہر' خلع' آزادی غلام اور قتل عمد پر صلح کرنے کا معاوضہ وغیرہ۔ اس اصول کی فقہ (علت) وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ ایسے تصرف میں جو کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو اور جو صحیح مقام کی طرف منسوب ہو اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس میں اس کے فسخ ہونے کا اندیشہ کسی عارضے کی بناپر ہوتا ہے' جبکہ زیر نظر تصرفات میں اس کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے لہٰذا اس قسم کے تصرفات کے جائز ہونے کا قول اختیار کرنا اصل صورت پر عمل کرنا ہے جو واجب ہے۔ یہی حکم میراث کا ہے کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ دھوکے کا مفہوم اس میں مستحکم نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ موروثہ شے کی ملکیت میں وارث میت کا خلف (نائب) ہے۔ اور کسی شے کا خلف (نائب) اس کا قائم مقام ہوتا ہے' جیسے کہ گویا وہی ہے' لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مورث (اصل) موجود ہے اور اگر وہ موجود ہوتا تو اس میں اس کا تصرف جائز ہوتا' تو یہی حکم وارث کا ہوگا۔ پھر یہی حکم موصی بہ (وصیت میں نامزد کردہ شخص) کا بھی ہے۔ مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی انسان کیلئے کسی شے کی وصیت کی۔ پھر وصیت کنندہ مرگیا تو جس کیلئے اس نے

وصیت کی اس کیلئے قبضہ سے پہلے اس شے میں تصرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن (قسم) ہے اور میراث میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے تو اسی طرح موصی بہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر کیا تقسیم کے بعد قبضہ سے پہلے تقسیم شدہ حصے کو فروخت کرنا جائز ہے؟ اس میں دیکھا جائے گا اگر تو زیر تقسیم شے ایسی ہو کہ شرکاء کو اس کی تقسیم کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہو' بشرطیکہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا مطالبہ کیا' تو ایسی صورت میں ان میں سے کسی ایک کیلئے اپنے حصے کو تقسیم کے بعد' قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز ہوگا خواہ وہ منقولہ جائیداد ہو یا غیر منقولہ۔ اس لئے اس جیسی اشیاء میں تقسیم کا ہونا مخفی افراز ہے' لیکن ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہو کہ ان میں سے کسی ایک کے مطالبے کی صورت میں اس کی تقسیم پر اس کے شرکاء کو مجبور نہ کیا جاسکتا ہو' جیسے کو مختلف الاصل اشیاء اور غلام وغیرہ۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جائیداد منقولہ ہونے کی صورت میں قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ زمین ہو تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے' جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے' اس لئے کہ اس طرح کی اشیاء میں تقسیم مبادلہ کے معنی میں ہے' لہٰذا یہ بیع کے مشابہہ ہے' واللہ عز اسمہ اعلم۔

رہی قبضے سے قبل قرضے کی بیع تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قرضوں کی متعدد انواع اور اقسام ہیں:

(ا) ان میں سے بعض اقسام ایسی ہیں کہ جن کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور بعض اقسام ایسی ہیں جن کی بیع جائز ہے۔ وہ اقسام جن کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو وہ جیسے بیع سلم میں "راس المال" (سرمایہ) ہے' اس لئے کہ اس بارے میں (احادیث میں وارد شدہ) ممانعت عام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کی فروخت سے حقیقت میں قبضہ کرنا فوت ہوجاتا ہے۔ یہی حکم "مسلم فیہ" کا ہے اس لئے کہ یہ غیر مقبوضہ مبیع ہے' اسی طرح اگر اس نے بیع سلم میں راس المال کو اقالہ (فسخ بیع) کے بعد' مگر قبضہ سے پہلے فروخت کردیا تو ازروئے استحسان ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ وہ جائز ہو اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سلم اقالہ بیع کی بناء پر ختم ہوگیا ہے اس لئے کہ وہ اس کو فسخ کردیتا ہے اور عقد بیع کو فسخ کرنا اس کو بنیاد سے اکھاڑ دیتا ہے اور اسے ایسے بنا دیتا ہے' جیسے گویا وہ معاملہ سرے سے موجود ہی نہ ہو اور جب بنیاد سے ہی یہ عقد ختم ہوگیا تو راس المال سابق رب المال (سرمایہ کار) کی ملکیت میں لوٹ جائے گا۔ جس کی بناء پر وہ اس کی تبادلے کا محل ہوگا جیسے کہ وہ بیع سلم سے قبل تھا۔ اسی لئے اقالہ (فسخ بیع) کے بعد اسی مجلس میں راس المال (اصل سرمائے) پر قبضہ ضروری ہے۔ استحسان کی وجہ ان روایات میں مروی ممانعت کا عموم ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ ماسوا اس کے کہ کوئی خاص صورت کسی دلیل سے مستثنیٰ اور مخصوص کردی جائے۔ اس باب میں بھی ایک خاص نص بھی ہے جو ایک روایت ہے جو ابوسعید الخدریؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے رب سلم (سرمائے کے مالک) سے فرمایا:

لا تاخذ الا سلمک او راس مالک — تو سوائے سلم یا راس المال کے کچھ نہ لے۔

اور دوسری روایت میں ہے خذ سلمک او راس مالک (تو اپنا سلم یا اپنا سرمایہ وصول کرے)۔ لہٰذا

ان کے علاوہ باقی اشیاء کے لینے کی ممانعت بدستور رہے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب بیع سلم اس کی درستگی کے بعد اس میں موجود کسی مانع کی بناپر فسخ ہوجائے' جیسے کہ اگر کسی ذمی نے کسی اور ذمی سے دس درہم کے عوض شراب پر بیع سلم کی پھر وہ دونوں قبضے سے قبل مسلمان ہوگئے یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہوگیا یہاں تک کہ بیع سلم باطل ہوگئی اور مسلم الیہ (دوسرے فریق) پر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہوگیا تو اب رب المال (سرمایہ کار) کیلئے ازروئے استحسان جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو باہم تبدیل کرلے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر بنیاد سے باطل ہوجائے اور مسلم الیہ پر بیع سلم کے فاسد ہوجانے کی بناپر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہوجائے تو اس کو تبدیل کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر اصل سے فاسد ہوجائے تو اس کیلئے بیع سلم والا حکم باقی نہیں رہتا' لہٰذا بیع سلم کا راس المال (اصل سرمایہ) قرض کے معاملات (دیون)' مبیع کے زرِ ثمن' غصب اور کسی شے کو ہلاک کرنے کی ضمان وغیرہ کی طرح ہی ہے۔ رہا بیع صرف کا معاوضہ (بدل صرف) تو اس کو ابتداء" قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم عقد کے باقی رہنے کی صورت میں ہے۔ البتہ عقد کے آخر (انتہاء) میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے' یعنی اقالہ (فسخ عقد) کے بعد' بخلاف بیع سلم میں راس المال کے' کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو اقالہ کے بعد تمام لوگوں میں مبادلے کے جواز کے حق میں ہے' وجہ یہ ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' کہ اقالہ ایک فسخ ہے اور عقد کا فسخ ہونا اس کا بنیاد سے اٹھ جانا ہے جیسے کہ گویا تھا ہی نہیں۔ اور اگر عقد نہ ہوتا تو اس کا تبادلہ جائز ہوتا تو اسی طرح جب یہ عقد ختم اور معدوم ہوگیا ہے تو مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں ہی میں اس کا تبادلہ درست ہو مگر سلم کی صورت میں اس کی حرمت نص سے' جو مخالف قیاس ہے' ثابت ہوئی ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہے' چونکہ مذکورہ روایت صرف بیع سلم میں وارد ہوئی ہے' لہٰذا بیع صرف میں اقالہ بیع کے بعد تبادلے کا جائز ہونا اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ یہی حکم ایسے کپڑوں کا ہے جو کسی کے ذمہ ادھار کے طورپر واجب الادا ہوں کہ ان کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہ ہوگی(۱)۔ اس لئے کہ اس سے روکا گیا ہے خواہ اس کے ذمہ اس کا ثبوت عقد سلم کی بناپر ہو یا کسی اور عقد کی بناپر۔ کیونکہ جس طرح ادھار کپڑے بیع سلم کی صورت میں واجب الادا ہوتے ہیں اسی طرح وہ کسی کے ذمہ بیع بطور قرض کے بھی واجب الادا ہوسکتے ہیں' جو بیع سلم کی صورت میں نہیں ہوتے' مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی غلام کسی کپڑے کے عوض جو دوسرے کے ذمہ تاخیر کے ساتھ واجب الادا ہو' فروخت کیا تو اس کی بیع جائز ہے اور اس کا یہ جواز بیع سلم کے طریقے پر نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام پر مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنا بیع سلم کے جواز کی شرط ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گھر کسی کپڑے کے بدلے' جو دوسرے کے ذمہ ادھار ہو' اجرت پر لیا تو اجارہ جائز ہوگا۔ مگر یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی شے پر جو کسی کے قبضہ میں ہو دعویٰ کیا' تو اس نے اس کے دعویٰ کے بدلے میں اس سے کسی کپڑے کے بدلے صلح کرلی جودوسرے کے ذمہ ادھار کے طورپر واجب الادا ہو تو صلح جائز ہوگی اور یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی اور اس کے ساتھ کسی شے کا تبادلہ جائز نہ ہوگا' جیسے کہ عقد سلم میں مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے لایجوز کی جگہ "لایجو" کتابت ہوگیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ہوتا۔ اور اگر اس کا ثبوت عقد سلم کے ساتھ نہ ہو تو یہ ایسے قرضوں میں سے ہوگا جن کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کے علاوہ جو اس جیسے دوسرے معاملات ہیں مثلاً مبیع اور قرض کا زرِ ثمن' نیز غصب کردہ اور ہلاک کردہ شے کی قیمت وغیرہ تو جس کے ذمہ یہ اشیاء ضروری ہوں اس کیلئے ان کی قبضے سے قبل بیع جائز ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر مبیع کی قیمت کوئی عین شے ہو تو قبضے سے پہلے اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا اس بارے میں یہ ایک ہی قول ہے اور اگر وہ قرض ہو تو ان کے دو اقوال میں سے ایک کی رو سے تب بھی جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک قیمت اور قیمت والی شے (مثمن) مترادف اسماء ہیں' جن کا اطلاق ایک ہی شے (مسمی) پر ہوتا ہے' لہٰذا ان میں سے ہرایک شے مبیع (فروخت شدہ) ہوگی' لہٰذا یہ قبضہ سے پہلے مبیع ہی کی فروخت ہوگی۔ اسی طرح غیر مقبوضہ شے کی بیع کی ممانعت عام ہے۔ اور اس میں بیع اور مبیع میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے جبکہ ہمارے اصول پر مبیع اور ثمن (قیمت) اصل میں متبائن باہم متضاد الفاظ میں سے ہیں' جو دو الگ الگ اشیاء پر بولے جاتے ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے' اور مذکورہ عام نہی (ممانعت) میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے' کیونکہ مبیع کی قیمت جس کے ذمہ ہو اس کی بیع حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مستثنیٰ ہوگئی ہے جیسا کہ ہم اس کا آئندہ ذکر کریں گے۔

رہی ان قرضوں کی ایسے شخص کی طرف سے فروخت جس پر ان کی ذمہ داری نہ ہو' اور اسی طرح کسی اور کی طرف سے ان کے بدلے کوئی شے خریدنا تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بیع و شراء کی نسبت قرض کی طرف کی تو بیع جائز نہ ہوگی' مثلاً اس طرح کہ وہ دوسرے سے کہے "میں نے تجھے وہ قرض اتنی قیمت پر فروخت کردیا جو میرا فلاں کے ذمہ ہے" یا وہ کہے "میں نے تجھ سے یہ شے اس قرض کے بدلے جو تیرا فلاں کے ذمہ ہے خریدی"۔ اس لئے کہ جو قرض متعلقہ شخص کے ذمہ ہے وہ اس کے حق میں ناقابل سپرداری ہے اور سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد بیع کے منعقد ہونے کی شرط ہے' جبکہ اس کے برخلاف جس شخص پر قرض ہو اس کی جانب سے قرض کے عوض بیع و شراء کے' اس لئے کہ جو شے اس کے ذمہ ہے وہ قابل سپرداری ہے اور اگر عقد کی نسبت اس قرض کی طرف نہ ہو جو اس کے ذمہ ہے تو تب یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی شے اعتبار زرِ ثمن کے عوض خریدی' مگر بیع کی اس کی طرف نسبت نہ کی تو عقد وہ عقد جائز ہوگیا۔ پھر بائع نے اس کی قیمت کو اپنے مقروض کے قرض پر جو اس کے ذمہ ہے حوالہ کردیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا۔ خواہ قرض جس کا حوالہ کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اسے قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہو یا نہ ہو جیسے بیع سلم وغیرہ اور طحاوی نے لکھا ہے کہ ایسے قرض کا حوالہ کرنا جس کو قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہ ہو درست نہیں ہوتا' مگر امام طحاوی کا یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ قرض کے قبضے کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا ہے اس لئے کہ محال لہ (جس کے حوالے کیا گیا ہے) حوالہ کرنے والے کیلئے محتال لہ سے قرض کی وصولی میں بمنزلہ وکیل کے ہے اور قرض کی وصولی کیلئے کسی کو وکیل بنانا جائز ہے خواہ وہ کسی بھی قسم کا قرض ہو اور اسی طرح وکیل کا قبضہ اس کے موکل کے قبضے ہی کی طرح ہے۔ اور اگر یہ قرض اس شخص نے فروخت کیا جس کے ذمہ قرض ہو تو تب بھی اس کی بیع جائز ہوگی' مثلاً اس طرح کہ اس نے اس قرض کے بدلے جو اس کے ذمہ ہے کوئی معین شے خریدی' اس لئے کہ اس نے اس شے کو فروخت کیا ہے جو خریداری کے وقت قابل سپرداری ہے کیونکہ وہ اس

کے قبضے میں ہے بخلاف پہلی صورت کے' یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اپنے پاس موجود قرض پر کسی عین (شے) کے بدلے صلح کی تو صلح جائز ہوگی' واللہ سبحانہ اعلم۔

۳۔ (خریداری کی مجلس میں) مبادلے کا ذکر ہونا:

تیسری شرط بدل (معاوضہ) کا ایسی شے ہونا ہے جو مبادلے کی دو اقسام میں سے منطوق بہ (مذکور) ہو جو مبادلہ قولیہ ہے۔ پھر اگر وہ مبادلہ ایسا ہو جس کی جانب سے سکوت (خاموشی) اختیار کیا گیا ہو تو بیع فاسد تصور ہوگی' مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا" اور اس نے قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کرلی اور مشتری نے کہا "میں نے خرید لیا" تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ لغت میں بیع "مرغوب شے کے کسی مرغوب شے کے ساتھ تبادلے کا نام ہے" اور شریعت میں بیع مال کے بدلے مال سے عبارت ہے' تو چونکہ اگر اس نے اس کے بدل(معاوضے) کانام نہ لیا اور تبادلے کے بغیر کوئی بیع نہیں ہوسکتی لہٰذا بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ اشیاء کا ایسا تبادلہ ہے جس میں ایک بدل (معاوضہ) دوسرے کی قیمت ہے لہٰذا یہ غلام کی ایسی قیمت کے عوض بیع ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تمام بیوع فاسدہ میں ہے کہ وہاں بھی مبیع کی قیمت کے بدلے اس کی بیع کی جاتی ہے' جیسا کہ ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے زرثمن (قیمت) کے ذکر سے خاموشی اختیار کی' لیکن اگر اس نے صریح الفاظ میں اس کی نفی کردی' مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام بغیر قیمت یا بلا قیمت کے فروخت کیا" تو مشتری نے کہا میں نے خرید لیا تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت کا اور زرثمن سے اس کی خاموشی والی صورت کا حکم یکساں ہے اور یہ کہ یہ بیع فاسد ہے' مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے۔ پہلے مسلک والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول بلاقیمت باطل ہے' اس لئے کہ بیع تو ایک تبادلے والا عقد ہے' لہٰذا بیع کا ذکر کرنا اس کے بدل اور معاوضہ کا ذکر کرنا ہے تو جب اس نے کہا "بغیر قیمت کے" تو اس نے خود ہی اپنے ثابت کردہ قول کو باطل کردیا باقی رہا لفظ "بعت" (میں نے فروخت کیا) جو قیمت کے ذکر سے خاموش ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی شے فروخت کی' مگر قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کرلی۔ متوخر الذکر مشائخ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ قیمت کے ذکر سے سکوت کے وقت بطریق دلالت اس کا بدل (معاوضہ) مذکور ہوتا ہے' لیکن جب اس نے قیمت کی نفی پر صراحت کردی تو یہ دلالت باطل ہوجائے گی' لہٰذا یہ اصلاً بیع نہ ہوگی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۴۔ اس کا ربوا (سود) سے خالی ہونا: خواہ وہ کم ہو یا زیادہ۔

۵۔ اموال ربا کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں میں مماثلت کا ہونا:

حتیٰ کہ اگر یہ مماثلت موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ وہ ایک رباوالی بیع ہوگی اور وہ بیع جس میں ربا (سود) ہو' فاسد ہوتی ہے۔ کیونکہ ربوا (سود) قرآن مجید کی نص سے حرام ہے' اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

وحرم الربوا — اور اس نے ربوا (سود) کو حرام کیا ہے۔

ربوا کے احکام و مسائل:

مسائل ربوا پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:۔

اولاً: عرف شریعت میں ربا (سود) کیا ہے

ثانیاً: اس کی علت کا بیان

ثالثاً: ربا جاری ہونے کی شرائط: تفصیل حسب ذیل ہے:۔

الف: عرف شریعت میں ربوا:

عرف شریعت میں ربوا (سود) کی دو اقسام ہیں۔ رباء الفضل اور رباء النساء

الف۔ رباء الفضل: سے مراد کسی مالی شے (عین) کا وہ اضافہ ہے جو عقد بیع میں شرط رکھا گیا ہو اور ہمارے نزدیک ربوا ایسا اضافہ ہے جو شرعی معیار یعنی ناپ یا تول اور جنس میں ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد خوردنی اشیاء میں مطلق اضافہ ہے' بشرطیکہ دونوں کی جنس ایک ہو۔

ب۔ رباء النساء: سے مراد ہمارے نزدیک مدت مقررہ پر زیادہ جنس وصول کرنا یا ان کے مختلف الاجناس ہونے اور دونوں کے کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں ادھار پر اضافی عین (شے) کی وصولی ہے۔ اور ایک جنس ہونے کی صورت میں کسی غیر کیلی اور غیر وزنی شے میں زیادہ جنس وصول کرنا ہے' جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اور زر ثمن والی اشیاء میں خصوصی طور پر ادھار پر وہ وصول کرنے سے عبارت ہے۔ واللہ اعلم

علت کا بیان:

ربوا کی علت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کی اصل' قیاس' اجماع اور ایک حدیث مشہور ہے اور یہ وہ روایت ہے جسے حضرت ابو سعید الخدریؓ اور عبادہ بن الصامتؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا — گندم گندم کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا — جو جو کے بدلے' برابر سرابر دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

والتمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا — کھجور کھجور کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

والملح بالملح مثلا بمثل یدا بید والفضل ربا	نمک نمک کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔
والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربا	چاندی چاندی کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔
والذھب بالذھب مثلا بمثل یدا بید والفضل ربا	سونا سونے کے بدلے' برابر سرابر' دست بدست اور اضافہ ربا ہے۔

یعنی فروخت کردہ گندم کو گندم کے بدلے برابر سرابر' دست بدست' دوسری روایت میں مثل بمثل (رفع کے ساتھ) مروی ہے' یعنی یہ کہ گندم کی گندم کے بدلے برابر برابر' دست بدست فروخت جائز ہے۔

بنابریں تمام قیاس کرنے والوں کے اجماع کیلئے یہ روایت نص معلول(علت بیان کرنے والی نص) ہے' البتہ فقہاء کے درمیان اس کی علت میں اختلاف ہے:ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ نص میں بیان کردہ چار اشیاء میں رباء الفضل کی علت ہم جنس ہونے کے ساتھ ساتھ ناپ ہے اور سونے اور چاندی میں ہم جنس ہونے کے ساتھ وزن ہے' لہٰذا جب تک دونوں اوصاف جمع نہ ہوں تو علت ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ دو اوصاف مقدار اور جنس ہیں۔ اور رباء النساء (ادھار والے رباء) کی علت رباء الفضل کی دو علتوں میں سے کسی ایک کا موجود ہونا ہے' یعنی یا تو ایک جیسا ماپ یا وزن ہو' یا دونوں کی جنس ایک ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول میں رباء الفضل کی علت چار اشیاء میں ان کی طعمیت (خوردنی ہونا) ہے اور سونے اور چاندی میں ان کی ثمنیت (زر ہونا) ہے اور دوسرے قول کی رو سے وہ دونوں (سونا اور چاندی) غیرمعلول (بلاعلت) ہیں' اور رباء النسا کی وہی علت ہے جو رباء الفضل کی ہے' یعنی خوردنی اشیاء میں ان کا خوردنی ہونا اور زر ثمن بننے والی اشیاء میں ان کا زر ثمن ہونا ہے نہ کہ جنس' اس لئے کہ ان کے نزدیک خوردنی اشیاء کی بیع کی حرمت ان کی ہم جنس اشیاء میں اضافے کے ساتھ ہے' جبکہ دست بدست ہونے کی حالت میں دونوں کے معیار شرعی میں یکسانیت کا ہونا حرمت سے بطریق رخصت مستثنیٰ ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس اصول کے ثابت کرنے کیلئے ایک روایت سے دلیل پکڑی ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تبیعو الطعام الا سواء بسواء	کھانا کھانے کے بدلے' برابر برابر کے سوا فروخت نہ کیا کرو۔

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اصل شے خوردنی شے کی ہم جنس خوردنی شے کے ساتھ حرمت ہے اور صرف معیار شرعی میں یکسانیت کی صورت میں ایسی بیع جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً کھانے کی کھانے کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے اور مساوات (برابر) کی حالت کو مستثنیٰ کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت میں اصل صورت کم اور زیادہ میں فرق کئے بغیر خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل پائی جاتی ہے کہ آپ نے اس کے خوردنی (الطعم) ہونے کو اس حکم کی وجہ (علت) قراردیا ہے۔ اس لئے کہ اس روایت میں اسی مفہوم سے مشتق اسم کے بعد اس کا حکم ثابت

کیا گیا ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے والے مشتق لفظ کے ساتھ کوئی حکم ثابت ہو تو اس کا مادہ (مصدر) مذکورہ حکم کی علت (وجہ) بن جاتا ہے' جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما (المائدة ۳۸:۵)

اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت' پس ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الزانية والزانی فاجلدو کل واحد منھما مائة جلدة (النور ۲:۲۴)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد' پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

اور لفظ طعام "طعم" سے مشتق ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ الطعم (خوردنی ہونا) اس حکم کی علت (وجہ) ہے' نیز اس لئے بھی کہ علت ایسی وصف کا نام ہے جو حکم میں مؤثر ہو اور خوردنی ہونا خوردنی اشیاء کی حرمت میں مؤثر ہے۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسی صفت کے ساتھ مذکور ہو جو اس حکم میں مؤثر ہو تو اس حکم کو اسی علت پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ "زنا" اور سرقہ (چوری) وغیرہ میں ہے۔ اور خوردنی ہونے کی تاثیر کی تفصیل اس طرح ہے کہ وہ ایک ایسی وصف (صفت) ہے جو عزت و شرف پر مبنی ہے' کیونکہ اس سے انسان کی بقاء متعلق ہے' جو اس کی عزت و شرف ظاہر کرتی ہے' لہٰذا اس کی عزت و شرف کا اظہار ضروری ہے' اور یہ اظہار خوردنی شے کی ہم جنس خودنی شے کے ساتھ بیع کی حرمت اور اس کے جواز کو معیار شرعی اور دست بدست ہونے کی دونوں شرائط میں یکسانیت کے ساتھ مشروط کرنے میں ہے۔ اس لئے کہ اس کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کرنا دراصل اس کے جواز کے راستے کو تنگ کرنا ہے اور جس شے کا راستہ تنگ ہو جائے تو اس کی ذات عزت بڑھ جاتی ہے۔ جس کی بناء پر اس کا امساک (روکنا) باعث عزت ہوگا۔ اور اس کے عین (شے) کے ساتھ تبادلے میں بے قدری نہ ہوگی' لہٰذا اس میں اصل شے روکنا ہے۔ جیسا کہ عورت سے جنسی تعلق میں اصل شے حرمت اور ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط یعنی گواہی اور ولایت کے ساتھ اس کی شرافت کے اظہار کیلئے ہے۔ اس لئے کہ یہی نکاح انسانوں کی تخلیق کا ذریعہ ہے جو اس کائنات کا اصل مقصد ہیں اور انہی کے ساتھ یہ عالم قائم ہے۔ گویا جنسی تعلق نسل انسانی کے وجود کا وسیلہ ہے اور خوراک بقائے جنس کا ذریعہ' لہٰذا اس میں اصل شے ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط کے ساتھ ہے تاکہ اس کا وجود باعزت ہو اور اس تک پہنچنا آسان نہ ہو اور اس کو اپنے پاس رکھنا کم قدری کی بات نہ ہو' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح سونے اور چاندی کو ان کی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں اصل شے حرمت ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء خرید و فروخت کا ذریعہ ہیں جو اشیاء کے حصول اور ان کو فروخت کرنے کیلئے استعمال کی جاتی ہیں' تو چونکہ یہ دونوں اشیاء اموال کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہیں اور اموال زندگی کو قائم رکھنے کا' لہٰذا ہمارے بیان کردہ طریقے کے مطابق شریعت میں اس کی شرافت کا اظہار ضروری ہے۔ ہمارا استدلال اپنے اصول کے اثبات کیلئے قرآن عزیز' سنت مبارکہ اور قیاس سے ہے قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اوفوا الکیل ولا تکونوا من المخسرین

اوفوا الکیل ولا تکونوا من المخسرین○ وزنوا بالقسطاس المستقیم○ ولا تبخسوا الناس اشیاء ھم ولا تعثو فی الارض مفسدین○ (شعراء۲۶: ۱۸۱-۱۸۳)	اور پورا پورا ناپو اور صاحب حق کا نقصان کرنے والوں میں سے نہ ہو اور سیدھی ترازو سے تولا کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور [illegible] میں فساد مت پھیلاؤ۔

اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

ویقوم اوفوا المکیال والمیزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشیاء ھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین○ (۱)(ھود۱۱: ۸۵)	اور اے میری قوم! تم ناپ تول انصاف سے پورا کیا کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور نہ پھرو زمین میں فساد کرتے۔

کہ اس جگہ ربوا (سود) کو ناپ اور وزن کے ساتھ، خوردنی ہونے کی شرط کے بغیر مطلقاً بیان کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل علت اس کا ماپ اور وزن ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

ویل للمطففین○ الذین اذاکتالوا علی الناس یستوفون○ واذا کالوھم او وزنواھم یخسرون○ (المطففین: ۱-۲)	ویل (ہلاکت) ہے کم تولنے والوں کیلئے کہ جب وہ لوگوں سے لیتے ہیں تو پورا پورا لیتے ہیں اور جب وہ ان کو ماپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو کم ماپتے تولتے ہیں۔

کہ اس آیت میں کم تولنے اور کم ماپنے پر خوردنی اور غیر خوردنی میں فرق کئے بغیر شدید وعید دی گئی ہے۔

رہا سنت سے استدلال: تو وہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ خیبر کے حاکم نے نبی اکرم ﷺ کو جنیب (عمدہ کھجوریں) ہدیہ کیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں حسب (عمدہ) ہیں تو انہوں نے کہا کہ نہیں، لیکن میں نے دو صاع دیکر ایک صاع لے لیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ تو اپنی کھجور کو کسی سامان (سلعہ) کے عوض فروخت کردیتا۔ پھر اس سامان کے عوض کھجوریں خرید لیتا۔ اسی طرح لفظ میزان (ترازو) بھی قابل غور ہے، جس سے کنایۃً وزن کی ہوئی شے مراد ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں اتصال پایا جاتا ہے۔ اور یہاں بھی خوردنی اور غیرخوردنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح امام مالک بن انسؒ اور محمد ابن اسحاق الحنظلی نے اپنی اسناد کے ساتھ ایک مشہور حدیث روایت کی ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب البیوع میں نبی اکرم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپؐ نے اس کے آخر میں فرمایا:

وکذالک کل مایکال او یوزن	یہی حکم ہر اس شے کا ہے جو ماپی اور تولی جاتی ہے۔

(۱) یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہاں مصنف کو قرآنی [illegible] لکھنے میں [illegible] ہے۔ انہوں نے اس آیت میں ولا تعثوا کی جگہ ولا تفسدوا اور مفسدین [illegible] لکھ [illegible] ہے۔ جو سورۃ الاعراف کی آیت کا حصہ ہے۔ لیکن اس کا ابتدائی حصہ اس آیت کے بھی [illegible] ہے۔

رہا استدلال (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حدیث میں مذکورہ خوردنی اور زر بننے والی اشیاء میں شرعی معیار سے ماپ اور تول میں ہم جنس ہونے کی صورت میں ہر بامعاوضہ اضافے کا ربوا (سود) ہونا اس لئے ہے کیونکہ وہ معاوضے کے بغیر ہے' جس سے عقد میں بچنا ممکن ہے اور یہ بات چونے اور لوہے وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے' لہٰذا یہاں شرعی حکم کا وارد ہونا وہاں وارد ہونا ہے۔

اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ لغوی اور شرعی طور پر بیع مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہے اور یہ بات دونوں طرف اس طرح یکسانیت کی متقاضی ہے کہ دونوں میں سے ایک شے کا ہر ایک حصہ دوسری طرف کے معاوضہ کے کسی نہ کسی حصہ کے بالمقابل ہو' کیونکہ یہی تبادلے کی حقیقت ہے۔ اسی لئے باپ اور وصی بچے کے مال کو غبن فاحش (بہت واضح نقصان) پر نہیں فروخت کرسکتے۔ اور مرض الوفات میں مبتلاء مریض کی طرف سے ماسوائے ایک تہائی مال کے بیع درست نہیں ہوتی۔ اور گندم کا ایک قفیز ظاہری اور معنوی طور پر دوسری گندم کے ایک قفیز ہی کی طرح ہے۔ یہی حکم دینار کا دینار کے مقابلے میں ہے۔ ظاہری طور پر (صورۃ") اس لئے کہ ان دونوں کی مقدار ایک جیسی ہے' جبکہ معنوی طور پر اس لئے کہ مال ہونے میں ہم جنس ہونا مالیت میں ایک دوسرے کے قریب ہونے سے عبارت ہے۔ لہٰذا ایک قفیز گندم دوسرے قفیز کا اور ایک دینار دوسرے دینار کا ہم مثل ہے۔ اسی لئے اگر اس نے دوسرے کی گندم کا کوئی قفیز ضائع کردیا تو اس کو اسی جیسا قفیز لازم ہوگا۔ اور اس پر اس کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ تو جب گندم کا ایک قفیز دوسری طرف کی گندم کے ایک قفیز کے ہم مثل ہوا تو اضافی قفیز معاوضے سے زائد ہوگا' جس سے بامعاوضہ عقد میں بچنا ممکن ہے لہٰذا یہ سود ہوگا۔ اور یہ بات خوردنی اور زر ثمن بننے والی اشیاء کے ساتھ مختص نہیں ہے' بلکہ کسی بھی ہم جنس شے کے بدلے فروخت ہونے والی ہر ماپی اور تولی جانے والی شے تک عام ہے' لہٰذا جو شرعی حکم وہاں وارد ہوا ہے دلالتاً" وہی حکم یہاں بھی وارد ہوا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اصل بات خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت ہے' تو وہ [illegible]ت نہیں ہے اور مذکورہ حدیث میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرمؐ نے خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع سے ممانعت پر اکتفا نہیں کیا تاکہ اس میں ممانعت کو اصل بنا دیا جائے' بلکہ حدیث میں اس کے ساتھ استثناء متصل ہے' کیونکہ نبی اکرمؐ نے فرمایا ہے الا سواء بسواء لہٰذا یہ روایت بنیادی طور پر اس کی حرمت پر دلالت نہیں کرتی۔ اوران کا قول کہ آنحضورؐ نے خوردنی ہونے کو علت حکم قراردیا ہے' ایسا دعویٰ ہے جودرست نہیں ہے اور جو اسم کسی مصدر سے مشتق ہوتو ہمارے نزدیک وہ مذکورہ حکم کی علت اس وقت بنتا ہے جب اس کا اس حکم کے اطلاق میں کوئی اثر ہو' جیسے زنا اور سرقہ (چوری) وغیرہ' لہٰذا تم نے یہ کیوں کہا کہ اس کاخوردنی ہونا اس حکم میں مؤثر ہے اور اس کی بقاء کے ساتھ متعلق ہونے کا اس کے اس مفہوم کے اطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے چہ جائیکہ اس کی حرمت میں اثر ہو۔ اس لئے کہ یہاں اصل لوگوں کیلئے آسانی پیدا کرنا ہے نہ کہ تنگی پیدا کرنا جیسا کہ مسئلہ معروف ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اصول پر نقد اور ادھار ربا کے کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کئی "فروع" متفرع ہوتی ہیں' مثلاً:

(ا) نقد معاملے میں ربا (سود) ہونے اور نہ ہونے کے اس اختلاف کا فائدہ دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اولا یہ کہ کسی ماپی جانے والی شے کو ہم جنس غیر خوردنی شے کے ساتھ یا وزن کی جانے والی شے کو اس کی ہم جنس غیرخوردنی شے کے بدلے فروخت کیا جائے اور وہ شے زرثمن بھی نہ ہو' جیسے کہ ایک قفیز جص (چونے) کی جص (چونے) کے دو قفیزوں کے بدلے میں فروخت یا ایک سیر لوہے کی دو سیر لوہے کے بدلے میں فروخت کہ یہ بیع ہمارے نزدیک ناجائز ہے' کیونکہ یہاں ربا(سود) کی علت یعنی ماپ جنس کے ساتھ یا وزن جنس کے ساتھ پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی علت خوردنی ہونا یا زرثمن بننے کی اہلیت کا ہونا ہے جو یہاں نہیں پائی گئی' یہی اختلاف خوردنی اور زراعتبار والی اشیاء کے علاوہ دوسری ماپی اور تولی جانے والی اشیاء میں پایا جاتا ہے' جیسے چونے کے پتھر ھڑتال' پیتل اور تانبا وغیرہ ہیں۔

جبکہ ماپی جانے والی اور تولی جانے والی خوردنی اشیاء کو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے' جیسے کہ ایک قفیز چاول کو دو قفیز چاول کے بدلے میں یا ایک سیر شکر کو دو سیر شکر کے بدلے میں فروخت کرنا۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ اس میں مقدار اور جنس کی علت پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بناپر کہ یہاں خوردنی ہونا اور جنس کاہونا پایا گیا ہے۔ یہی حکم ہر اس شے کا ہے جو کھانے یا پینے کے کام آتی ہو' مثلاً سرسوں یا زیتون کا تیل' سرکہ وغیرہ۔ اور کسی بھی ماپی جانے والی شے کو اس کی غیرجنس کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جاسکتا ہے' خواہ وہ شے خوردنی ہو یا غیرخوردنی' بشرطیکہ وہ دست بدست ہو جیسے ایک قفیز گندم کو دو قفیز جو کے عوض فروخت کرنا۔ اور چونے کے ایک قفیز کو چونے کے پتھر کے دو قفیز کے بدلے فروخت کرنا وغیرہ۔ اس لئے کہ ربا کی علت' یعنی دونوں اوصاف کا ایک ساتھ پایا جانا ہے اور یہاں ان میں سے ایک وصف' یعنی جنس کا ایک ہونا نہیں پایا گیا۔ یہی حکم ہر اس تولی جانے والی شے کا ہے جو اس کی غیرجنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کی جائے کہ یہ جائز ہے۔ خواہ وہ زراعتبار بننے والی ہو یا نہ ہو' بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔ جیسے کہ ایک دینار کو ایک سو درہم کے عوض فروخت کرنا اور ایک سیر لوہے کو دو سیر تانبے یا کانسی کے عوض فروخت کرنا وغیرہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور ذراع (گز) سے ناپی جانے والی اور ایسی گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کو جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوں ایک کے بدلے دو کو دست بدست فروخت کیا جاسکتا ہے' جیسے ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض اور ایک بکری کو دوبکریوں کے عوض اور ایک تیر کو دو تیروں کے عوض وغیرہ کہ یہ بالاجماع جائز ہے۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ دو میں سے ایک وصف' یعنی ماپ (کیل) اور وزن کرنا نہیں پایا گیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونا اور زراعتبار بننے کی وصف کا نہ ہونا پایا گیا ہے۔

رہا تانبے کے بنے ہوئے برتنوں کو ایک کے بدلے میں دو کوفروخت کرنا' جیسے ایک قمقمہ کودو قمقموں کے عوض فروخت کرنا وغیرہ ذالک...... اگر تو وہ شے ایسی ہو کہ گن کر فروخت ہوتی ہو تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ گنی جانے والی اشیاء میں گنتی کرنا "ربا" کی علتوں میں سے نہیں ہے' لہٰذا یہاں ربا(سود) متحقق نہ ہوگا اور اگر اس کو تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو ایسی صورت میں یہ بیع ناجائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ربائی مال کو اس کی

ہم جنس شے کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ہے۔ اور گن کر فروخت کی جانے والی ایک دوسرے سے مشابہہ اشیاء جو غیر خوردنی ہوں تو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو' جیسے کہ ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فلوس(پیسے) زرِ ثمن بننے والی شے ہے' لہٰذا ان کو ہم جنس شے کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ درہم اور دینار وغیرہ۔ اور دلالت وصف اعیان کی مالیت کا اندازہ کرنے سے عبارت ہے اور اعیان کی مالیت کا جس طرح درہموں اور دیناروں کے ساتھ اندازہ کیا جاتا ہے اسی طرح پیسوں (فلوس) کے ساتھ بھی اس کا اندازہ کیا جاتا ہے' لہٰذا یہ پیسے اثمان (زرِ ثمن) ہوں گے۔ جیسے کہ وہ مخالف جنس کے مقابلے میں زرِ ثمن ہیں۔ اور جب ان کا ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ مساوات کے ساتھ مقابلہ ہو تو تب بھی یہ زرِ ثمن ہیں۔ اور اگر وہ زرِ ثمن ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے اور اگر ان کو متعین کردیا جائے جیسے درھم اور دینار وغیرہ تو ان دونوں میں تعیین کالعدم تصور ہوگی۔ لہٰذا یوں ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض فروخت غیر اعیان (اشیاء) کے ساتھ ہوگی جو جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب وہ زرِ ثمن (قیمت ہونے کی اہلیت رکھتے) ہیں تو دو میں سے ایک دو کے بالمقابل ہوگا' جس میں دوسرا پیسہ بغیر معاوضے کے رہ جائے گا کیونکہ اس کا عقد معاوضہ میں کوئی مقابل نہیں ہے اور ربا(سود) کی یہی تشریح ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربا(سود) کی علت مقدار جنس کے ساتھ ہے اور وہ تول یا وزن ہے جو ایک جیسا ہو اور مجلس ایک ہو اور یہاں اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے' لیکن یہاں مقدار نہیں پائی گئی۔ لہٰذا یہاں ربا(سود) متحقق نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ پیسے زرِ ثمن ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کا زرِ ثمن ہونا ان دونوں کے حق میں بیع سے قبل باطل ہوگیا ہے اس لئے کہ جب بیع اس کے ساتھ متصل ہوئی تو وہ محض ایک گن کر فروخت ہونے والا سامان تھا۔ لہٰذا ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ تمام گن کر فروخت ہونے والے سامان' مثلاً قمقموں وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ غیر جنس کے ساتھ اور حالت مساوات میں ہم جنس شے کے ساتھ مقابلے کے وقت یہ پیسے بطور ثمن (قیمت) کے باقی رہیں گے۔ اس لئے کہ ان کا قیمت ہونے کی وصف سے خارج ہونا عقد کی صحت اور اس کے جواز کیلئے تھا کیونکہ ان دونوں نے ان کے صحیح کا قصد کیا ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صرف وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں حالتوں میں بیع جائز ہے خواہ وہ قیمت ہونے کی صفت پر باقی رہے یا اس سے خارج ہو جائے۔

... ایسی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کا ہے جو نہ ناپی جاتی ہو اور نہ تولی جاتی ہو جیسے گندم کے ایک حفنہ (ایک پیانہ) کی دو حصوں کے عوض فروخت۔ یا ایک تربوز کی دو تربوزوں کے عوض فروخت یا ایک سیب کی دو سیبوں کے عوض یا ایک انڈے کی دو انڈوں کے عوض ایک ناریل کی دو ناریلوں کے عوض فروخت تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ یہاں علت ربوا مفقود ہے اور صرف ماپنا جنس کے ساتھ یا وزن جنس کے ساتھ باقی رہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے

نزدیک خوردنی ہونا اور ہم جنس ہونا دونوں شرائط موجود ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے ایک حفنہ دو حفنوں کے عوض یا ایک سیب دو سیبوں کے بدلے یا ایک انڈا دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے' جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں خوردنی ہونے کی صفت پائی گئی ہے کیونکہ خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ حرمت ہی ان کے نزدیک عزیمت ہے اور اس کے ماپ یا تول میں برابری اس کی حرمت کو بطریق رخصت اس سے آزاد کرنے والی ہے اور یہاں آزاد کرنے والا یہ عمل موجود نہیں ہے' لہٰذا اس کی حرمت برقرار رہے گی۔

(ب) رباء النساء (ادھار پر سود)

رہا رباء النسیئہ اور اس کی فروع (اقسام) اور اس میں اختلاف کا ثمرہ تو اس بارے میں اصل (اساس) وہ روایت ہے جو حضرت ابراھیم النخعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا "تو ماپی جانے والی شے کی کسی تولی جانے والی شے سے اور تولی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے سے بیع سلم کرلے' لیکن ماپی جانے والی شے کی ماپی جانیوالی شے سے اور تولی جانے والی شے کی تولی جانے والی شے سے بیع سلم نہ کر۔ پھر جب دونوں کی انواع مختلف ہوجائیں تو اس صورت میں ایک کو دو کے بدلے دست بدست فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جس میں ادھار ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔" روایت کے اس جملے کی تشریح ضروری ہے جس کیلئے اس کے ہر جز کی تفصیل سمجھنا ضروری ہے۔ اس میں سے کچھ حصہ تو عموم کا متقاضی ہے کچھ عموم کا متقاضی نہیں ہے' لہٰذا اس کی تفصیل کا سمجھنا ضروری ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ: ماپی جانے والی اشیاء کے ساتھ ماپی جانے والی اشیاء کو علی العموم "بیع سلم" کے طریقے پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ خوردنی ہوں' جیسے گندم سے گندم' یا جو سے جو یا وہ غیر خوردنی ہوں جیسے چونے سے چونہ یا چونے کا پتھر۔ یہی حکم ماپی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے کے ساتھ بیع کا ہے جو خوردنی ہونہ کہ بیع سلم' البتہ وہ دوسرے کے ذمہ قرض ہو تو ایسی بیع جائز نہ ہوگی۔ خواہ وہ دونوں اشیاء ایک ہی جنس کی ہوں یا دونوں خوردنی اجناس ہوں۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ ربا کی دو اوصاف میں سے ایک وصف یعنی "ماپ" (کیل) نے ان دونوں کو یکجا کردیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر تو وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ربا کی علت (وجہ) خوردنی ہونا ہے۔

رہا تولی جانے والی اشیاء سے تولی جانے والی اشیاء کی بیع سلم' تو اس میں تفصیل ہے: اگر تو وہ دونوں اشیاء ایسی ہوں جو ایک عقد میں جمع کی جاسکتی ہوں تو تب بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی خواہ وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں' جیسے شکر زعفران کے ساتھ یا غیرخوردنی جیسے لوہا تانبے کے ساتھ۔ اس لئے کہ رباء الفضل کی دو میں سے ایک علت پائی گئی ہے جو رباء النسیئہ کیلئے علت تام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیرخوردنی اشیاء میں جائز اور خوردنی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ وجہ ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء عقد میں متعین نہ ہوں جیسے دیناروں کے ساتھ درہم اور درہم دیناروں کے ساتھ یا درہم درہموں کے ساتھ یا دینار دیناروں کے ساتھ یا "مسلم فیہ" غیرعین ہو' جیسے لوہا درہم کے ساتھ یا دینار کے ساتھ تو یہ بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عام بیع کی صورت ہے کیونکہ مسلم فیہ مبیع ہے' جیسا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور "سلم" کی صورت میں اجازت دی ہے۔ تو اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ سلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو' اس لئے کہ ممنوع امور میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ فرمایا ہے۔ اور نہی کے تحت جو شے داخل ہے وہ بیع ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ سلم بھی ایک قسم کی بیع ہی ہے' تاکہ اس میں اجازت کا ہونا درست (مستقیم) رہے' لہٰذا ثابت ہوا کہ مسلم فیہ مبیع ہے اور مبیع ایسی شے ہونی چاہئے جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے اور درہم اور دینار شرعاً معاوضات کے عقود میں تعیین کا احتمال نہیں رکھتے' لہٰذا وہ متعین نہ ہوں گے' لہٰذا وہ دونوں مسلم فیہ ہونے کے اہل نہیں۔

اور اگر "راس المال" (سرمایہ) ایسی اقسام سے ہو جو متعین نہ ہوں اور مسلم فیہ ایسی شے ہو جو متعین ہو جیسے کہ اگر اس نے درہموں اور دیناروں کے عوض زعفران کے ساتھ بیع سلم کی یا روئی یا لوہے وغیرہ اور دیگر تولی جانے والی اشیاء کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو وہ بیع سلم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اس کی علت یعنی ایک جیسی مقدار یا جنس موجود نہیں ہے۔ دونوں کا ہم جنس نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے' رہی ایک جیسی مقدار تو وہ اس لئے کہ زرِ ثمن (قیمت) والی شے کا وزن مثمن (مبیع) کے وزن کے مخالف ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم مثقال (ایک معیار وزن) کے ساتھ تولے جاتے ہیں اور روئی اور لوہے کو قبان (کنڈے) کے ساتھ تولا جاتا ہے لہٰذا دونوں کی مقدار ایک جیسی نہ ہوگی' جس کی بناء پر یہاں علت موجود نہیں ہے' لہٰذا اس میں ربوا (سود) کی علت ثابت نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درہموں اور دیناروں کے عوض وزن کی جانے والی اشیاء میں سے کسی ایک میں عقد سلم کا معاملہ کیا' لیکن اگر اس نے چاندی کی ڈلی کا چاندی کے ساتھ یا خالص سونے کی ڈلی کا سونے کے ساتھ یا اس سے ڈھالے ہوئے سونے کے ساتھ عقد سلم کیا تو کیا یہ معاملہ جائز ہوگا؟ اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے کہ امام ابویوسفؒ کے قول پر یہ عقد جائز اور امام زفرؒ کے قول پر جائز نہ ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رباء النسیئہ کی علت یعنی رباء الفضل کی دو اوصاف میں سے ایک صفت پائی گئی ہے اور وہ دونوں طرف کے مال میں "وزن" کا ہونا ہے لہٰذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دو میں سے جو ایک وصف کا پایا جانا علت بنتا ہے وہ ایک جیسی مقدار ہے نہ کہ مطلق مقدار ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ چاندی یا سونے کی ڈلی زرِ ثمن کی قسم میں سے ہے اور زرِ ثمن کی اصل اور زرِ ثمن کا وزن مثمن (مبیع) دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لہٰذا دونوں کی مقدار ایک جیسی نہ ہوگی جس کی بناء پر علت ربا نہ پائی گئی' لہٰذا ربا (سود) ثابت نہ ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے درہموں اور دیناروں میں بیع سلم کی۔

اور اگر اس نے پیسوں (فلوس) میں بیع سلم کی تو جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پیسے عددی (گنے جانے والی)

شے ہیں اور گنی جانے والی اشیاء میں گنتی رباء کی علت نہیں ہے۔ اور اگر اس نے جیست کے برتنوں میں بیع سلم کی تو دیکھا جائے گا' اگر تو انہیں تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں وزن پایا گیا ہے جو رباء الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت ہے اور اگر ان کو گن کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ علت معدوم ہے۔ رہا ماپی جانے والی اشیاء (مکیلات) کے ساتھ وزن کی جانے والی اشیاء (موزونات) میں بیع سلم کرنا تو اس کی بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر تو وزن کی جانے والی شے ایسی ہو کہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہو تو اس میں بیع سلم جائز ہوگی خواہ وہ خوردنی ہو جیسے گندم کے بدلے زیتون کے تیل کی' یا زعفران کی' یا دونوں غیرخوردنی ہوں جیسے چونے کی لوہے کے ساتھ کہ میرے نزدیک علت رباء نہ پائے جانے کی بناپر بیع جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں علت رباء پائی جانے کی بناپر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر وہ شے ایسی ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو جو درہم اور دینار ہیں تو ان میں یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ جیسا کہ اوپر گزرا..... عقد سلم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ مبیع ہو اور درہم اور دینار ہمیشہ ہی اثمان (زرثمن) ہیں' بخلاف تمام تولی جانے والی اشیاء کے۔ پھر جب یہ عقد ابطور سلم جائز نہ ہوا تو کیا ابطور بیع جائز ہوگا۔ تو اس کے متعلق دیکھا جائے اگر تو وہ لفظ بیع کے ساتھ ہو تو جائز ہوگا اور وہ ادھار قیمت پر بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ اس کی صحت بیع سلم کی صورت میں مشکل ہے' لیکن بیع سلم کو بیع بنا کر اس کی تصحیح ممکن ہے' لہٰذا اسے اس کے بدلے بیع بنا لیا جائے گا اور اگر وہ بیع لفظ "سلم" کے ساتھ ہوئی ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ بیع ناجائز ہے اس لئے کہ سلم احکام اور شرائط میں عام بیع سے مختلف ہے تو جب بیع سلم جائز نہ ہوئی تو یہ بیع سرے سے باطل ہوجائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اس لئے کہ سلم ایک قسم کی بیع ہے کیا تجھے علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے "بیع" قرار دیا ہے اس وقت جب آپ نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور آپ نے بیع سلم کی اجازت دی ہے اسی لئے بیع سلم لفظ بیع کے ساتھ منعقد ہوجاتی ہے۔ البتہ وہ چند شرائط کی بناپر ایک خاص قسم کی بیع ہے' لہٰذا جب اس کا ابطور بیع سلم ہونا مشکل ہو تو وہ ادھار قیمت کے ساتھ بیع کے طورپر صحیح ہوگی تاکہ بقدر امکان تصرف کو صحیح رکھا جاسکے۔

رہا تولی جانے والی اشیاء کے عوض ماپی جانے والی اشیاء میں بیع سلم تو وہ عموماً جائز ہے خواہ تولی جانے والی شے' جسے راس المال بنایا گیا ہو ایسا عوض ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے۔ یا وہ زرثمن (قیمت بننے والی شے) ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو' یعنی درہم اور دینار۔ اس لئے کہ اس میں دو میں سے ایک وصف یعنی ایک جیسی مقدار یا ایک جنس موجود نہیں ہے' لہٰذا یہاں علت موجود نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی جنس کے عوض اس کی ہم جنس شے اور غیرجنس شے میں بیع سلم کی' جیسے کہ اس نے کسی کیلی (ماپی جانے والی شے) کے عوض کیلی اور موزون (وزن کی جانے والی شے) کی بیع سلم کی تو تمام مقدار میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف اس حصہ میں' جو دوسری جنس سے ہے اور وہ موزون (وزن کیا جانے والا) حصہ ہے بیع سلم جائز ہوگی۔ یہ مسئلہ اسی طرح ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جیسے کہ اگر کسی نے بیع میں غلام اور آزاد شخص کو اکٹھا کردیا اور انہیں ایک ہی صفقہ (عقد بیع)

میں فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ازیں قبل اس کا ذکر آچکا ہے۔

رہا غیر کیلی اور غیر موزون شے میں اسی کی ہم جنس شے کے ساتھ عقد سلم' مثلاً کسی ذراع (گز) سے ماپی جانے والی یا گن کر دی جانے والی شے جیسے کہ ہروی کپڑے کے بدلے ہروی کپڑے کی اور مروی کپڑے کے بدلے مروی کپڑے کی اور جانور کے بدلے جانور کی بیع سلم تو یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ تنہا جنس کا ہونا ہمارے نزدیک ادھار فروخت کی حرمت کا سبب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع حرام نہیں ہے' لہٰذا اخروٹ کی اخروٹ کے ساتھ اور انڈے کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب کے ساتھ اور حفنۃ (ایک ماپ) کی حفنۃ کے ساتھ بالاجماع بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک دونوں کی جنس ایک ہی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونے کی علت پائی جاتی ہے۔ پھر اس بات پر بھی فقہاء کا اجماع ہے کہ ہروی کپڑے کی مروی کپڑے کے عوض بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک صفت اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی ہونے اور ثمنیت بننے کی صفت نہیں پائی جاتی۔

اور اخروٹ کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب ہی کے عوض اور جانور کی کپڑے کے بدلے ہمارے نزدیک بیع سلم جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی خوردنی شے کی آپس میں بیع جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس میں خوردنی ہونے کی وصف پائی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے پیسوں کے بدلے پیسوں (فلوس) کی' بیع سلم کی تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے دونوں میں ایک جنس ہونے کی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں قیمت ہونے کی صفت پائی جاتی ہے اور جنس کے منفرد ہونے پر ہماری بحث مسئلہ ربا کی بحث پر مبنی ہے۔ یہاں امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ کسی خوردنی شے کو اس کی ہم جنس شے کے عوض اور وہ زر ثمن والی اشیاء کو ہم جنس اشیاء کے بدلے فروخت کرنا اصلاً حرام ہے۔ اور دونوں اشیاء میں مساوات کا ہونا معاملہ کے دست بدست ہونے کی صورت میں' اس کو حرمت سے بطریق رخصت آزاد کرنے والا سبب ہے' یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ رباء النسیئہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں مدت مقررہ آنے پر اضافی شے اور زر ثمن والی اشیاء میں اس کی قیمت ہونے میں اضافہ ہے۔ اور ہم ازیں قبل امام شافعیؒ کے اس اصول کی صحت کے حق میں ان کے دلائل بیان کر آئے ہیں۔

ہمارے ائمہ کرام کی بحث یہاں بھی وہی ہے جو ہم ازیں قبل رباء الفضل کے تحت بیان کر آئے ہیں' جو یہ ہے کہ خوردنی اور زر ثمن بننے والی اشیاء میں بیع سلم کا ہونا اس لئے ربا (سود) ہے کہ وہ ایک ایسا معاوضہ ہے جو معاوضے سے خالی ہے جس سے عقد معاوضہ میں بچنا ممکن ہے۔ کیونکہ بیع ایک با معاوضہ عقد ہے جو بطریق مقابلہ اور مساواۃ دونوں طرف معاوضوں (بدلین) میں ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر دونوں اشیائے تبادلہ نقد و نقد ہوں تو عقد جائز ہوگا کیونکہ نقد اور ادھار میں کوئی مساواۃ (یکسانیت) نہیں ہے اس لئے کہ نقد ادھار سے اور فوری ادائیگی مؤخر ادائیگی سے بہتر ہے' لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ ہر وہ اضافہ جو بیع میں مشروط ہو ربا (سود) ہے' خواہ وہ اضافہ اس کی ذات کے اعتبار سے ہو' یا اس کی ہلکی اور بوجھل ہونے کی صفات کے اعتبار سے البتہ وہ اضافہ ایسا ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو دفع حرج کیلئے ایسا معاملہ جائز ہوگا اور متعین اضافے سے بچنا ممکن ہے اس طرح

کہ کسی عین (شے) کو دوسری عین (شے) کے بدلے فروخت کردیا جائے اور بیع حالی ہو اور ادھار نہ ہو اور یہ بات غیر خوردنی اور غیرزرثمن بننے والی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے' لہٰذاوہاں شرعی حکم کا وارد ہونا ولاتا" یہاں حکم کا وارد ہونا ہے۔ ہماری ابتدائی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

الربافی النسیہ　　　　ربا ادھار میں ہے

کہ اس میں خوردنی اور غیر خوردنی اشیاء میں فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا الربا فی النسیہ (ربا تو ادھار ہی میں ہے) کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اور غیرخوردنی نیز زرثمن بننے والی اور زرثمن نہ بننے والی اشیاء میں فرق کئے بغیر فرمایاہے کہ ربا(سود) تو ادھار میں ہے' لہٰذا ربا کے موجود ہونے کا علی الاطلاق وعلی العموم قول ضروری ہے' ماسوا اس کے کہ کوئی صورت کسی دلیل کے ساتھ خاص یا مقید ہوجائے اور ربا قرآن مجید کی نص کے ساتھ حرام ہے۔

اجناس ربوا

پھر جب جنس کا ہونا ہمارے نزدیک رباء الفضل کی دو صفات میں سے ایک وصف اور رباء النسیئہ کی واحد علت ٹھہرا اور امام شافعیؒ کے نزدیک رباء الفضل کی علت قرار پایا تو ان تمام اجناس کا جاننا ضروری ہے جس میں ربوا (سود) جاری ہوتا ہے۔

لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ گندم اپنی اقسام انواع اور شہروں وغیرہ کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جنس ہے۔ یہی حکم جو اور آٹے اور ستو کا ہے۔ اور یہی حکم کھجور' نمک' انگور' کشمش اور سونے اور چاندی کا ہے' لہٰذا ان اشیاء میں نوع اور صفت میں مساوات ہونے کی صورت میں کسی کیلی (ماپی جانے والی) شے کی اس کی ہم جنس کیلی شے سے اضافے کے ساتھ بیع بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء کیل (ماپ) میں مساوی ہوں البتہ ان کی نوع اور صفت میں فرق ہو تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بارانی گندم کو بارانی گندم کے بدلے میں اور چاہی گندم کو چاہی گندم کے بدلے اور ایک قسم کو دوسرے کے مقابلے میں اور اعلیٰ کو اعلیٰ کے مقابلے میں اور ہلکی کو ہلکی کے مقابلے میں اور ہر ایک کو ہر دوسری قسم کے بدلے میں' نئی کو نئی کے بدلے میں اور پرانی کو پرانی کے بدلے میں اور ایک کو دوسرے کے بدلے میں اور خوب پکی ہوئی کو خوب پکی ہوئی کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے اور یہی حکم جو کا اسی تفصیل کے ساتھ ہے اور یہی حکم گندم اور جو کے آٹے کا ہے لہٰذا گندم کے آٹے کو گندم کے آٹے کے عوض اور گندم کے ستو کو گندم کے ستو کے عوض اور اسی طرح جو کے آٹے کو آٹے کے بدلے اور ستو کو ستو کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے۔ یہی حکم برنی کھجور کا خوب پکی ہوئی کھجور کے بدلے میں اور عمدہ کا(ہلکی) کے بدلے میں' نئی کا نئی اور پرانی کا پرانی کے بدلے میں اور ایک دوسرے کے بدلے میں فروخت کا ہے۔ اسی طرح انگور کو انگور کے بدلے اور خشک کشمش کو تر کشمش کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خوب پکی ہوئی گندم کو اچھی طرح نہ پکی ہوئی (غیر مقلیہ) گندم کے عوض فروخت نہیں

کیا جاسکتا۔ اور پکی ہوئی کو ان پکی کے عوض اور گندم کو گندم کے آٹے اور ستو کے بدلے اور پکی ہوئی کھجور کو ان پکی کھجور کے بدلے ماپ میں کمی بیشی کے ساتھ یا اس میں مساوی ماپ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقلیہ (خوب پکی ہوئی) گندم کے اجزاء ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں جس کا اندازہ تجربے سے ہوتا ہے' لہٰذا ماپ میں یکسانیت ہونے کے باوجود مقدار میں کمی بیشی ہوجائے گی' جس کی بنا پر ربوا (سود) متحقق ہوجائے گا۔ یہی حکم آگ پر پکائی ہوئی گندم کا غیرپکائی ہوئی گندم کے بدلے میں ہے کیونکہ گندم آگ پر پکانے سے پھول جاتی ہے لہٰذا غیرپکائی گندم مقدار میں زیادہ ہوگی جس کی بناپر کمی بیشی ثابت ہوجائے گی۔ اسی طرح گندم کو گندم کے آٹے کے عوض فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ گندم میں آٹا ہوتا ہے لیکن مانع ہونے کی بناپر اس کے اجزاء متفرق نہیں ہوتے' بلکہ گندم میں یکجا ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ تجربہ سے ہوتا ہے البتہ اگر گندم کو پیس دیا جائے تو اس کا آٹا حجم میں گندم سے زیادہ ہوجاتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس اضافہ میں پیسنے کے عمل کا کوئی اثر نہیں ہے جو اس بات کی دلالت ہے کہ وہ آٹے میں اضافہ تھا' لہٰذا عقد کے وقت تجربہ کی رو سے ایک جانب آٹے کی مقدار میں اضافہ ثابت ہوجائے گا جس کی بناپر سود ثابت ہوجائے گا۔

رہی پانی سے بھیگی ہوئی گندم کی پانی سے بھیگی ہوئی گندم کے عوض یا مرطوب گندم کی مرطوب گندم کے عوض یا گیلی گندم کی گیلی گندم کے عوض یا خشک گندم کی خشک گندم کے عوض بیع اور تازہ کھجور کی پکی ہوئی کھجور کے بدلے یا رطب کھجور کی رطب کھجور کے بدلے یا پوری طرح پکی ہوئی کھجور کے بدلے یا منقع کی منقع کے بدلے یا کشمش کی کشمش کے بدلے اور خشک کشمش کی منقع کے بدلے یا خشک میوے کی خشک میوے کے بدلے۔ کیا کیل (ماپ) میں مساوات کے ساتھ بیع جائز ہے؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ماسوائے خرما کے تازہ پکی ہوئی کھجور کے بدلے بیع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں فاسد ہیں۔ ماسوائے تازہ کھجور کی تازہ کھجور کے بدلے بیع کے اور انگور کی انگور کے بدلے بیع کے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں باطل ہیں اور کفری (کچی کھجور) کی خرما (پکی ہوئی) کے عوض رطب کی بسر کھجور کے بدلے مساوی حالت میں اور کمی بیشی کے ساتھ بالاجماع بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہم جنس ہونے اور ماپنے کی شرط معدوم ہے۔ اس لئے کہ کفری شگوفے کے غلاف کا نام ہے' چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے عقد کے وقت دونوں میں فوری مساوات (یکسانیت) کا اعتبار کیا ہے اور انہوں نے بعد میں اس میں ہونے والی کمی کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور امام محمدؒ نے اس کے حال اور مآل (بعد) دونوں کا اعتبار کیا ہے اور امام ابویوسفؒ نے بھی اسی بات کا اعتبار کیا ہے جس بات کا امام ابوحنیفہؒ نے اعتبار کیا ہے' ماسوائے تازہ پکی ہوئی کھجور کی خرما کے عوض بیع کے۔ اس لئے کہ یہ بیع ازروئے نص فاسد ہے اور امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جس کا نام "علت ربوا" کے تحت ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ خوردنی شے کی بیع کی حرمت اپنی ہم جنس شے کے ساتھ ہی اصل ہے اور معیار شرعی میں دونوں کے مابین مساوات کا ہونا ثابت ہونے کے ساتھ' اس کو حرمت سے آزاد کرنے کا سبب ہے' تاہم انہوں نے یہاں متوسط حالت میں معیار شرعی میں مساوات کا اعتبار کیا ہے۔ یہ متوسط حالت اس کے خشک ہونے کی حالت ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ پکی ہوئی کھجور (رطب) کو خرما کے عوض فروخت کرنے سے منع کیا ہے"

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"خشک ہوجانے کے بعد کھجور کم وزن ہوجاتی ہے"

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم اور اس کی علت بیان کردی ہے اور وہ علت اس کے خشک ہوجانے کے وقت اس کے وزن میں کمی کا ہونا ہے لہٰذا امام محمدؒ نے اس حکم کو اس جگہ تک متعدی کیا ہے جہاں تک یہ علت متعدی ہوتی ہے اور امام ابویوسفؒ نے اس کو نص کی جگہ تک محدود کیا ہے اس لئے کہ وہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس ثابت ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی یہاں دلیل قرآن مجید اور خبر مشہور ہے قرآن مجید اس طرح کہ قرآن مجید میں بیع کے جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ عام ہیں، جیسے مثلاً:

واحل اللہ البیع وحرم الربوا — اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

یآ ایھا الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم — اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کے مال آپس میں باطل طریقے سے ماسوا اس کے کہ وہ آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان تجارت ہو۔

چنانچہ یہ ظاہرالنص پر بیع کے جواز کی متقاضی ہے، ماسوائے اس بیع کے جو کسی دلیل سے مستثنیٰ ہوجائے اور شرعی معیار سے کمی و بیشی پر مبنی بیع اس عموم سے مختص کی جاچکی ہے۔ لہٰذا دونوں کے مساوی ہونے کی حالت میں بیع اپنی جگہ ظاہر عموم پر (جائز) رہے گی۔ رہی خبر مشہور...... تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور عبادہ بن صامتؓ سے ایک روایت ہے۔ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کی گندم کے بدلے اور جو کی جو کے بدلے اور خرما کی خرما کے عوض مساوی حالت میں بیع کو جائز قرار دیا ہے اور یہ اجازت عام اور بغیرقید کے مطلق ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ گندم اور جو کا لفظ گندم اور جو کی ہرقسم پر بولا جاتا ہے خواہ ان کی انواع اور صفات ایک دوسرے سے مختلف ہی ہوں، علی ہذا القیاس "خرما" (تمر) کا لفظ رطب (تازہ پکی ہوئی) اوربسر کھجور دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ اس لئے کہ وہ لغوی طورپر کھجور کے درخت کے پھل کا نام ہے، لہٰذا اس میں رطب، بسر، مذنب اور منقع وغیرہ کی تمام اقسام داخل ہوں گی اور مروی ہے کہ:

"ایک مرتبہ خیبر کے عامل نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنیب

(عمدہ) کھجور کا ہدیہ پیش کیا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں۔"

حالانکہ اس نے رطب (تازہ پکی ہوئی کھجور) پیش کی تھی' مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تمر(خرما) کا رطب کھجور پر اطلاق فرمایا ہے اور مروی ہے کہ

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کھجور کی اس کے پکنے یعنی سرخ یا زرد ہونے تک بیع سے منع فرمایا ہے۔"

اور یہ سرخ یا زرد ہونا بسر کھجور کی اوصاف میں سے ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تمر(خرما) کا رطب (تازہ پکی ہوئی کھجور) پر بھی اطلاق کیا ہے' لہٰذا یہ بیع مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگی۔ رہی حدیث تو اس کا مدار زید بن عیاشؓ پر ہے جو نقل کے وقت ایک کمزور راوی تھے۔ لہٰذا ان کی روایت قرآن مجید اور خبر مشہور سے متصادم ہونے کے باعث قابل قبول نہ ہوگی۔ اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے حدیث کی معارض ہونے کی بناء پر مناظرہ میں اس روایت کو قبول نہیں کیا تھا' حالانکہ وہ حدیث کے بڑے ماہر تھے۔ اور ان کا اصول حدیث کو قیاس سے مقدم رکھنے کا تھا گو وہ خبرواحد ہی ہو' بشرطیکہ اس کے راوی ظاہری طور پر یا دلائل کی رو سے عادل ہوں' لہٰذا اس حدیث کو رطب کھجور کی خرما سے ادھار بیع پر یا یتیم کے مال میں سے خرما کی بیع پر محمول کیا جائے گا تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تعارض سے محفوظ رکھ کر ان کے مابین توافق پیدا کیا جاسکے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہی حکم سونے اور چاندی کی بیع کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ہم جنس شے کے ساتھ وزن میں کمی بیشی کی صورت میں بیع جائز نہیں ہے۔ خواہ دونوں کی انواع اور صفات یکساں ہوں مثلاً یہ کہ درہم یا دینار کی شکل میں انہیں بنایا گیایا ڈھالا گیا ہو' وہ خالص شکل میں ہوں' عمدہ ہوں یا ادنیٰ یا دونوں باہم مختلف ہوں۔ اس لئے کہ خبر مشہور میں مثلاً بمثل (برابر' برابر) کا ذکر آیا ہے اور اس بات کا اضافہ رہا ہے لیکن اگر وزن میں یکسانیت مگر نوع اور صفت میں کمی بیشی ہو' جیسے کہ ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی کی خالص سونے چاندی کے ساتھ اور عمدہ کی ردی (کھوٹ والے) کے ساتھ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عمدہ کی ردی کے عوض بیع جائز نہیں ہے ان کی دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس میں مثلاً بمثل (برابر برابر) مذکور ہے اور عمدہ اور ردی کے مابین قیمت میں کوئی مساوات نہیں رہی' مثلاً بمثل (برابر' برابر) والی حدیث تو اس سے وزن میں مماثلت مراد ہے۔ اور اسی طرح بعض روایت میں وزنا بوزن (ہم وزن) بھی مذکور ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اس میں عمدہ اور ردی دونوں برابر ہیں"۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ہم جنس کے ساتھ مقابلے کے وقت ردی وصات کی شرعاً" کوئی قیمت نہیں ہے' لہٰذا دونوں میں اضافہ ظاہر نہ ہوگا اور گوشت (لحوم) کا اعتبار اصل کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دونوں کی جنس ایک ہو تو ان کا گوشت ایک ہی جنس تصور ہوگا' لہٰذا اس میں مماثلت کا اعتبار ہوگا' اس لئے ماسوائے یکساں ہونے کی حالت کے اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔اور اگر ان کے اصول یعنی جانور مختلف ہوں تو گوشت مختلف

الجنس تصور ہوگا' لہٰذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض مساوی مساوی اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے' بشرطیکہ ان کی بیع دست بدست ہو' جبکہ سود کی دو میں سے ایک علت یعنی رباء الفضل کی علت پائے جانے کی بناپر' جو وزن ہے' ان کی باہم ادھار بیع پر درست نہ ہوگی۔ تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اونٹ کا گوشت' اس کی اقسام میں اختلاف کے باوجود' یعنی خواہ وہ اعرابی ہو یا بختی یا ھجین یا دوکوہانوں والا یا ایک کوہان والا ایک ہی جنس کا شمار ہوگا۔ اس لئے کہ تمام اونٹ ایک ہی جنس ہیں تو اسی طرح ان کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے اور یہی حال گائے اور بھینس کے گوشت کا ہے کہ وہ تمام ایک ہی جنس ہیں' خواہ ان کی اصل ایک ہو یا باہم مختلف اور بھیڑ بکری کا گوشت از قسم بھیڑ چھترے' بکری' بکرے وغیرہ' ان کے اصول کا اعتبار کرتے ہوئے' ایک ہی جنس ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام جانوروں کا گوشت ایک ہی جنس ہے خواہ ان کے اصول ایک ہوں یا مختلف۔ حتیٰ کہ اونٹ کے گوشت کو گائے کے گوشت کے عوض اور گائے کے گوشت کو بھیڑ بکری کے گوشت کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے گوشت نام اور منفعت' یعنی غذا اور حصول قوت کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے' یکساں ہیں' لہٰذا دونوں کی جنس ایک ہے جس کی بناپر ایک دوسرے کے عوض ان کی بیع میں ان کی یکسانیت کااعتبار ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ ان گوشتوں کے اصول باہم دگر مختلف الجنس جانور ہیں' لہٰذا گوشت کا بھی یہی حکم ہوگا اس لئے کہ گوشت اپنے اصل (جانوروں) کی فرع (قسم) ہے اور اصل میں اختلاف کا ہونا فرع میں اختلاف کے ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گوشت کا نام تمام اقسام کو شامل ہے اور دونوں کا مقصد ایک ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ جنس کے ایک ہونے سے مقصود' ان کے خاص مقصد میں ایک ہونا ہے نہ کہ عام مقصد میں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام خوردنی اشیاء خوردنی ہونے کے مفہوم میں یکساں ہیں' مگر پھر بھی ان کو ایک جنس نہیں بنایا جاسکتا' جیسے کہ گندم جو کے ساتھ وغیرہ۔ حتیٰ کہ ان میں سے ایک کی دوسرے کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ بیع بھی جائز ہے' حالانکہ خوردنی ہونے کے مفہوم میں سب ایک ہیں' لیکن چونکہ یہ اس کاعام مفہوم تھا جس سے جنس کا ایک ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ پرندوں میں سے ایک پرندے کے گوشت کودوسرے پرندے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہو' اس لئے کہ عام طورپر ان کا وزن نہیں کیا جاتا اور اسی اصول پر باقی جانوروں کے گوشت کا حکم مبنی ہے کہ ان کا حکم اصل جانورں کے حکم پر مبنی ہے کہ وہ (اصول) آیا ایک ہیں یا مختلف' اس لئے کہ وہ گوشت اپنی اصل سے پیدا ہوتا ہے' لہٰذا اس کا اس کی اصل کے ساتھ اعتبار ہوگا۔

یہی حکم ردی کھجور (الدقل) کے سرکے کا انگوری سرکے کے ساتھ بیع کا ہے کہ ان کی اصلوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ دونوں باہم مختلف اجناس ہیں اور گوشت چربی کے ساتھ دو مختلف جنسیں ہیں اس لئے کہ دونوں کا نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم گوشت کا دنبے کی چکی کے ساتھ اور دنبے کی چکی کا گوشت کے ساتھ ہے' اس لئے کہ وہ ایک فربہ گوشت ہے اور یہی حکم بھیڑ کے صوف کا بکری کے صوف کے ساتھ ہے کہ وہ دونوں مختلف اجناس ہیں۔ اس لئے کہ دونوں کے نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم کاتے ہوئے صوف کا' کاتے

ہوئے بالوں اور روئی کا کتان (سانن) کے ساتھ ہے کہ یہ دونوں دو مختلف اجناس ہیں۔ یہی حکم کاتی ہوئی روئی کا' کاتی ہوئی کتان (سانن) کے ساتھ ہے اور کاتی ہوئی روئی کی سادہ روئی کے ساتھ مساوی مساوی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ کاتی ہوئی روئی کاتنے سے کم ہوجاتی ہے' لہٰذا دونوں میں سے کسی ایک کی دوسرے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی جیسے پسے ہوئے آٹے کی گندم کے ساتھ بیع کا بھی یہی حکم ہے۔

رہی زندہ جانور کی بیع گوشت کے ساتھ تو اگر تو دونوں کی اصل مختلف ہو تو وہ دو مختلف جنسیں ہیں' جیسے کہ زندہ بکری کی بیع اونٹ اور گائے کے گوشت کے ساتھ اندازے کے ساتھ نقد اور ادھار دونوں طرح جائز ہے' اس لئے کہ دونوں میں وزن اور جنس کی علتیں معدوم ہیں' لہٰذا یہاں سرے سے ربوا ثابت نہ ہوگا اور اگر دونوں اصل کے اعتبار سے ایک ہوں جیسے زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض بیع تو ہمارے بعض مشائخ نے ان کی علیحدہ علیحدہ جنس کا اعتبار کیا ہے' جس کی بناپر انہوں نے بکری کے گوشت کی زندہ بکری کے عوض اندازے کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا قول ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے ایک جنس کو اس کی غیر جنس کے ساتھ فروخت کیا ہے اور ان مشائخ میں سے بعض نے دونوں میں ایک ہی جنس کا اعتبار کیا اور اس پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے کہ زندہ بکری وزن کی جانے والی شے نہیں ہے۔ رباالفضل کے جاری ہونے کا اعتبار دواوصاف یعنی جنس اور مقدار کے ایک ساتھ جمع ہونے کی حالت میں ہوتا ہے' لہٰذا ان میں سے ایک کی دوسری شے کے عوض اندازے اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے' بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ خلافیات میں بیان کیا گیا ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع اس صورت میں جب تجربے یا اندازے سے یہ معلوم ہو کہ گوشت کا وزن زندہ بکری میں موجود گوشت سے زیادہ ہے' جائز ہوگی' اس لئے کہ اس صورت میں گوشت تو گوشت کے بدلے میں ہوگا اور اضافی گوشت جانور کے اطراف یعنی سری' پائے' کھال اور چربی کے بالمقابل ہوگا۔ لیکن اگر گوشت کی مقدار زندہ بکری میں موجود گوشت کے مساوی یا اس سے کم تر ہو یا اس کا صحیح اندازہ نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ •

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زندہ بکری کو بکری کی چربی یا دنبے کی چکی کے بدلے فروخت کیا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام قسم کا گوشت ایک ہی جنس ہے' لہٰذا گوشت کو زندہ جانور کے بدلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے' خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو' یعنی خواہ ان کی اصل ایک ہو یا مختلف۔ اور خواہ اس نے اس کو اندازے کے ساتھ فروخت کیا یا بربنائے اعتبار۔ پھر فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض ادھار پر فروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہاں ادھار کو حرام کرنے والی علت' یعنی جنس کا ایک ہونا پایا گیا ہے' اس لئے کہ یہ گوشت اسی گوشت ہی کی جنس سے ہے جو زندہ بکری میں موجود ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ تلوں کے تیل کو تلوں کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر بطریق اعتبار وقیاس فروخت کیا جائے تو جائز ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ خالص تیل تلوں میں موجود تیل سے زیادہ ہو تاکہ تیل تو تیل کے بالمقابل ہوجائے اور اضافہ غیرجنس یعنی اس کی محنت و مشقت کا معاوضہ قرار پائے۔ یہی حکم اخروٹ کے تیل کی اخروٹ کے مغز کے عوض بیع کا ہے۔ رہا اخروٹ کے تیل کو اخروٹ کے عوض فروخت کرنے کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ

تخمینے (مجازفہ) سے اس کی بیع درست ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ماسوائے اعتبار و قیاس کے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ تیر کے پھل کی بیع غیر ڈھالے ہوئے لوہے کے عوض تخمینہ کے ساتھ جائز ہے' بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔

رہی بحث امام شافعیؒ کے ساتھ تو انہوں نے اپنے اس مسلک کی بنیاد اسی اصول پر رکھی ہے جس کا ہم ایک سے زائد مرتبہ ذکر کر آئے ہیں' جو وہ یہ ہے کہ کسی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت عزیمت ہے اور اس کا جواز شرعی معیار میں دونوں کے مساوی ہونے کی صورت میں بطریق رخصت ہے اور یہاں خالص گوشت اور زندہ بکری میں موجود گوشت کے درمیان مساوات موجود نہیں ہے' لہٰذا یہ صورت اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ ہم ان کے اس اصول کا بطلان علت ربا کے تحت ظاہر کر آئے ہیں۔

رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تخمینے کے ساتھ فروخت کی صورت میں ربا(سود) کا احتمال ہے' لہٰذا جہاں تک ممکن ہو سکے اس سے بچنا ضروری ہے اور یہاں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہٰذا تیل کی تلوں کے عوض بیع پر قیاس کی رو سے اعتبار کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ اس میں ربا(سود) ہے یہ ہے کہ گوشت کا وزن کیا جاتا ہے تو چونکہ یہاں احتمال ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اس گوشت سے جو زندہ بکری میں ہے وزن میں کم ہو' لہٰذا یہ ہو سکتا ہے کہ گوشت کا کچھ حصہ دوسری طرف کے گوشت سے زیادہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ دونوں وزن میں ایک جیسے ہوں جس کی بناپر ایک طرف گوشت تیار کرنے کی محنت زیادہ ہوگی' لہٰذا بقدر امکان ربا(سود) سے بچنے کیلئے اعتبار کے طریقے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے' اسی لئے تیل کی تلوں کے عوض اور زیتون کے تیل کی زیتون کے عوض بیع جائز نہیں ہے' ماسوائے طریقہ اعتبار کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک وزن کی جانے والی شے کی وزن نہ کی جانے والی شے کے عوض دست بدست بیع ہے' لہٰذا یہ بیع بغیر ڈھالے ہوئے لوہے کی' تیر کے پھل کے ساتھ بیع پر قیاس کی رو سے' جو اندازے سے اور کمی بیشی کے ساتھ دست بدست جائز ہے' اندازے کے ساتھ اور کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی اور دلالت وصف یہ ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اگرچہ قابل وزن ہے' لیکن وہ گوشت جو زندہ بکری میں ہے وزن شدہ نہیں ہے اس لئے موزون (وزن کی جانے والی) وہ شے ہے کہ جس کے وزن کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ موجود ہو اور جو گوشت زندہ بکری میں ہے اس کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ یا تو وزن کنڈے (قبان) کے ساتھ کیا جاتا ہے اور یا پھر محض تجربے کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یا پھر محض ظن اور تخمین سے حساب لگایا جاتا ہے' بشرطیکہ اس سے واضح فرق پیدا نہ ہو۔ اور جو گوشت زندہ بکری میں اس کو معلوم کرنے کیلئے ان میں سے کوئی طریقہ موزوں اس لئے نہیں ہے کہ جہاں تک تو کانٹے (قبان) سے وزن کرنے کا تعلق ہے تو اس سے اس لئے کہ عرف و عادۃ کی رو سے زندہ بکری کا کانٹے سے وزن نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر اس کے وزن معلوم کرنے کا طریقہ درست ہوتا تو لازماً" اس طرح اس کا عموماً" وزن کیا جاتا' جبکہ وزن کا امکان ثابت ہے اور اس کے بدن میں موجود گوشت کی مقدار معلوم کرنے کی ضرورت بھی ہے تاکہ مشتری چھونے اور ہاتھ لگانے اور زمین سے اٹھانے وغیرہ سے اسے معلوم کرلے۔ نیز اس لئے کہ زندہ جانور کبھی تو بھارا معلوم ہوتا ہے اور کبھی ہلکا۔ لہٰذا اس کا وزن مختلف ہوگا جو

اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا وزن کرنا اس کا اصل وزن معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے۔

رہا تجربہ تو یہ تجربہ ذبح کرنے اور مذبوح جانور کو تولنے سے ہوتا ہے تاکہ اس میں موجود گوشت کا علم ہو سکے جو اس میں عقد کے وقت ظاہرا موجود تھا اور اس سے صحیح وزن کا معلوم ہونا ممکن نہیں' اس لئے کہ زندہ بکری میں اضافہ اور کمی نیز موٹاپا اور لاغرپن لحہ بلمحہ پیدا ہوتا رہتا ہے' لہٰذا تجربہ کے ذریعے عقد کے وقت اس کی مقدار کا علم نہیں ہو سکتا' رہا ظن اور تخمین تو اس سے اس لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ جس شخص کی اس باب میں کوئی بصیرت نہ ہو اس کا کوئی ظن اور تخمینہ ہی معتبر نہیں ہوتا' بلکہ وہ یقینی طور پر غلطی کرے گا اور جس کو اس بارے میں بصیرت حاصل ہو وہ بھی ظاہرا اور اکثر اوقات غلطی کرتا ہے اور دونوں میں واضح فرق پیدا ہوجاتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زندہ بکری میں موجود گوشت کے معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے' لہٰذا یہ گوشت قابل وزن نہیں ہے جس کی بناء پر یہ گوشت ربا الفضل کا محل (مقام) نہ ہوگا۔ بخلاف تلوں کے تیل کی تلوں کے عوض بیع کے' اس لئے کہ یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض بیع ہے کیونکہ تجربہ سے تلوں میں موجود تیل کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اس طرح کہ تلوں کی مقدار کا وزن کرلیا جائے پھر اس سے تیل نکال لیا جائے جس سے اس پر قیاس کی رو سے ان تلوں میں موجود تیل کی مقدار کا فی الجملہ پتہ چل جاتا ہے یا اس تمام مقدار کو نچوڑ لیا جائے تو اس سے عقد کے وقت ان میں موجود تیل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے یا پھر ظن اور تخمین سے اس کا پتہ چلایا جاسکتا ہے کہ اتنی مقدار سے کتنا تیل نکلتا ہے اور یہ اندازہ بہت زیادہ غلط بھی نہیں ہوتا' جس سے دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کو ضرر پہنچ جائے' لہٰذا یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض اندازے کے ساتھ بیع ہے' لہٰذا ربا کے احتمال کی بناء پر گوشت کی زندہ بکری کے عوض بیع جائز نہ ہوگی' واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

اور اگر اس نے خالص گوشت کو ذبح کی ہوئی' مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع اعتبار کے طریقے کے سوا بالاجماع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ گوشت جو ذبح کی ہوئی بکری میں ہے قابل وزن ہے تو اس نے گویا اس کو اس کی ہم جنس اور غیر ہم جنس شے کے عوض فروخت کیا ہے' لہٰذا اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت ضروری ہوگی' بخلاف اس گوشت کے جو زندہ بکری میں ہے۔ اس لئے کہ وہ ناقابل وزن ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ جس کی بناء پر سود ثابت نہ ہوگا' لہٰذا اس میں محض اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے زندہ بکری کو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض تخمینے کے ساتھ فروخت کیا تو بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے ایک قابل وزن شے کو ناقابل وزن شے کے عوض بیچا ہے' لہٰذا اس میں ربوا (سود) متحقق نہ ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے زندہ بکری کو بکری کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو وہاں یہی حکم ہے' جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے بالمقابل ہے اور دونوں میں سے ایک میں گوشت کی اضافی مقدار دوسری شے کے ردی حصوں کے عوض ہوگی' لہٰذا ربوا (سود) متحقق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو زندہ بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے دو ذبح شدہ' مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ

اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت گوشت کے عوض ہوگا اور دونوں میں سے ایک جانب موجود اضافی گوشت اس کے ردی حصہ کے ساتھ دوسری شے کے ردی حصے عوض ہوگا۔

اور اگر اس نے دو ذبح شدہ اور کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت تو گوشت کے بالمقابل ہوگا اور دو کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کا اضافی گوشت دوسری بکری کے ردی حصوں کے عوض ہوگا۔ اور اگر اس نے دو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ کھال اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کے ردی حصوں کے ساتھ اضافی گوشت کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہوگا لہٰذا یہ ربا ہوگا۔

اور اگر اس نے دو کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک کھال اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ دونوں ایسا مال ہیں جسے وزن نے یکجا کردیا ہے' لہٰذا ایک کو دوسری کے عوض اندازے اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا' لیکن اگر وہ دونوں وزن میں یکساں ہوں تو دست بدست بیع جائز ہوگی اور زیتون کے تیل کی زیتون کے تیل کے بدلے اور کتان (بنولہ) کی بنولہ کے تیل کے بدلے اور انگور کے شیرے کی انگور اور گھی کی دودھ کے بدلے' جس میں گھی ہو اور صوف کی اس بھیڑ کے بدلے جس کی پشت پر صوف ہو اور دودھ کی اس جانور کے عوض جس کے تھنوں میں دودھ ہو جو اسی کی ہم جنس ہو اور خرما کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں خرما والی کھجوریں ہو اور گندم کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں گندم کی فصل ہو' جو پک چکی ہو وغیرہ ذالک' کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اموال ربوا (سود) ہیں' لیکن اگر مفرد مقدار' مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مثل مثل کے بدلے میں ہو اور اضافہ مخالف جنس کے مقابلے میں تو بیع جائز ہوگی۔ اس قسم کے احکام اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کسی جنس کے بدل کا اسی کے ہم جنس بدل کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یا اس کا اسی جنس کے دو بدلوں (معاوضوں) کے عوض یا غیر جنس کے عوض تبادلہ کیا جائے' لیکن اگر دو مختلف جنسوں کے بدلوں (معاوضوں) کا دو مختلف اجناس کے بدلوں کے ساتھ تبادلہ کیا جائے پھر اگر تو وہ غیر ربائی اموال میں سے ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اور معاوضوں کو ایک جانب کے معاوضوں کے بدلے دوسری جانب کے معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کردیا جائے گا کہ ان کی تقسیم قیمت کے اعتبار سے مشاع ہو اور اگر وہ ربائی اموال میں سے ہوں' تو تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور جنس کو مخالفت جنس پر محمول کیاجائے گا اور اسے تصحیحی تقسیم پر تقسیم کیا جائے گا' نہ کہ مشاع اور توزیعی تقسیم پر۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور اس کو قیمت کے اعتبار سے مشاع اور توزیع کے طریقے پر تقسیم کردیا جائے گا' جیسا کہ غیر ربائی اموال میں یہی کیا جاتا ہے۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی۔ وہ اس طرح کہ اگر کسی نے گندم اور جو کا ایک ایک کر (ایک پیانہ) گندم اور جو کے دو دو کروں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور گندم کو جو کی طرف اور جو کو گندم کی طرف (ازروئے قیمت) پھیر دیا جائے گا اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو

درہموں اور دو دیناروں کے عوض فروخت کیا تو درہم کو دیناروں کی طرف اور دیناروں کو درہموں کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ربائی بیع ہے' لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی جیسے کہ ایک درہم کی دو درہموں کے عوض اور ایک دینار کی دو دیناروں کے عوض بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور دلالت وصف یہ ہے کہ ایک مجموعے کا دوسرے مجموعے کے ساتھ مطلقاً مقابلہ اور تبادلہ کیا جائے اور کسی مجموعے کا مجموعے سے مطلق مقابلہ ہو تو ایک جانب کے تمام معاوضے دوسری جانب کے مجموعہ میں موجود معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اشاعتی (مشاع) تقسیم کے متقاضی ہیں' بشرطیکہ بدل معاوضے مختلف قیمت والے ہوں' یہ غیر ربائی اموال میں دوسری بیوع پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی کو ایک گھوڑے اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا جبکہ ان کی قیمت مختلف ہو تو غلام کو گھوڑے اور کپڑے کی قیمت پر تقسیم کردیا جائے گا' یہی حکم باندی کا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس مجموعہ میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا تو وہ معاوضے کی دونوں اشیاء میں اس کے حصے بائع کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دو میں سے ایک بدل (معاوضہ) گھر ہو' چنانچہ شفیع (شفعہ کنندہ) دونوں میں سے اس کے حصہ والی شے کی قیمت دیکر اسے لے سکتا ہے' لہٰذا اس کی تقسیم اس طریقے کے مطابق ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ یہی تمام بیوع میں اصلی سبب ہے اور ربائی اموال میں اس طریقے سے تقسیم کا ہونا ربا(سود) کو ثابت کرتا ہے' اس لئے کہ اس طرح وہ گندم کا ایک کر اور جو کے دو کر' جو کے دو کروں اور گندم کے ایک کر کے بدلے فروخت کرنے والا ہوجائے گا جس سے ربا متحقق ہوجائے گا۔ علاوہ ازیں اگر اس میں ربا ثابت نہ بھی ہو تب بھی اس میں ربا(سود) کا احتمال تو ہے جو عقد کو فاسد کرنے والا ہے' جیسے کہ گندم کی ایک بوری کو دوسری بوری کے عوض اندازے سے فروخت کرنا۔ ہمارا استدلال بیع کے عام احکام سے ہے جن میں کوئی تفریق نہیں کی گئی' تو جس شخص نے تخصیص (استثناء) کا دعویٰ کیا ہے اس کیلئے دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں عقد کرنے والوں نے ایک مجموعہ کا دوسرے مجموعہ سے علی الاطلاق تبادلہ کیا ہے اور مطلق تبادلہ ذات سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صفات اور جہات سے' لہٰذا جنس کا تبادلہ جنس کے ساتھ بصورت عین نہ ہوگا اور نہ ہی جنس کا مقابلہ مخالف جنس کی عین (ذات) سے ہوگا جس سے ربا ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربا جنس کے جنس سے مقابلے کی صورت میں اضافی مال کا نام ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا ہم کہتے ہیں کہ مطلق تبادلہ قوت کے اعتبار سے بر سبیل شیوع جنس کے جنس سے تقابل کا احتمال رکھتا ہے' جیسا کہ تم نے بیان کیا اور جنس کے مخالف جنس سے تبادلے کا امکان بھی رکھتا ہے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت مجموعہ کا مجموعہ سے تقابل ہے' البتہ اگر ہم اس کو پہلی صورت پر محمول کریں گے تو عقد فاسد ہوجائے گا' اور اگر ہم دوسری صورت پر محمول کریں گے تو عقد صحیح ہوگا' تو ایسی صورت پر محمول کرنا جس میں عقد کی درستی ہوجاتی ہو بہتر ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ ایسی مطلق بیع کا سبب جو دونوں طرف کے مختلف معاوضوں پر مشتمل ہو دونوں جانبوں سے ہر ایک جانب کے معاوضے (بدل) کے دوسری جانب کے تمام بدلوں (معاوضوں) پر قیمت کے اعتبار سے بر سبیل شیوع تقسیم ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ یہی عقد مطلق کا سبب ہے جو غیر ربائی اموال میں بیوع کے مسائل میں سے ہے' جہاں تقسیم کا ہونا اس کا سبب ہے' بلکہ معاوضوں میں معاوضے اور مساوات کا ہونا ضرورت ثابت ہوجانے پر اس کا سبب ہے

اور یہ ضرورت شیوع کی صورت میں کسی عیب کی بناپر اس کو واپس کرنے میں اور مستحق نکل آنے پر قیمت کیلئے رجوع کرنے وغیرہ میں ہے' لہذا ضرورت ثابت ہونے سے قبل اس کا قیمت کی طرف منقسم ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ یہ مسئلہ بخوبی معلوم ہے۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس میں ربا کا احتمال ہے جو جنس کے ہم جنس شے سے بصورت عین تبادلے کی صورت میں عقد کے فاسد ہونے کو واجب کرتا ہے' جیسے کہ گندم کی ایک بوری کی دوسری بوری کے عوض بیع کی صورت میں یہی حکم ہے نہ کہ مطلقاً۔ اس لئے کہ جنس کے جنس کے ساتھ تقابل کی صورت میں مشروط مماثلت لازم آتی ہے اور یہاں یہ موجود نہیں ہے' لہذا یہاں اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایک دینار اور دو درہموں کو دو درہموں اور دو دیناروں کے بدلے فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور ایک دینار دو درہموں کے اور دو درہم دو دیناروں کے عوض ہوں گے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو درہموں اور ایک دینار کو دو دیناروں اور ایک درہم کے عوض فروخت کیا۔ تو یہ عقد ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دس درہموں کو پندرہ درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اور دس درہم دس درہموں کے اور باقی پانچ درہم ایک دینار کا بدل ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے گیارہ درہموں کو دس درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہوگی۔ اور دس درہم دس کے اور ایک درہم ایک دینار کے بالمقابل ہوگا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے سو درہم اور ایک دینار کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور سو درہم سو کے اور نو سو درہم ایک دینار کے مقابل ہوں گے' لہذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے درہموں کو درہموں کے بدلے میں فروخت کیا اور ان میں سے ایک میں وزن کے اعتبار سے فرق ہو اور جس جانب اضافہ نہ ہو اس جانب پیسے (فلوس) ہوں تو یہ بیع حکم میں جائز ہوگی' لیکن میرے نزدیک یہ صورت مکروہ ہے۔ پھر ان سے کہا گیا آپ اپنے دل میں اسے کیسا پاتے ہیں تو انہوں نے فرمایا میں اسے پہاڑ کی طرح پاتا ہوں خلاصہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ وزن کے اعتبار سے مخالف جنس میں جو اضافی وزن ہے' اگر تو اس کی قیمت اضافی شے کی قیمت تک پہنچ جائے یا وہ اس سے اتنی کم ہو کہ جس میں عادتاً" لوگ کم قیمت برداشت کرتے ہوں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہوگی اور اگر وہ شے کم قیمت والی ہو جیسے کہ ایک پیسہ اور ایک اخروٹ وغیرہ تو یہ بیع کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی اصلاً کوئی قیمت نہ ہو جیسے کہ مٹی کی ایک مٹھی وغیرہ تو ایسی بیع اصلاً جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ اضافی شے کے بالمقابل کوئی شے نہیں ہے' لہذا ربا ثابت ہوجائے گا۔

فصل

ربا (سود) جاری ہونے کی شرائط

ربا جاری ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں طرف کے معاوضے (بدل) غصب اور سرقہ وغیرہ سے محفوظ ہوں۔ پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بدل غیر محفوظ ہو تو ہمارے نزدیک ربا ثابت نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس کے باوجود ربا ثابت ہوجائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں بطور تاجر داخل ہوا پھر اس نے حربی کافر کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کردیا یا اسی طرح کی شرعی نقطہ نظر سے کوئی دوسری فاسد بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر کوئی دارالحرب میں مسلمان قیدی ہوا یا کوئی حربی وہیں مسلمان ہوجائے اور وہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کرکے نہ آئے پھر اس نے اہل حرب میں سے کسی ایک سے بیع کا معاملہ کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ربا کی حرمت جس طرح کہ مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے تو اسی طرح کفار کے حق میں بھی ثابت ہے' اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے وہ بھی حرمت کے تمام اقوال کے مخاطب ہیں تو بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے کہ اگر امن حاصل کرنے والے کسی حربی (مستامن) نے کسی مسلمان سے دارالاسلام میں بیع کا کوئی معاملہ کیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال معصوم (محفوظ) نہیں ہے' بلکہ فی نفسہ مباح ہے مگر پھر بھی مسلمان کو اس کی مرضی کے بغیر زبردستی اس کا مالک بننے سے روکا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ اور خیانت ہے۔ پھر جب اس نے اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اس کا تبادلہ کرلیا تو یہ بات ختم ہوگئی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ایسا کرنا مباح اور کسی غیر مملوک مال پر قبضہ کرنا ہے جو جائز ہے اور ملکیت کا فائدہ دینے والا ہے' جیسے کہ لکڑیوں اور گھاس پر قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہاں عقد برائے حصول ملکیت نہیں ہے' بلکہ وہ تو ملکیت کی شرط' یعنی اس کی رضامندی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر حربی کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور جب تک اس کی ملکیت زائل نہ ہو اس وقت تک اس کا لینا اس کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ نہ ہوگا' لیکن جب اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو مسلمان کیلئے اس کی ملکیت اس کو لینے اور اس پر قبضہ کرنے سے ثابت ہوجائے گی نہ کہ اس عقد کی بناپر' للذا اس سے ربوا (سود) ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربوا (..) اس اضافے کا نام ہے جو عقد سے حاصل ہوتا ہے' بخلاف اس مسلمان کے جس نے دارالاسلام میں امان لیکر داخل ہونے والے مستامن حربی (کافر) سے بیع کا معاملہ کیا۔ کہ اس صورت میں وار

الاسلام میں داخل ہونے کی بناپر اسے حفظ و صیانت حاصل ہوگئی ہے اور محفوظ (معصوم) مال استیلاء (زبردستی قبضے) کا محل نہیں ہوسکتا ہے' لہٰذا اس میں حق ملکیت کا حصول بذریعہ عقد متعین ہوگیا' لہٰذا ربا کی شرط اس معاملے کو فاسد کرنے کیلئے کافی ہے۔ یہی حکم ذمی کا ہے کہ اگر وہ دارالحرب میں داخل ہوجائے پھر اس نے کسی حربی کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کردیا یا اس کے علاوہ کوئی اور شرعی نقطہ نگاہ سے فاسد بیع کی تو اس کے متعلق بھی وہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس لئے کہ جو بیع مسلمان کیلئے جائز ہے وہی بیع اہل ذمہ کیلئے بھی جائز ہے اور مسلمانوں کیلئے جو بیوع باطل یا فاسد ہیں وہ بیوع ان کے حق میں بھی فاسد ہوں گی' ماسوائے شراب اور خنزیر کی بیع کے' جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔

۲۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا شرعی اعتبار سے قیمت والا ہونا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اشیاء انسانی حق ہونے کی بناپر قابل ضمان ہوں اور اگر ان میں سے کوئی ایک شے انسانی حق ہونے کی بناپر قابل ضمان نہ ہو تو اس میں ربا جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں داخل ہوگیا پھر اس نے کسی ایسے شخص کو جو دارالحرب میں اسلام لایا ہو' مگر اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا اس کے علاوہ دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع اس کے ساتھ کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہاں عصمت (حفاظت) اگرچہ ثابت ہے' لیکن اس کا قیمت والا ہونا ثابت نہیں ہے' حتیٰ کہ اس کی ذات قصاص اور دیت میں ضمان کی حق دار بھی نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا مال بھی تلف کردینے کی صورت میں قابل ضمان نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اور اس کا مال دونوں محفوظ ہیں۔ یہ مسئلہ کتاب السیر میں آئے گا۔ اور اگر دو مسلمان دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں انہوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال معصوم اور باقیمت ہے' لہٰذا ان کے درمیان ہونے والا عقد حصول ملکیت کا ذریعہ ہوگا جو فاسد شرط کے ساتھ فاسد ہوجاتا ہے۔

اور اگر وہ حربی جس نے مسلمان سے بیع کا معاملہ کیا تھا مسلمان ہوگیا اور دارالاسلام میں چلا آیا یا اس کے گھروالوں میں سے کوئی مسلمان ہوگیا توجس سود یا فاسد بیع پر اس سے قبل قبضہ کیا جاچکا ہو وہ جائز رہے گی اور جس پر ابھی قبضہ نہ کیا ہو وہ باطل ہوجائے گی' جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یآ ایھا الذین امنوا اتقو اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مؤمنین○	اے اہل ایمان ڈرو اللہ تعالیٰ سے اور چھوڑ دو جو سود باقی ہے اگر ہو تم ایمان والے۔

کہ حق تعالیٰ نے یہاں ان کو باقی ربا(سود) چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور سود کو چھوڑ دینے کے حکم سے اس پر قبضہ کرنے سے روکنا مراد ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے۔ "اس پر قبضہ کرنا چھوڑ دو" جس کا اقتضاء اس پر قبضہ کرنے کی حرمت ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل ربا فی الجاهلیة فهو موضوع تحت قدمی — زمانہ جاہلیت کا ہر سود میرے قدموں کے نیچے ہے۔

اور لفظ "وضع" سے کسی شے کا حق اور اسقاط مراد ہے اور یہ حکم غیر مقبوضہ سود میں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسلام کی بناپر کسی ایسے عقد کا آغاز کرنا حرام ہوگیا ہے تو اسی طرح کسی سابقہ عقد کی بناپر اس پر قبضہ کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کسی عقد کی تاکید اور پختگی کا سبب ہے' لہٰذا وہ عقد کے مشابہہ ہونے کی بناپر اس کے ساتھ ملحق ہوگا' اس لئے کہ وہ ایک پہلو سے عقد ہے' لہٰذا وہ حرمت کے معاملے میں بر بنائے احتیاط ہر پہلو سے ثابت شے کی طرح ہوگا' تو جب اس پر قبضہ کرنا حرام ہوگیا تو اس پر قبضہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

۳۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت نہ ہونا' اگر ایسا ہو تو سود جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی اجازت یافتہ غلام نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا اور اس غلام پر کوئی قرض بھی نہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس پر قرض نہ ہونے کی صورت میں اس کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ اس کے آقا کا ہے تو اس طرح دونوں طرف کے بدل (معاوضے) اس کے آقا کی ملکیت ہوں گے' لہٰذا یہ بیع ثابت نہ ہوگی جس کی بناپر ربوا (سود) ثابت نہ ہوگا کیونکہ ربا تو بیوع کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح اگر شرکت العوض کے تحت مشترکہ کام کرنے والوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں طرف کے بدلوں میں' دونوں میں سے ہر ایک' مشترکہ ملکیت رکھتا ہے تو چونکہ یہ اس کا اپنے مال کا اپنے مال سے تبادلہ ہے لہٰذا یہ بیع نہ ہوگی اور نہ ہی حقیقی طور پر تبادلہ نہ ہوگا۔ یہی حکم شرکت العنان کے تحت دو باہم شریک افراد کا ہے کہ اگر انہوں نے آپس میں ایک دوسرے سے مشترکہ مال شرکت کے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے فروخت کیا' تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا' یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر انہوں نے شرکت کے مال کے علاوہ یہ عقد کیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ شرکت کے مال کے علاوہ ایک دوسرے کیلئے اجنبی ہیں۔

اور اگر کسی اجازت یافتہ غلام پر قرض ہو پھر اس نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو بالاجماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک آقا اجازت یافتہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا' لہٰذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں بدل اکٹھے نہ ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ وہ اس کا مالک ہوتا ہے' لیکن اس کی یہ ملکیت اس میں تصرف سے مانع ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی کمائی کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا حق وابستہ ہے' لہٰذا اس کا آقا اس کیلئے کسی اجنبی کی طرح ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مولیٰ نے اپنے مکاتب سے عقد ربا کا معاملہ کیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکاتب کمائی کے حق میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے مولیٰ کا حق منقطع ہو چکا ہے' لہٰذا وہ اس معاملے میں اجنبی لوگوں کی طرح ہوگا۔

رہا دونوں فریقوں کا مسلمان ہونا تو "ربا" کے جاری ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا اہل ذمہ کے

درمیان بھی ربا جاری ہوگا۔ اور اسی طرح ایک مسلمان اور ایک ذمی کے درمیان بھی ربا جاری ہوگا' کیونکہ ربا (سود) کی حرمت ان کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ کفار بھی شریعت کے ان امور کے' جو حرام امور سے متعلق ہیں' مخاطب ہیں۔ اگرچہ وہ ہمارے نزدیک شریعت کے' عبادات سے متعلق احکام کے مخاطب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

واخذھم الربا وقد نھوا عنہ واکلھم اموال الناس بالباطل — اور ان کے سود لینے کی بناپر حالانکہ انہیں اس سے روکا گیا تھا اور لوگوں کے مال باطل طریقے سے کھانے کی بناپر (اللہ نے ان پر لعنت فرمائی)۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علاقہ ھجر کے مجوس کو لکھا کہ:

"یا تو تم ربوا(سود) لینا دینا چھوڑ دو ورنہ تم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کیلئے تیار ہوجاؤ۔"

یہ روایت انتہاء درجے کی وعید ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی حرمت ان کے حق میں بھی انتہا درجے کی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۴۔ اس کا ربوا کے احتمال سے خالی ہونا: لہٰذا ربائی اموال کی ایک دوسرے سے بیع اندازے کے ساتھ جائز نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح حقیقتاً ربوا(سود) کا ہونا عقد کیلئے مفسد ہے تو اسی طرح اس کا احتمال بھی اس کیلئے مفسد ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ:

"کسی شے میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے مگر حرام حلال پر غالب ہوجاتا ہے۔"

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شے جس میں اضافہ کے ساتھ بیع جائز ہے اس میں اندازے کے ساتھ بھی بیع جائز ہے' اور اگر کسی شے میں اضافے کے ساتھ بیع جائز نہیں تو اندازے کے ساتھ بھی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ ربائی اموال میں دونوں کا ایک جیسا اور ربوا سے خالی ہونا بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے لہٰذا محض اندازے سے دونوں کا ہم مثل ہونا معلوم نہ ہوگا۔ جس کی بناپر صحت کی شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہوجائے گا' اور اس اصول کے مطابق کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے بغیروہ حکم ثابت نہیں ہوتا یہاں بھی اس کی صحت کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ تو جب شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہوگیا تو وہ ثابت نہ ہوگی کیونکہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکتی جیسے کہ اگر کوئی شے یقین کے ساتھ ثابت ہو تو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی۔ اس اصول کی تشریح چند مسائل کی روشنی میں بیان ہوگی تفصیل اس طرح ہے:

اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا پھر اگر دونوں کا ماپ معلوم نہ ہو یا دونوں میں سے ایک کا معلوم نہ ہو مگر دوسرے کا معلوم ہو یا دونوں موزون اشیاء میں سے ایک کا ماپ معلوم ہو' دوسرے کا معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر ان دونوں کا ماپ میں مساوی ہونا معلوم ہو پھر' اگر تو یہ بات مجلس ہی میں معلوم ہوگئی تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ مجلس اگرچہ طویل ہی ہو اس کا حکم عقد کی حالت والا ہی ہے۔ گویا وہ عقد ہی کی حالت میں ہیں۔ اور اگر انہیں دونوں کے علیحدہ ہونے کے بعد پتہ چلا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ

دونوں کو باہم الگ ہونے سے پہلے پتہ چلے یا بعد میں بیع جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماپنے کی ضرورت عقد کے وقت اس لئے پیش آتی ہے تاکہ عقد میں مساوات کی شرط کا پتہ چل سکے۔ اور اب یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ عقد کے وقت دونوں میں یکسانیت ثابت تھی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عقد کے وقت دونوں فریقوں کو دونوں اشیاء کے مساوی ہونے کے علم کا ہونا عقد بیع کی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ علم کا ہونا عقد کے وقت اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے یہ ہے کہ شریعت نے عقد بیع کے وقت مماثلت کی رعایت رکھنے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل — گندم گندم کے بدلے برابر برابر۔

یعنی گندم کو گندم کے بدلے برابر برابر فروخت کرو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریقوں کو حکم دیا ہے کہ وہ مماثلت (مساوی ہونے) کی شرط کے ساتھ بیع کریں' لہٰذا ضروری ہے کہ عقد کے وقت ان دونوں میں مماثلت کا علم ہو تاکہ ان کیلئے اس شرط کی رعایت رکھنا ممکن ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب گندم دو افراد کے مابین مشترک ہو پھر انہوں نے اندازے سے اسے تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں تقسیم تبادلے کے مفہوم میں ہے' لہٰذا یہ اندازے کے ساتھ بیع کے مشابہ ہوگی۔ اور اس میں اندازے کے ساتھ بیع جائز نہیں ہوتی۔ یہی حکم تقسیم کا ہے اور اگر دونوں نے گندم کو گندم کے بدلے مساوی وزن کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ گندم کیلی (ماپ والی) ہے اور کیل (ماپ) میں یکسانیت کیلی اشیاء میں بیع کے جواز کی شرط ہے اور ان دونوں کے درمیان ماپ(کیل) میں برابری معلوم نہیں ہے(۱)۔

تو گویا یہاں گندم کی گندم کے ساتھ بیع اندازے سے ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شے میں وزن کا استعمال زیادہ ہو جائے تو وہ وزنی ہوجائے گی اور اس میں برابری معلوم کرنے کیلئے وزن کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وہ اصلاً کیلی ہو۔ اسی اصول پر مزابنہ اور محاقلہ کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیوع جائز نہیں ہیں' اس لئے کہ مزابنہ خرما کی کھجور پر ہم وزن اتاری ہوئی خرما کے عوض بیع ہے' جہاں یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف وزن زیادہ ہے اور کشمش کو انگور کے عوض فروخت کرنا کہ یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف زیادہ مقدار ہے اور محاقلہ سٹے میں دانوں کی ہم وزن گندم کے عوض بیع ہے کہ یہ علم نہ ہو کہ ان میں سے زیادہ کون سی مقدار زیادہ ہے تو چونکہ یہ بالمقابل اندازے کے ساتھ بیع ہے لہٰذا جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کیل (ماپ) کے ساتھ برابری کا علم نہیں ہے۔ حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ اور بیع محاقلہ سے منع کیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے المزابنہ اور المحاقلہ کی شرط اسی طرح لکھی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اور وہ لغت میں بھی اسی طرح امام تھے جیسے کہ شرعی احکام میں امام تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو؛ جب پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں مضائقہ نہیں جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ:

(۱) یہ حکم اس زمانے کے اعتبار سے درست ہے مگر آج کل گندم کیل (ماپ) کے بجائے وزن سے فروخت کی جاتی ہے لہٰذا جواز کا مدار وزن پر ہی ہوگا۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں کھجور کے عوض بیع عرایا کی اجازت دی ہے۔"

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنہ کی حرمت میں سے پانچ وسق تک کی بیع کو مستثنیٰ کردیا ہے۔ اور اگر حرام اشیاء میں سے کسی شے کی اجازت دے دی جائے تو وہ مباح ہوجاتی ہے اور العرایا کی تشریح وہ ہے جو امام مالک بن انس نے الموطا میں بیان کی ہے وہ یہ کہ کسی شخص کے پاس کھجوروں کے درخت ہوں پھر اس نے اس میں سے ایک یا دو درختوں کا پھل کسی کو دے دیا تاکہ وہ اسے اپنے اہل خانہ کیلئے چن لے پھر اس کیلئے نخلستان کی دیوار میں داخلہ گراں ہوجائے (یعنی وہ تنگ دست ہوجائے) تو اس سے نرمی کرنے کی درخوست کرے اور یہ کہے کہ وہ کھجور کا موسم ختم ہونے پر تول کر اس کے بدلے میں اتنی ہی کھجور دے دے گا۔ ہمارے نزدیک اس میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ وہاں کوئی بیع نہیں بلکہ کھجور کا پھل تمام کا تمام کھجور والے کیلئے ہے۔ اگر تو وہ چاہے تو اسے کھجور کا پھل دے دے اور چاہے تو وہ اتنے ماپ کے بدلے اس کو کھجوریں دے دے۔ البتہ راوی نے اس کو بیع کہا ہے' کیونکہ انہوں نے صورۃ" اس کو بیع سمجھا ہے' اس لئے نہیں کہ وہ حقیقتاً بیع ہے' بلکہ وہ عطیہ ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا معری لہ (جس کو کھجور اتارنے کی اجازت دی گئی ہے) مالک نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ نہیں ہے تو اسے بیع کیسے کہا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر اسے بیع کہا جائے تو ایسی صورت میں یہ خرما کی خرما کے عوض ایک مدت تک ادھار پر بیع ہوگی جو بلا اختلاف جائز نہیں ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ العریا جس کی اجازت دی گئی ہو وہ حقیقت میں بیع نہیں ہے' بلکہ وہ عطیہ ہے نیز لغوی طور پر عرایا عطیہ ہی ہے۔ حضرت حسان بن ثابتؓ فرماتے ہیں:

لیست بسنهاء ولا رجبية ولكن عرايا في السنين الحوائج

اور اگر اس نے کھجور کے ایک کر کے عوض کھجور کا ایسا درخت خریدا جس پر پھل ہو اور اس نے کھجور کے درخت کا نام لیا ہو یا اس نے اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا یہاں تک کہ وہ پھل بیع میں داخل ہوگیا تو اس کی بیع میں اعتبار کے طریقے کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اتری ہوئی کھجور کا ماپ کھجور کے ماپ سے زیادہ ہو تاکہ پھل اپنے ہم وزن پھل کے مقابل ہوجائے اور اضافہ کھجور کے بالمقابل ہو۔ پھر اگر وہ کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ خرما تو ہم ماپ خرما کے بالمقابل ہوگا اور زیادہ خرما کھجور کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگا جس کے بالمقابل کوئی عوض نہیں لہذا وہ ربوا (سود) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو اس لئے کہ کھجور ایک ایسی اضافی شے ہے جس کے عوض عقد معاوضہ میں کوئی شے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے اس کا علم نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے۔ اور ہم عنقریب اس مسئلے کا ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اس کی بیع' بر سبیل اعتبار' اس وقت جائز ہے جب خرما نقد ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو رباء النسیئہ ثابت ہوجانے کی بناپر یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کھجور کا پھل بسر' یا تازہ کھجور' یا خشک خرما ہو' لیکن اگر اس کا پھل کفری (کچا پھل) ہو تو وہ جیسے بھی ہو اعتبار کی شرط کے بغیر یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ کفری کی خرما کے عوض بیع جائز ہے خواہ وہ کیسے ہی ہو۔ اور اگر عقد کے وقت کھجور موجود نہ ہو' مگر کھجور کے درخت پر قبضہ سے قبل ایک کر یا اس

سے زیادہ پھل آگیا تو بیع فاسد نہ ہوگی' بخلاف اس صورت کے جب عقد کے وقت کھجور پر پھل موجود ہو پھر قبضہ سے قبل وہ پک جائے پھر اس نے اسے کھجور کے درخت سمیت خرما کے عوض فروخت کردیا اور خرما کا ماپ کھجور کے پھل کے برابر ہو یا کم ہو تو ہر ایک صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں نے عقد بیع میں ربا کو داخل کردیا ہے کیونکہ انہوں نے ثمن (قیمت) کا کل بیع سے تقابل کیا ہے' لہذا قیمت دونوں پر تقسیم ہوجائے گی اور مبیع کا کچھ حصہ ربائی مال ہے تو ان کی اس شرط کی بناء پر ربا عقد میں داخل ہوگیا ہے اور عقد بیع میں ربا کا شرط ٹھہرانا اس کیلئے مفسد ہے حالانکہ یہاں بیع اصلاً درست تھی' اس لئے کہ ثمن (قیمت) مبیع کی غیر جنس سے ہے کیونکہ یہاں مبیع اکیلی نخل (کھجور) ہے' لیکن جب اس پر پھل کا اضافہ ہوگیا تو حالت بقاء میں وہ مبیع ہوگئی ہے' لیکن یہ ان کے کسی فعل کی بناء پر نہیں ہے' لہذا بیع بدستور صحیح رہے گی اور اس میں اضافہ مشتری کی ملکیت ہوگا اور قیمت کو کھجور کے درخت اور اضافے پر تقسیم کیا جائے گا' لیکن کھجور کے درخت کی قیمت کا عقد کے وقت سے اعتبار ہوگا اور اضافے کی قیمت کا قبضے کے وقت سے' لہذا اس کیلئے کھجور کے حصہ کے برابر قیمت کالینا خوشگوار ہوگا' اس لئے کہ یہ مقدار ایک بدل (معاوضہ) کے ساتھ بڑھی ہے' مگر اس کیلئے یہ اضافہ خوشگوار نہ ہوگا اور وہ اسے صدقہ کردے۔ اس لئے کہ وہ ایسا نفع ہے جو اس کیلئے قابل ضمان نہیں۔

اور اگر اس نے قیمت کی' نیا پھل پیدا ہونے کی صورت میں' ادائیگی کی تو دیکھا جائے گا اگر تو اس نے قبضہ سے قبل اس کی ادائیگی کی تو اس کی ادائیگی باطل ہوگی' اس لئے کہ اس کی طرف سے ادائیگی کا ہونا مبیع میں قبضے سے قبل تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے گویا قبضہ ہی نہ کیا ہو حتیٰ کہ اگر ثمن (قیمت) بائع کے ہاتھ میں کسی "آفت سماویہ" سے تلف ہوگیا تو قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر بائع نے قیمت میں سے اس کے حصے کے مطابق کچھ کھالیا تو قیمت میں سے اتنا حصہ ساقط ہوجائے گا اور اگر کھجور پر پھل زر ثمن پر قبضہ سے پہلے ہو پھر اس نے اس کی ادائیگی کی تو یہ ادائیگی جائز ہوگی' اس لئے کہ اس نے مبیع میں قبضے کے بعد تصرف کیا ہے جو جائز ہے اور اس پر یہ لازم ہے کہ اس کے حصہ سے جو زیادہ قیمت ہے اسے صدقہ کردے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع کا حکم مبنی ہے۔ اور اگر اس نے گندم کو جو کے عوض اور سونے کو چاندی کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس کی غیر جنس کے ساتھ بیع میں برابری شرط نہیں ہے۔ اسی لئے ان میں کمی بیشی جائز ہے تو اندازے سے فروخت کرنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا' یہی حکم قیمت کا ہے۔ اسی اصول پہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے وزن کی جانے والی شے کو ہم جنس اور غیر جنس شے کے عوض فروخت کیا جیسے کہ اگر اس نے ایسی چاندی کو کسی اور شے اور چاندی کے عوض فروخت کیا' یا اس نے چاندی کے دستے والی تلوار کو خالص چاندی کے عوض یا چاندی کے کمربند یا اگام یا زین یا چاندی کے دستے والی چھری یا کسی ایسی باندی کو جس کے گلے میں چاندی کا ہار ہو چاندی کے عوض فروخت کیا یا اس نے سونے اور غیر سونے کو خالص سونے کے بدلے بیچا' جیسے کہ اگر اس نے سنہری تاروں سے کڑھے ہوئے کپڑے کو خالی سونے کے عوض بیچا یا ایسی باندی کو جس

کے گلے میں سونے کا زیور ہو زیور سمیت خالص سونے کے عوض فروخت کیا یا اسی طرح کی کوئی اور شے بیچی تو ہمارے نزدیک اس کی اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی' بلکہ اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ مفرد چاندی یا مفرد سونے کا وزن غیرجنس کے ساتھ دونوں کے مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مفرد سونے کا وزن اس کے ہم جنس سونے کے مساوی ہو اور اضافی حصہ غیر جنس کے بالقابل ہو تاکہ اس میں ربا پیدا نہ ہو پھر اگر مفرد سونے یا چاندی کا وزن مجموعہ کے وزن سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ مجموعہ میں اضافی جنس کا کچھ وزن غیر جنس کے ساتھ ایسا ہوگا جس کے بالقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے لہٰذا یہ ربا ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ وزن میں اس کا ہم مثل ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں چاندی چاندی کے اور سونا سونے کے ہم مثل ہے' جس کی بناپر اضافہ ربا (سود) ہوگا۔ اگرچہ وہ اضافہ اس کی غیرجنس سے ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا وزن اس سے زیادہ ہے یا برابر یا اس سے کم ہے یا پھر اہل فن کا اس میں اختلاف ہوجائے۔ بعض کہیں کہ زر ثمن (قیمت) زیادہ ہے اور بعض کہیں کہ وہ اس کے ہم مثل ہے تو ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں اصل اس کا جواز ہے اور اس کا فاسد ہونا تو عارضہ ربا کی بناپر تھا اور یہاں اس کے پائے جانے میں شک ہے' لہٰذا محض شک کی بناپر فساد ثابت نہ ہوگا' اس لئے کہ اس عقد میں فساد کی جہت جواز کی جہت سے بڑھ کر ہے' کیونکہ مفرد شے کا وزن اگر کم ہو تو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے ہم مثل ہو لیکن اگر وہ اس سے زیادہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی تو چونکہ یہ بیع ایک پہلو سے جائز اور دوسرے پہلو سے فاسد ہے' لہٰذا فساد کی جہت کو غلبہ حاصل ہوگا اور حکم غالب شے کیلئے ہوتا ہے۔ پھر اگر مفرد شے کا وزن زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہوجائے تو اس عقد میں عقد صرف یعنی چاندی کی چاندی کے بدلے' یا سونے کی سونے کے بدلے بیع اور مطلق بیع یعنی سونے یا چاندی کی غیرجنس کے عوض فروخت یکجا ہوگئی ہے۔ لہٰذا اس میں عقد صرف کی شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا اور ہم عنقریب بیع صرف کی شرائط کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اگر بیع صرف کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوجائے جس سے بیع صرف فاسد ہوجائے تو کیا یہ فساد مطلق بیع میں بھی مؤثر ہوگا؟ تو اس میں قدرے تفصیل ہے جو ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کو غیر چاندی سمیت خالص چاندی کے عوض فروخت کیا یا سونے کو غیر سونے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا' لیکن اگر اس نے سونے کو کسی اور شے سمیت مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا یا چاندی کو کسی اور شے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہوجانے کی صورت میں دونوں میں کوئی ربوا (سود) نہیں ہے۔ اور مفرد سونے یا چاندی کو مجموعے کی قیمت پر تقسیم کردیا جائے گا' تو جو سونا سونے کے اور چاندی چاندی کے بالقابل ہوگی وہ تو بیع صرف ہے۔ اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور جو حصہ اس کی غیرجنس کے مقابل ہوگا اس میں بیع مطلق ہوگی' جیسا کہ ہم بیع صرف کی شرائط کے تحت بیان کریں گے۔

اسی اصول پر چاندی یا سونے کی کان کی مٹی فروخت کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے: جہاں تک تو چاندی کی

کان کی مٹی کا تعلق ہے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے چاندی کے عوض فروخت کیا گیا ہوگا' یا پھر اس کو کسی اور شے کے بدلے بیچا گیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے چاندی کے عوض بیچا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ بیع مٹی میں موجود چاندی پر واقع ہوگی' مٹی پر نہیں' کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اور دونوں چاندیوں کے درمیان تناسب معلوم نہیں ہے' لہٰذا یہ چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع ہوگی جو جائز نہیں اور اگر اس نے اسے سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہوجانے کی صورت میں ربا ثابت نہ ہوگا اور اس میں عقد صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا اگر اس میں سے چاندی نہ نکلی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی کیونکہ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کی تھی جو مال نہیں ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کوئی ہیولی اس شرط پر خریدا کہ وہ غلام ہے پھر یہ ظاہر ہوا کہ وہ تو آزاد شخص ہے' یا اس نے کھال اتاری ہوئی بکری اس شرط پر خریدی کہ وہ مذبوحہ ہے' مگر پتہ چلا کہ وہ تو مردہ ہے' پھر اگر اس میں سے چاندی نکل آئی تو بیع ہوگی' البتہ مشتری کو رکھنے یا واپس کرنے کا خیار ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری نے ایسی شے خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی تھی' لہٰذا یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہوگی جب اس نے کسی گٹھڑی میں کپڑا یا کسی گڑھے میں مچھلی خریدی' اگر اس نے اس کو کسی معاوضے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس مٹی میں سے کوئی خالص چاندی نکلی ہے یا نہیں تو اس کی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ہم وزن چاندی کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مٹی میں موجود چاندی کی ہوئی ہے اور دونوں کے وزن میں مساوی ہونے کا علم نہیں ہے' لہٰذا یہ چاندی کی چاندی کے ساتھ بیع اندازے کے ساتھ ہوگی اور اگر اس نے اس کو سونے کی کان والی مٹی کے عوض بیچا تو جنس مختلف ہونے کے باعث بیع جائز ہوگی۔ اور اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار ہوگا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس میں سے کوئی خالص شے نہ نکلی تو اس سے ظاہر ہوگا کہ بیع فاسد تھی' اس لئے کہ اب یہ ثابت ہوگیا ہے کہ اس نے ایسی شے کو فروخت کیا ہے جو مال نہیں تھی اور یہی حکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کوئی ایک میں سے کچھ نکل آیا اور دوسری میں سے نہ نکلا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا کہ اس نے مال کو ایسی شے کے عوض فروخت کیا ہے جو مال نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک سے کچھ نہ کچھ نکل آیا تو بیع ہوگئی اور دونوں کو خیار رویت حاصل ہوگا' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسی شے خریدی ہے جو انہوں نے نہیں دیکھی تھی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب چاندی کی کان کی مٹی دو افراد کے مابین مشترک ہو' پھر انہوں نے اس کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ تقسیم بیع کے معنوں میں ہوتی ہے' لہٰذا بیع کی طرح اس میں بھی اندازے سے تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس (مٹی) سے ایک قفیز کو سونے بغیر سونے یا سامان کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ مبیع مٹی میں موجود چاندی ہے' جس کی مقدار مجہول ہے۔ اس لئے کہ اس میں چاندی کی مقدار مختلف ہوتی ہے' بعض اوقات ایک قفیز میں سے پانچ اور بعض اوقات ایک قفیز میں سے دس (درہم) نکل آتی ہے۔ جس کی بناء پر یہاں مبیع میں ایسی جہالت پائی جاتی ہے جو باہمی

جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے۔ بخلاف ایک بوری (غلے) سے ایک قفیز غلہ فروخت کرنے کے' اس لئے کہ ایک بوری کے تمام قفیز ایک جیسے ہوتے ہیں جس کی بناپر یہ مجہول شے کی بیع نہیں ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو۔ اور اگر اس نے تمام مٹی کا نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ غیر متعین طور پر سونے یا سامان کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ دونوں کی جنس مختلف ہوگئی ہے جس کی بناپر دونوں میں ربوا متحقق نہ ہوگا' سوا اس کے کہ اس میں سے کچھ نہ نکلے جس سے پتہ چلے گا کہ یہ بیع فاسد تھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ حصہ نکل آئے تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور اس کو دیکھنے کے وقت اس کو خیار (اختیار) ہو۔ اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ادھار لیا تو جائز ہوگا۔ اور قرض لینے والے پر اتنی مقدار میں چاندی کا لوٹانا ضروری ہوگا' جتنی مقدار میں چاندی اس سے نکلی ہو اور جس پر اس نے قبضہ کرلیا ہو۔ اس لئے کہ قرض اس میں سے نکلنے والی شے ہے پھر اس میں سے نکلی ہوئی اور قبضہ کی ہوئی مقدار کے متعلق قبضہ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر اس نے اس مٹی میں سے نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ اجارے (کرائے) پر لیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آئے جیسے کہ اگر وہ اس میں سے کچھ مقدار فروخت کرتا تو تب جائز ہوتا' جس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی(۱)۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ نکل آیا تو اس کی اجرت اسی میں سے ہوگی۔ اور اگر اس نے کسی شخص کی خدمات کو کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آیا۔ اس لئے کہ اس نے اسے مال کے عوض اجرت پر حاصل کیا ہے اور "اجیر" کو خیار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی شے کے عوض خود کو اجرت پر دیا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ اگر تو وہ چاہے تو اس اجرت پر راضی ہوجائے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہ ملے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کردے اور مستاجر سے مثلی اجرت وصول کرلے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔

اور اگر اس نے اس کو غیر متعین طور پر ایک قفیز کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجرت مٹی میں موجود چاندی ہے جس کی مقدار مجہول ہے' کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اور نکلی ہوئی شے ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کو خیار ہوگا' اور اگر اس میں سے کوئی شے نہ نکلی تو اجارہ جائز نہ ہوگا اور اس کیلئے مثلی اجرت ضروری ہوگی۔ یہی حکم ان تمام صورتوں میں جو ہم نے بیان کیں' سونے کی کان کی مٹی کا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی چاندی ڈھالنے والی جگہ مٹی۔ تو اگر اس میں چاندی موجود ہو تو اس کا حکم سونے کی کان والی مٹی کا ہی ہے اور اگر اس میں سونا اور چاندی دونوں ہوں پھر اگر تو اس نے اسے سونے یا چاندی کے عوض خریدا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس میں سونا یا چاندی زیادہ یا کم ہو یا برابر ہو' جس سے اس میں ربوا (سود) متحقق ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اسے سونے اور چاندی (دونوں) کے عوض خریدا تو بیع

(۱) یہاں بدائع کی عبارت میں سقم ہے۔ اس لئے کہ الکاسانی نے سابقہ جملے میں بیع کا جواز بیان کیا ہے' مگر یہ جملہ عدم جواز پر دلالت کرتا ہے' اس لئے ہمارے خیال میں یہاں ایک جملہ چھوٹ گیا ہے۔ اصل میں عبارت یوں ہوگی "اگر اس میں سے کچھ نہ نکلا تو یہ بیع فاسد ہوگی' کیونکہ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی......فافہم

جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے سونے اور چاندی کو سونے اور چاندی کے عوض خریدا ہے' لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی
اور ہر جنس کو غیر جنس کے معاوضے پر محمول کیا جائے گا اور اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی
اور اگر اس نے اسے سامان کے عوض خریدا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں ربا کا احتمال معدوم ہے۔
یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں سے خالص مقدار نکل آئے' لیکن اگر کوئی خالص مقدار نہ نکلی تو اس
سے یہ ظاہر ہوگا کہ یہ بیع فاسد تھی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی نے ایسے کھوٹ والے
درہموں کو جن میں کھوٹ غالب ہو خالص چاندی کے عوض فروخت کیا تو اعتبار کے طریقے کے سوا بیع جائز نہ
ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کھوٹ والے درہموں کی تین اقسام ہیں: ایک تو یہ کہ ان میں چاندی
غالب ہو' دوسری یہ کہ ان میں کھوٹ غالب ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ چاندی اور کھوٹ دونوں یکساں
ہوں۔ اگر تو اس میں چاندی غالب ہو پھر اگر تو اس میں دو تہائی چاندی اور تیسرا حصہ تانبا ہو یا تین چوتھائی
چاندی اور چوتھا حصہ تانبا ہو یا کم و بیش ہو تو اس کا حکم خالص چاندی والا ہے۔ اس کو خالص چاندی کے عوض
برابر برابر کے سوا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض فروخت کرنے کا
ہے کہ وہ بھی برابر برابر کے سوا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں غالب کا اعتبار کرنا اور مغلوب کو کالعدم
سمجھنا ہی اصول ہے' نیز اس لئے کہ اعلیٰ قسم کے درہم تھوڑی بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے' کیونکہ چاندی کو
اس کے بغیر ڈھالا نہیں جاسکتا' جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا کھوٹ کی کم از کم مقدار سے تو بچنا ممکن نہ ہوگا' لہٰذا
اصل اعتبار غلبے کا ہے اور اگر اس میں کھوٹ غالب ہو: تو اگر تو اس میں موجود چاندی پگھلانے اور ڈھالنے سے
خالص نہ ہو' بلکہ وہ جل جائے اور تانبا رہ جائے تو اس کا حکم خالص تانبے کا ہے۔ اس لئے کہ جب چاندی اس
میں تلف ہوگئی ہے تو وہ کالعدم تصور ہوگی' لہٰذا اس سارے مجموعہ میں تانبے کا اعتبار ہوگا۔ اور اسے تانبے کے
عوض برابر برابر اور دست بدست فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر وہ تانبے سے الگ ہو اور جلانے سے نہ جلے' بلکہ
تانبا اپنی حالت پر رہے اور چاندی اپنی حالت پر' تو ان میں سے ہر ایک کی اصل حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور
ان میں سے ایک کو دوسری شے کے تابع نہ بنایا جائے گا' گویا کہ وہ دونوں ابتدا سے ہی ایک دوسرے سے الگ
اور ممتاز ہیں۔ اس لئے کہ اگر دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے اس طرح علیحدہ اور خالص کرنا ممکن ہو کہ
ان میں سے ہر ایک پگھلانے اور ڈھالنے کے بعد ہلاک نہ ہوتا ہو تو اس کو خالص چاندی کے عوض ماسوائے اعتبار
کے طریقہ کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ خالص چاندی مخلوط چاندی سے زیادہ ہو تاکہ
خالص چاندی کو ہم وزن مخلوط چاندی کے اور اضافے کو کھوٹ کے مقابل سمجھا جاسکے' جیسے کہ اگر اس نے
چاندی اور تانبے کو الگ الگ خالص چاندی کے عوض فروخت کیا تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر اگر تو خالص چاندی
مخلوط چاندی سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اضافی مخلوط چاندی تانبے کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگی جو
بامعاوضہ عقد میں معاوضہ سے خالی ہے' لہٰذا یہ ربا (سود) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو
اس لئے کہ تانبا ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے' جب
اسے یہ علم نہ ہو کہ کونسی چاندی کی مقدار زیادہ یا برابر ہے تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام زفرؒ کے
نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ ہم ازیں قبل ان کے دلائل بیان کر آئے ہیں۔

اور الجامع میں مذکور ہے کہ اگر درہموں کا دو تہائی حصہ پیتل اور ایک تہائی حصہ چاندی ہو اور وہ چاندی کو پیتل سے الگ کرنے پر قادر نہ ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ جب اسے خالص کیا جائے گا تو آیا پیتل باقی رہے گا یا جل جائے گا۔ تو ایسے درہموں کی خالص چاندی کے عوض بیع میں اعتبار کے طریقے کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر اگر خالص چاندی زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہوجائے تو یہ عقد صرف اور بیع مطلق ہوگی لہٰذا اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور اگر کوئی شرط فوت ہوجانے کے باعث بیع فاسد ہوگئی تو یہ فساد پیتل میں ہوگا اس لئے کہ اس کو الگ کرنا اس کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور ایسی شے، کی بیع جسے دوسرے سے نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو فاسد ہوجاتی ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل ذکر کیا۔

اور اگر ان درہموں کو سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی' کیونکہ اس بیع سے مانع ربا (سود) ہے اور جنس کا اختلاف ربوا (سود) کے تحقق سے مانع ہے' لیکن اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے اور اگر اس سے کوئی شرط فوت ہوجائے تو پیتل میں بھی بیع فاسد ہوجائے گی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر کھوٹ والے درہموں کو ہم جنس درہموں کے عوض فروخت کیا تو ان کی برابر برابر اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے۔ اس کی امام محمدؒ نے الجامع میں صراحت کی ہے اور ہر جنس کو غیر جنس کے ساتھ محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے چاندی اور پیتل کو علیحدہ علیحدہ کردیا اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ چاندی اور تانبے کے عوض فروخت کیا' تو وہاں یہی حکم ہے۔

فقہاء ستوقہ (کھوٹے) سکوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر انہیں ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو بیع جائز ہوگی اور ہر جنس کو غیرجنس کے مقابل پھیر دیا جائے گا۔ اور ہمارے مشائخ نے اس کے متعلق سود کا دروازہ کھولنے سے احتیاط کی بناء پر اس کے متعلق حرمت ہی کا فتویٰ دیا ہے اور مشائخ نے ایسے درہموں کے متعلق فرمایا ہے جن پر پگھلا ہوا پیتل غالب ہو کہ ان کے ایک دو یا تین یا چار یا پانچ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں جو چاندی ہے وہ اس کی ہم وزن خالص چاندی کی ہم مثل ہوگی۔ اور اضافی چاندی پیتل کے معاوضے میں ہوگی اور اس میں سے چھ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس میں جو پیتل ہے وہ اضافی پیتل ہوگا۔ جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہوگا' لہٰذا یہ ربا(سود) ہوگا' اور شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیتے تھے۔

اور اگر اس درہم میں چاندی اور پیتل دونوں ہم وزن ہوں تو اس کے متعلق امام محمدؒ نے الجامع میں کوئی قطعی حکم نہیں لکھا' لیکن انہوں نے صرافوں کے قول پر اس کے حکم کی بنیاد رکھی ہے اور ان سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی پیتل آپس میں اس طرح مل جائیں کہ انہیں تمییز کرنا ممکن نہ رہے یہاں تک کہ پیتل جل جائے' اس لئے کہ وہ ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں تاوقتیکہ ان دونوں میں سے کوئی جل نہ جائے اور پیتل جلنے کے معاملے میں چاندی سے تیز ہے تو انہوں نے اس درہم کے متعلق کہا ہے کہ اگر تو چاندی غالب ہو یعنی جیسا کہ صراف کہتے ہیں کہ ڈھالتے اور پگھلاتے وقت پیتل جلد جل جاتا ہے تو اس کی خالص چاندی کے عوض بیع جائز نہ ہوگی اور نہ ان کی آپس میں بیع جائز ہوگی' ماسوا اس کے کہ وہ بیع برابر برابر ہو' جیسے

کہ کھوٹے سکوں کی خالص سکوں سے بیع' اس لئے کہ چونکہ پیتل جلد جل جاتا ہے' لہٰذا وہ مغلوب اور فنا ہونے کی بناپر کالعدم ہوگا۔ اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات دوسری پر غالب نہ ہو بلکہ دونوں یکساں رہیں تو ان کی تمام حالتوں میں ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے گویا دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں اور ان کی خالص چاندی کے عوض بیع میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی' جیسے کہ پہلی نوع میں یہی حکم ہے اور ان کی آپس میں برابر برابر اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے اور اس صورت میں ہر دھات کو مخالف جنس کے مقابلے پر محمول کیا جائے گا' جیسے کہ پہلی قسم ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر کیا کھوٹ والے درہموں کو گن کر قرض پر لینا جائز ہے؟ اس حکم میں تفصیل ہے: جہاں تک تو پہلی قسم کا تعلق ہے' یعنی جب چاندی کھوٹ پر غالب ہو تو ایسی صورت میں ان کو قرض پر تولنے کے سوا کسی اور طریقے پر نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے جب اس میں کھوٹ مغلوب ہو تو وہ زائف درہموں کی طرح ہوں گے اور زائف درہموں کو آپس میں گن کر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ وہ ایک موزوں (وزن کی جانے والی شے) ہیں' لہٰذا ان کی آپس میں گن کر بیع کا اعتبار نہ ہوگا اور ایسی بیع ان کی آپس میں اندازے کے ساتھ ہوگی' لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ لہٰذا اسی طرح اس کو قرض پر لینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر تبادلہ ہے یا اس میں تبادلے کا شبہہ پایا جاتا ہے' لہٰذا اس کو ربا (سود) اور اس کے شبہہ سے بچانا ضروری ہے۔ اسی لئے کسی کیلی (ماپی جانے والی) شے کو قرض کے طور پر تول کر لینا جائز نہیں اس لئے کہ کسی کیلی (ماپی جانے والی) شے میں وزن کا اعتبار نہیں ہوتا' لہٰذا اس صورت میں اس کو قرض پر دینا کسی شے کو ہم مثل شے کے ساتھ اندازے سے یا تبادلے کی مشابہت سے قرض پر دینا ہے' جو جائز نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہی حکم تیسری قسم (نوع ثالث) کا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس کا نصف حصہ چاندی اور نصف حصہ پیتل ہو...... اس لئے کہ اگر بقا کے اعتبار سے چاندی اور اور انجام کار پیتل کے جل جانے سے' جیساکہ اہل صنعت کہتے ہیں غالب چاندی کا ہو تو وہ سکہ کھوٹے سکوں کے ساتھ ملحق ہوگا' لہٰذا ان کو گن کر قرض پر دینا اور لینا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک دھات دوسری پر غالب نہ ہو اور ڈھالنے کے بعد دونوں اپنی اپنی حالت پر برقرار رہیں تو دونوں میں سے ہر ایک شے فی نفسہ اصل ہوگی' اور ان میں سے ہر ایک شے کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا' لہٰذا چاندی اور پیتل کو قرض پر لینا مجموعہ کو گن کر لینا ہوگا جو جائز نہیں ہے' اس لئے کہ پیتل کا اعتبار کرنا اگرچہ اس کے جواز کو ثابت کرتا ہے کہ یہ ایک عددی شے ہے تو چاندی کا اعتبار جواز سے مانع ہے اس لئے کہ چاندی ایک موزون شے ہے تو جب جواز اور فساد دونوں کا تعارض ہوجائے تو فساد کی جہت کو ترجیح دینا احتیاط کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

رہی دوسری قسم جس میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو تو اس میں دیکھا جائے گا اگر تو لوگ ان سے معاملہ آپس میں تول کر کرتے ہوں نہ کہ گن کر' تو ان کو گن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ موزون شے کو گننا باطل ہوتا ہے' لہٰذا اس کو قرض پر لینا قابل وزن شے کا اس کی ہم جنس شے کے ساتھ اندازے یا اندازے سے مشابہ عمل سے اس کو قرض پر دینا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر لوگ ان کے ساتھ معاملہ گن کر کرتے ہوں تو ان کو گن کر قرض پر لینا جائز ہے اس لئے کہ جب لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ

کرتے ہوں تو انہوں نے اس کو پیسوں سے ملا دیا ہے(۱) اور اس میں موجود چاندی کو پیتل کے تابع کردیا ہے جو ممکن ہے' اس لئے کہ وہ کم ہے اور بعض اوقات پیسوں کے مجموعہ میں بھی تھوڑی بہت چاندی ہوتی ہے' لہٰذا لوگوں کے تعامل کی بناپر اس کا پیتل کے تابع ہونا ثابت ہوگیا ہے اور جس صورت میں لوگ ان کا آپس میں تول کر معاملہ کرتے ہوں نہ کہ گن کر وہاں اس قسم کی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا وہاں یہ "موزون" ہی باقی رہیں گے۔ جس کی بناپر انہیں گن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے اگرچہ لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں۔ اس لئے کہ وہاں چاندی کو کھوٹ کے تابع بنانا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ اس سے زیادہ ہوگی یا اسکے ہم مثل ہوگی۔ اور زیادہ شے قلیل شے کے تابع نہیں ہوسکتی۔ اور کسی شے کی ہم مثل شے بھی اس کے تابع نہیں ہوتی لہٰذا یہ اپنی اصلی حالت پر جو شرعاً" اس کیلئے ثابت ہے برقرار رہے گی' یعنی یہ کہ وہ موزون شے ہی رہے گی۔ لہٰذا اس کو اندازے کے ساتھ قرض پر لینا جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں اندازے کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تینوں اقسام میں کھوٹے سکوں کے عوض گن کر خریداری کرنے کا ہے کہ اس کا حکم بھی قرض پر لینے کے حکم کی طرح ہے' لہٰذا پہلی قسم کے ساتھ ماسوائے تولنے کے' خریداری کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) سکوں کے حکم میں ہیں جو "موزون" ہیں' لہٰذا ان کے عوض' ماسوا اس کے کہ تول کر خریداری کی جائے' خریداری کرنا جائز نہیں ہے' بشرطیکہ بیع میں وہ مشارالیہ نہ ہوں۔ یہی حکم تیسری قسم کا ہے جیساکہ ہم نے قرض لینے کے ضمن میں بیان کیا۔

رہی دوسری قسم(۲) تو اس میں حکم کی وہی تفصیل ہے جو ہم اوپر قرض لینے کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں کہ اگر تو لوگ ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرتے ہوں نہ کہ گن کر تو کسی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرے۔ اس لئے کہ وزن (تولنا) درہموں کیلئے اصلی ہے اور ان کا گننا لوگوں کے تعامل کی بناپر ہوتا ہے' لہٰذا اگر تو لوگوں میں ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرنے کا رواج ہو تو اصلی صفت برقرار رہے گی اور وہ بدستور موزون رہیں گے۔ لہٰذا اگر اس نے ان کے بدلے گن کر بغیر تولنے کے خریداری کی تو گننا بیکار (ہدر) ہوگا' پھر چونکہ یہاں ان کی طرف اشارہ بھی نہیں پایا گیا' اس لئے قیمت بدستور مجہول رہے گی اور یہ ایسی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ اسے یہ علم نہیں ہے کہ ان کا وزن کیا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جب اس نے بغیر وزن کئے محض گن کر ان کے عوض معاملہ کیا' لیکن بیع کرتے وقت ان کی طرف اشارہ کیا تو جہاں اشارہ کافی ہوتا ہو' وہاں بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی مقدار اگرچہ اس کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود مجہول ہے' لیکن وہ باہمی جھگڑے تک منتج نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ مشار الیہ کی مقدار' اگر وہ موجود ہو' وزن کے ذریعے معلوم کی جاسکتی ہے' لہٰذا یہ جہالت عقد کے جواز سے مانع نہ ہوگی۔ اور اگر لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ لوگوں کے تعامل کی بناپر یہ درہم معدود (گنتی کئے جانے والے) اور رائج الوقت پیسوں (فلوس) کی طرح ہوگئے ہیں۔

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے "الحقوہ" "الحقرہ" بن گیا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

(۲) یہاں بھی سہو کاتب سے النوع الثانی کو النوع الثالث لکھا گیا ہے حالانکہ النوع الثالث کا ازیں قبل ذکر آچکا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کردی ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے تینوں انواع کے ساتھ گن کر کسی خاص وزن پر معاملہ کیا اور ان کی تعیین نہ کی' لیکن اگر اس نے ان کی تعیین کرلی اور ان کے بدلے سامان خرید لیا' مثلاً اس نے کہا "میں نے یہ سامان ان درہموں کے عوض خرید لیا" اور ان کی طرف اشارہ کیا تو ان کے ساتھ خریداری کے جواز میں کوئی شک نہیں' مگر وہ ان کی جانب اشارہ کرنے سے متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع کسی معین درہموں سے متعلق نہ ہوگا' حتیٰ کہ اگر مشتری کی طرف سے نقد ادائیگی سے قبل وہ درہم تلف ہوگئے تو بیع باطل نہ ہوگی اور ان کی جگہ ان کے ہم جنس اور ہم مثل درہم دیئے جائیں گے جو اسی جنس' اسی نوع اور اسی صفت کے ہوں گے۔

پہلی نوع میں اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) درہموں کے بمنزلہ ہیں اور وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور ان کے تلف ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا' جبکہ دوسری قسم میں اس لئے کہ اگر تو اس میں اس صفت کا غلبہ ہو جیسا کہ پگھلانے والے ماہرین کہتے ہیں تو وہ پہلی ہی نوع کے حکم میں ہوگی اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات بھی دوسری دھات پر غالب نہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک دھات کا الگ الگ اعتبار ہوگا' لہٰذا بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کا اعتبار کرنا اس کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ متعین شے نہیں ہے اور پیتل کا اعتبار کرنا اس کے بطلان کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ وہ متعین شے ہے لہٰذا بیع محض شک کی بناپر باطل نہ ہوگی۔

رہی تیسری قسم تو وہ اس میں اس لئے کہ اگر لوگ ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ اور باقی درہم برابر ہوں گے' لہٰذا وہ اشارہ کے ساتھ متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع ان کے ہم مثل درہموں کے عوض اس کے ذمہ ہوجائے گا' لیکن ان کی عین (ذات) کے ساتھ نہیں' لہٰذا ان کے تلف ہوجانے سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ رائج الوقت پیسوں (فلوس) کی طرح ہوں گے کہ جب انہیں کسی اور جنس کے ساتھ کسی شے کے معاوضے میں دیا جائے تو وہ متعین نہیں ہوتے اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہیں ہوتا' بلکہ ان کی ہم مثل کے ساتھ گنتی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے اور ان کے تلف ہوجانے سے عقد باطل نہیں ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر درہموں کی یہ نوع کھوٹی ہوجائے اور لوگوں کے درمیان ان کا رواج نہ رہے اور وہ کھوٹے پیسوں' کھوٹے سکوں اور ردی پیسوں کی طرح ہوجائے تو عقد میں ان کی طرف اشارہ کرنے سے ان کی تعیین ہوجائے گی اور عقد بیع ان کی عین (ذات) سے متعلق ہوجائے گا' حتیٰ کہ عقد بیع قبضہ سے قبل ان کے تلف ہونے سے فاسد ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اب وہ سلعہ (سامان) کی طرح ہیں' لیکن فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو اس کا علم ہو تو تب یہ حکم ہے' لیکن اگر وہ دونوں اس بات سے لاعلم ہوں یا دونوں میں سے کسی ایک کو علم ہو مگر دوسرے کو علم نہ ہو یا دونوں کو علم ہو لیکن دونوں میں سے ہر ایک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کے دوسرے ساتھی کو بھی اس کا علم ہے یا نہیں تو اس صورت میں عقد بیع مشار الیہ سے متعلق نہ ہوگا اور نہ اس کی جنس سے۔ اس کے بجائے عقد ان درہموں کے عوض ہوگا جو جس پر اس شہر میں لوگوں کا تعامل ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ سکے بالکل رائج نہ رہے ہوں' لیکن اگر ان کو کچھ لوگ قبول کرتے اور کچھ

قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم زیوف (کھوٹ) والے درہموں کی طرح ہے اور ان کے ساتھ خریداری جائز ہوگی اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہ ہوگا' بلکہ ان زیوف والے درہموں کی جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع کو خاص طور پر ان کی اس حالت کا علم ہو اس لئے کہ وہ زیوف (کھوٹ والے) ان درہموں کے ساتھ معاملے کرنے پر راضی ہوگیا ہے۔ اور اگر بائع کو اس کا علم نہ ہو تو عقد مشار الیہ کی جنس سے متعلق نہ ہوگا' اس کے بجائے اس شہر میں رائج عمدہ سکوں کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اس لئے کہ وہ تو انہی کے ساتھ معاملہ کرنے پر راضی ہوا ہے بشرطیکہ وہ اس کے حال بے خبر ہو' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر ان کی طرف اشارہ کرنے کے بعد تینوں اقسام میں درہموں کے تلف ہوجانے سے بیع باطل نہ ہوگی بشرطیکہ تلف ہونے سے قبل ان کی تعداد یا وزن کا علم ہو اس لئے کہ اگر اسے اس بات کا علم ہو تو ان کے تلف ہوجانے کے بعد ان کی ہم مثل شے کا دینا ممکن ہے' لیکن اگر نہ تو ان کی تعداد کا علم ہو اور نہ ان کے وزن کا تا آنکہ وہ تلف ہوگئے تو بیع باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ اس سے قیمت مجہول ہوگئی ہے اس لئے کہ مشتری کیلئے مشار الیہ درہموں کی طرح کے دوسرے درہم دینا ممکن نہیں ہے۔

۴۔ان کا ربا(سود) کے شبہہ سے خالی ہونا:

اس لئے کہ حرام امور میں شبہہ احتیاطاً" حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "وابصہ بن معبدؓ" سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبینهما امور متشابهات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک	حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں۔ پس تو اس بات کو جو تیرے دل میں کھٹکے چھوڑ دے اور وہ بات کر جس کے متعلق تیرے دل میں کوئی کھٹکا نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متخرج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شخص کو کوئی شے نقد یا ادھار پر فروخت کی اور مشتری (خریدار) نے اس پر قبضہ کرلیا' مگر قیمت نقد ادا نہ کی تو اس (بائع) کیلئے اس مشتری سے اسی شے کو اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدنا جائز نہ ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں اس کے جواز کی تمام شرائط جمع ہیں اور یہ بیع فاسد شرائط سے خالی ہے' لہٰذا اس کو فاسد قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو قیمت ادا کرنے کے بعد خریدا تو تب یہی حکم ہے' ہماری دلیل ایک روایت ہے کہ:

"ایک مرتبہ ایک عورت حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس آئی اور کہا کہ میں نے زید بن ارقمؓ سے ایک غلام ۸۰۰ درہم میں خریدا اور پھر انہی کو چھ سو درہم میں بیچ دیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا بہت بری ہے وہ شے جو تو نے فروخت کی اور بری ہے وہ شے جو تو نے خریدی۔ میری طرف سے زیدؓ

کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کے جہاد کو باطل کر دیا ہے اگر اس نے توبہ نہ کی۔"

اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے' اولاً: اس طرح کہ انہوں نے اس روایت میں حضرت زیدؓ کو وعید سنائی ہے جس پر انسان اپنی ذاتی رائے سے مطلع نہیں ہو سکتا اور یہ وعید ان کی عبادت کے ضیاع کی ہے جو بغیر ان کے ارتداد کے لغو ہے' لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہوگی اور کسی کو ایسی وعید معصیت کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جا سکتی۔

ثانیاً: اس طرح کہ انہوں نے اس کو بری خریداری اور بری بیع قرار دیا ہے اور فاسد بیع کی اسی طرح تعریف کی جاتی ہے صحیح بیع کی نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع میں ربا کا شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ دوسری قیمت پہلی قیمت کے بدلے (قصاص) میں ہے' لہٰذا یہ پہلی قیمت پر ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں عقد معاوضہ میں کوئی شے نہیں ہے۔ اور یہی ربوا (سود) کی تشریح ہے' ماسوا اس کے کہ اضافہ دو عقدوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے' لہٰذا دونوں میں سے ایک کے ساتھ ربوا (سود) کا شبہہ ثابت ہوگا۔ اور اس باب میں شبہہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت نقد ادا کی' اس لئے کہ بدلہ (قصاص) ہونا قیمت کے بعد ثابت نہیں ہوتا جس کی بناپر عقد میں ربوا کا شبہہ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے تھوڑے سے حصے کے سوا پوری قیمت ادا کر دی تو تب بھی ائمہ میں وہی اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنی فروخت کی ہوئی شے قیمت فروخت پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خریدی تو یہ بیع بالاجماع جائز ہوگی' اس لئے کہ یہاں شبہہ معدوم ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے قیمت کی ادائیگی سے قبل مبیع کو قیمت فروخت سے زیادہ قیمت پر خرید لیا۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کا فاسد ہونا قیاس کے خلاف ہے۔ ہمیں تو اس کا علم ایک روایت (نص) کی بناپر ہوا ہے اور یہ روایت سابقہ قیمت سے کم قیمت پر خریداری کے بارے میں آئی ہے' لہٰذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر برقرار رہیں گی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس شے کو سابقہ قیمت کی ہم جنس قیمت کے عوض خریدا اور اگر اس نے اس کو کسی اور جنس کے عوض خریدا تو اس کا کمی و بیشی کے ساتھ خریدنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ربوا (سود) جنسوں کے مختلف ہونے کی صورت میں متحقق نہیں ہوتا ماسوائے خصوصی طور پر درہموں اور دیناروں کے...... یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ دونوں حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف اجناس ہیں جس کی بناپر دوسری اجناس کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جنس (زر ثمن ہونے) میں ایک ہی جنس کی طرح ہیں جس کی بناپر دونوں عقدوں کے مجموعے کے ساتھ دو ثابت ہوگا جس کی بناپر عقد میں ربوا (سود) کا شبہہ ہوگا جو ایک پہلو سے ربا ہے۔

اور اگر مبیع مشتری کے قبضے میں عیب دار ہو گئی پھر اس نے اس کو اس کے بائع سے اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں ثمن (قیمت) کا کمی عیب کے نقصان کی بناپر ہے' لہٰذا یہاں قیمت میں کمی کالعدم تصور ہوگی۔ گویا کہ اس نے اس کو اس کی قیمت فروخت پر ہی خریدا ہے' جس کی بناپر اس میں ربوا کا شبہہ پیدا نہ ہوگا۔ اور اگر مبیع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی پھر بائع نے اس کو اس نے مالک سے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو عقد جائز

ہوگا' اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف بمنزلہ عین (شے) کے اختلاف کے ہے' جو ربا کے ثبوت سے مانع ہوگا اور اگر مشتری مرگیا پھر بائع نے اس کے وارثوں سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر' قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل' اسے خرید لیا تو بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہاں بیع مختلف نہیں ہوئی۔ اور وارث تو مشتری کے قائم مقام ہے' جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عیب کی بناپر اس کو واپس کرسکتا ہے اور وہ اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے۔

اسی طرح اگر مبیع باندی ہو پھر اس نے اس کو اس کے وارث نے ام ولد بنالیا یا مکان ہو تو اس نے اس کے اوپر عمارت بنالی پھر اس میں کسی کا استحقاق نکل آیا' جس نے ام ولد کی صورت میں اس سے لڑکے کی قیمت لے لی اور عمارت کی صورت میں اس کی عمارت کو گرا دیا تو وارث کو حق ہوگا کہ وہ بائع کی طرف لڑکے اور عمارت کی قیمت کیلئے رجوع کرے' جیساکہ مشتری اگر زندہ ہوتا تو وہ رجوع کرتا۔ اس لئے کہ وارث مشتری کے قائم مقام ہے تواس کے وارث سے خریدنا ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری سے خریدنا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب بائع مرجائے پھر اس کے وارثوں نے اسی شے کو مشتری سے اس کی اس سے پہلی قیمت فروخت سے کم قیمت پر قیمت کی نقد ادائیگی کے ساتھ خرید لیا' فرق ہے' کہ یہ اس وقت جائز ہے جب اس کا وارث ان لوگوں میں سے ہو جن کی بائع کی زندگی میں اس کے حق میں شہادت جائز ہو۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اپنے مورث کے قائم مقام صرف اس مال میں ہوتا ہے جس میں وہ اس کا وارث ہوا ہو اور مشتری کا وارث مبیع کی عین (ذات) کا وارث ہے' لہٰذا وہ اس کی عین (ذات) میں اس کے قائم مقام ہوگا' تو اس سے خریداری کرنا مشتری سے خریداری کرنے کی طرح ہوگا' لہٰذا یہ خریداری جائز نہ ہوگی اور بائع کا وارث اس قیمت کا وارث ہے اور جوکہ مشتری کے ذمہ واجب الادا ہے اور جو قیمت مشتری کے ذمہ متعین ہے اس میں وارث کا احتمال نہیں' لہٰذا یہ بعینہ وہی شے (عین) نہ ہوگی جس کا وہ بائع سے وارث ہوا ہے جس کی بناپر بائع کا وارث موروثہ حق میں اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔

امام ابویوسف" سے روایت ہے کہ بائع کے وارثوں کی طرف سے اس شے کی فروخت جائز نہیں ہے جیسے کہ مشتری کے وارث کی طرف سے اس کی فروخت جائز نہیں ہے' اس لئے کہ وارث اپنے مورث کا جانشین ہوتا ہے' لہٰذا وہ مشتری کا قائم مقام ہے' جیسے گویا وہ وہی ہو۔ اور اگر مشتری اس شے کو کسی اور شخص کے پاس فروخت کردے پھر مبیع اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو یہ اس کی طرف یا تو نئی ملکیت کے ساتھ لوٹی ہوگی یا پھر اس کی سابقہ ملکیت کے تحت لوٹی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف نئی ملکیت کے تحت لوٹی ہو جیسے کہ خریداری' ہبہ' وراثت' قبضے سے قبل اقالہ یا اس کے بعد کسی عیب کی بناپر قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کے بغیر واپسی وغیرہ' جو ایسے اسباب ہیں جن سے تجدید ملکیت ہوجاتی ہے تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز ہے' اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف عین (شے) کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر وہ شے اس کے پاس سابقہ ملکیت کے حکم کی بناپر واپس ہوئی ہو جیسے کہ قبضے سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار رویت یا خیار شرط کی بناپر اس شے کی واپسی ہوجائے' یا قبضے سے قبل عدالتی فیصلے کے تحت یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار عیب کی بناپر اس کی واپسی ہوجائے' یا قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کی بناپر اس کی واپسی ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں اس کیلئے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز نہ ہوگی۔

اس لئے کہ ان صورتوں میں اس شے کی واپسی بیع کا فسخ ہے اور بیع کا فسخ معاملے کو بنیاد سے ختم کردیتا ہے' جو اس شے کی اس کی قدیم ملکیت کی طرف واپسی ہے۔ جیسے کہ وہ اس کی ملکیت سے بالکل نہ نکلی ہو اور اگر ایسے ہوتا تو اس کیلئے اس کی خریداری جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس کو بائع نے تو نہ خریدا' لیکن اسے کسی ایسے شخص نے خریدا جس کی بائع کے حق میں شہادت جائز نہ ہو' جیسے کہ اس کا باپ' دادا' بیٹا' پوتا اور خاوند یا بیوی تو یہ بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی' جیسے کہ بائع کیلئے بذات خود یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے' جیسے کہ کسی اجنبی کیلئے اس کی خریداری جائز ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ملکیت کیلئے اجنبی ہے' اس لئے کہ اس کی ملکیت دوسرے شخص کی ملکیت سے الگ ہے' لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی بیع خود اسی کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے رشتہ دار کیلئے۔ جیسے کہ تمام اجنبیوں کا یہی حکم ہے۔ پھر جس طرح اجنبی کی اپنی ذات کیلئے خریداری جائز ہے تو اسی طرح اس کی بائع کے کسی عزیز کیلئے بھی خریداری جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شخص عام طور پر اپنے ساتھی کیلئے اس کے مال سے خریداری کرتا ہے' حتیٰ کہ ان میں سے کسی ایک کی دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں ہوتی' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص کی ملکیت دوسرے شخص کیلئے ثابت ہوگی جس کی بناء پر اس کا عقد ایک پہلو سے اس کے عزیز کیلئے ہوگا' لہٰذا یہ بات اس عقد کے فاسد ہونے میں احتیاطاً" ربوا (۱۰۰) کے باب میں موثر ہوگی۔

اور اگر آقا نے کوئی شے فروخت کی پھر اس کے مدبر یا مکاتب (غلام) یا اس کے عام غلام نے اس سے خرید لی اور اس وقت اس پر کوئی قرض نہ ہو یا اس پر آقا کی خریداری والی قیمت خرید سے کم قرض ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اس کی خریداری اس کے آقا کی طرف سے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مدبر یا مکاتب یا اس کے کسی عام غلام نے اس کو فروخت کیا اور اس کے آقا نے اسے خرید لیا تو یہ خریدنا جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ ان لوگوں کا عقد ایک پہلو سے ان کے آقا کی طرف سے ہی ہوتا ہے اور اگر وہ اس کا وکیل ہو اور پھر اس نے اس کو فروخت کیا اور پھر اس وکیل نے قیمت ادا کرنے سے قبل قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے فروخت کیا اور موکل نے اسے اپنے لئے خرید لیا تو تب خریداری جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ یہاں جواز سے مانع ربا (۱۰۰) کا شبہ ہے اور یہاں وکیل اور موکل میں کوئی فرق نہیں ہے اسی لئے ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے مذکورہ روایت میں سائل سے یہ نہیں پوچھا کہ وہ مالک ہے یا وکیل ہے۔ اور اگر اس سے حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور استفسار فرماتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اس شے کو فروخت کیا پھر موکل نے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس شے کو اس کے وکیل نے خریدا ہوتا تو یہ خریداری جائز نہ ہوتی تو جب اس نے بذات خود اس کو خرید لیا ہے تو اب تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اس کو فروخت کیا پھر کسی ایسے شخص نے اس کو خرید لیا جس کے حق میں وکیل کی گواہی قبول نہیں ہوتی' یا کسی ایسے شخص نے یہ خریداری کی جس کے حق میں موکل کی گواہی قبول نہ کی جاتی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک یہ [illegible] ہوگی جیسا کہ [illegible] بیان ہوا۔

اور اگر اس نے اسی شے کو فروخت کیا پھر اس نے کسی شخص کو اس شے کی قیمت کی ادائیگی سے قبل' قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریداری کیلئے' وکیل بنا دیا پھر اس وکیل نے اس کو خرید لیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے درست ہوگی۔ اور دونوں قیمتیں ایک دوسرے کا بدل ہوں گی اور پہلی قیمت میں سے اضافی قیمت بائع کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اور وہ شے اس کی ملکیت ہوجائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل کی یہ خریداری خود اس کے اپنے لئے درست ہوگی' امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانا درست ہے' البتہ جب وکیل نے اس کی خریداری کرلی تو اس کی یہ خریداری بائع کے حق میں فاسد ہوگی اور بائع اس کا فاسد خریداری کے طور پر مالک ہوگا۔ یہ حکم ان ائمہ کرام کے اپنے اپنے اصولوں پر مبنی ہے' اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عقد کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جاتا ہے اور اسی کی اہلیت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس شخص کی اہلیت کا جس کیلئے یہ عقد واقع ہوا ہو' اسی لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کو شراب کی خریداری میں اپنا وکیل بنایا یا اس کی فروخت میں ایسا کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی محرم نے کسی حلال (غیرمحرم) کو اس کے شکار کی بیع یا خریداری کیلئے وکیل بنایا تو ان کے نزدیک اس کا وکیل بنانا جائز ہوگا اور وکیل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ عقد کی صحت کیلئے عقد اور معقود علیہ کی اھلیتوں کو دیکھتے ہیں حتیٰ کہ دونوں ائمہ کے نزدیک مذکورہ دونوں مسئلوں میں اس کی طرف سے وکیل بنانا درست نہیں ہے' البتہ کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ کی مخالفت کی ہے اور اپنا اصول چھوڑ دیا ہے اس طرح کہ یہاں انہوں نے وکیل بنانے کو جائز قرار دیا ہے اور یہاں انہوں نے مئوکل کی طرف نہیں دیکھا۔

یہی اختلاف اس صورت میں میں ہے جب کسی مسلمان نے کسی ذمی کو اس مقصد کیلئے اپنا وکیل بنایا کہ وہ کسی اور ذمی سے شراب کے بدلے اس کا غلام خرید لے یا غلام کے علاوہ کوئی اور شے خرید لے پھر اس نے اس کے مطابق عمل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی خریداری جائز ہوگی اور غلام مئوکل کیلئے ہوگا اور بائع کے وکیل کیلئے شراب ہوگی اور وہ شراب کی قیمت کیلئے اپنے مئوکل کی طرف رجوع کرسکتا ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل خود اپنے لئے اس کی خریداری کرنے والا ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وکالت درست ہے اور مئوکل اس کے ذریعے فاسد خریداری کے طور پر اس کو خریدنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہزار نقد درہم کے عوض اس کو فروخت کیا' مگر بعدازاں اس نے ایک ہزار درہم ادھار کے بدلے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری فاسد ہوگی۔ اس لئے کہ معنوی طور پر اس نے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری کی ہے' کیونکہ نقد ادھار سے بہتر ہے اسی طرح اگر اس نے اس شے کو ایک ہزار ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا' مگر بعدازاں اس نے اس سے اپنے لئے ادھار قیمت پر اس شے کو خرید لیا تو یہ بیع بھی ہماری بیان کردہ وجہ کی بناپر فاسد ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض کسی غلام کے ہاتھ پر فروخت کیا اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا پھر بائع نے اس کو اور دوسرے غلام کو قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خرید لیا تو اس کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس کے فروخت کردہ غلام کی قیمت اس کی قیمت فروخت کے

مساوی یا اس سے زیادہ ہو تو ان دونوں میں خریداری جائز ہوگی' پھر جس کو اس نے فروخت نہیں کیا تھا' اس میں تو بیع کا جائز ہونا ظاہر ہے' اسی طرح اس غلام میں بھی بیع جائز ہے جو اس نے فروخت کیا ہے اس لئے کہ اسے اس نے قیمت فروخت یا اس سے زیادہ پر قیمت کی ادائیگی سے قبل فروخت کیا تھا' لہٰذا بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت' قیمت فروخت سے کم ہو تو اس میں بیع فاسد ہوجائے گی مگر دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہ حکم صاحبینؒ کے اصول پر تو درست ہے' مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے' اس لئے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر صفقہ (عقد بیع) دو بدلوں (معاوضوں) پر مشتمل ہو اور ان میں سے کسی ایک میں بیع فاسد ہوجائے تو یہ فساد تمام بیع تک پھیل جاتا ہے' جیسے کہ اگر اس نے آزاد شخص اور غلام کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں فروخت کیا تو وہاں ان دونوں میں بیع اس لئے فاسد نہیں ہوتی (بلکہ باطل ہوتی ہے) کہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس لئے تھا کیونکہ اس نے غلام اور آزاد شخص کو یکجا کر کے دونوں کو ایک ہی صفقہ میں جمع کردیا تھا' تو اس نے ایک فرد میں قبول کرنے کو دوسرے کیلئے شرط قرار دیا تھا اور آزاد شخص عقد میں قبولیت کا یقینی طور پر محل نہیں ہے تو چونکہ عقد میں اس کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے' لہٰذا بیع بالکل منعقد نہ ہوگی اور یہاں اس کا فاسد ہونا اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کو اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کیا ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک میں پائی گئی ہے دوسری میں نہیں' لہٰذا بیع ایک میں فاسد ہوگی' دوسری میں نہیں' اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ فساد کو فساد پیدا کرنے والے عنصر تک محدود رکھا جائے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں کو اکٹھا کیا اور دونوں میں سے ایک کو فصل کی کٹائی یا کاٹنے کی مدت تک کے ادھار پر فروخت کیا تو اس صورت میں ادھار قیمت والے غلام میں بیع فاسد ہوجائے گی اور دوسرے میں فاسد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی غلام اور مدبر کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا تو غلام میں بیع صحیح اور مدبر میں فاسد ہوگی' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک میں مفسد عنصر موجود ہے دوسرے میں نہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

****

بیع سلم کا بیان

۵- کسی عین (شے) کو ادھار قیمت کے بدلے فروخت کی صورت میں راس المال پر قبضے کا ہونا بیع سلم ہے۔
بیع سلم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

۱- بیع سلم کے رکن کا بیان
۲- رکن کی شرائط کا بیان
۳- مسلم فیہ میں کون کون سا تصرف جائز ہے اور کونسا جائز نہیں

۱- بیع سلم کے رکن کا بیان:

رکن سلم سے مراد لفظ "سلم" "سلف" اور "بیع" کے الفاظ ہیں' مثلاً اس طرح کہ رب سلم کہے میں نے تجھے اتنی قیمت پر بیع سلم یا بیع سلف کی' اس لئے کہ سلم اور صرف کے دونوں الفاظ ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں تو جب مسلم الیہ نے کہا میں نے یہ بیع قبول کی تو رکن مکمل ہوجاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مسلم الیہ (مشتری) نے کہا میں نے تجھ سے یہ شے اتنی قیمت پر خریدی اور وہ سلم کی شرائط کا ذکر کرے اور رب سلم (بائع) کہے "میں نے قبول کیا"۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ بیع سلم سوائے لفظ سلم کے کسی اور لفظ کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی' اس لئے کہ قیاس تو یہ ہے کہ بیع بالکل منعقد نہ ہو کیونکہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے' جس سے شریعت میں روکا گیا ہے' ماسوا اس کے کہ شریعت میں اس کا جواز لفظ سلم کے ساتھ آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ورخص فی السلم (اور سلم کی اجازت دی ہے)۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سلم ایک بیع ہے' لٰہذا لفظ بیع کے ساتھ وہ منعقد ہوجائے گی اور اس بات کی دلیل کہ یہ بیع ہے وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

نھی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس غیر موجود شے کی فروخت سے منع کیا ہے اور بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

کہ اس روایت میں انسان کے پاس غیرموجود شے کی ممانعت کیلئے لفظ بیع کا استعمال عام ہے اور اس میں سے آپؐ نے سلم کی اجازت دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سلم انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع ہے تاکہ ممانعت (نہی) کے عموم سے رخصت کی تخصیص ثابت ہوسکے۔

فصل

شرائط رکن کا بیان

رکن کی شرائط کی دو اقسام ہیں: ایک قسم نفس عقد کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری نوع بدل کی طرف لوٹتی ہے۔

(۱) نفس عقد کی ایک شرط ہے کہ یہ عقد قطعی ہو اور دونوں فریقوں یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار سے خالی ہو اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کا جواز خلاف قیاس ہے' کیونکہ وہ ایسی شرط ہے جو فوری طور پر ثبوت حکم کو' جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے' منعقد ہونے سے روکتی ہے اور اصولاً ایسی ہر شرط عقد کیلئے مفسد ہے' لیکن چونکہ ہمیں اس کے جواز کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے اور نص کسی خاص شے (عین) کی فروخت کے بارے میں وارد ہوئی ہے' لہٰذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر برقرار رہیں گی۔ خاص طور پر جب کوئی بیع اس کے ہم معنی نہ ہو اور "بیع سلم" "بیع عین" کے مفہوم میں نہیں ہے جہاں اس کیلئے خیار ثابت ہے' اس لئے کہ خیار کا حکم تو مبیع اور قیمت میں کسی ممکنہ غبن کو دور کرنے کیلئے ثابت ہوا ہے' جبکہ عقد سلم کی بنیاد ہی غبن اور قیمت کی کمزوری پر ہے۔ اس لئے کہ یہ تو حالت افلاس کی بیع ہے' لہٰذا یہ بیع نص کے وارد ہونے والی بیع کے مفہوم میں نہ ہوئی' بنابریں وہاں شرعی حکم کا "آنا واپانا" یہاں حکم کا وارد ہونا نہ ہوگا' لہٰذا حکم اصل قیاس پر برقرار رہا' نیز اس لئے بھی کہ راس المال (سرمائے) پر قبضہ کرنا اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ جیساکہ ہم اس کا ذکر کریں گے اور محض قبضے کی بناپر بیع درست نہیں ہوسکتی جب تک قبضہ بربنائے ملکیت نہ ہو اور خیار شرط کا ہونا اس شے میں ملکیت کے ثبوت سے مانع ہے' لہٰذا وہ اس کے حقدار کو صحت قبضہ سے مانع ہوئی' بخلاف مستحق نکل آنے والے شخص کے' کہ اس سے عقد سلم باطل نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے سرمائے کا کوئی مستحق نکل آیا اور وہ اس پر قبضہ کرکے ایک دوسرے سے الگ ہوگئے اور مستحق شخص نے اس بیع کی اجازت دے دی تو عقد سلم صحیح ہوگا' اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد بیع اپنے وجود کے وقت سے ٹھیک طریقے پر واقع ہوا تھا۔ یہی حکم اس پر قبضے کے وقت ملنے والی اجازت کا ہے' اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت بعد میں سونپی جانے والی وکالت کی طرح ہے اور بخلاف خیار رویت کے' اس لئے کہ وہ ملکیت کے ثبوت سے مانع نہیں جس کی بناپر وہ قبضے کی صحت سے بھی مانع نہیں۔

اور اگر صاحب خیار نے اپنا خیار ایک دوسرے سے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل باطل کردیا اور اس وقت سرمایہ (راس المال) مسلم الیہ کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد بدل کر صحیح ہوجائے گا۔ امام زفرؒ کا اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہوچکا ہے۔

اور اگر وہ شے تلف ہونے والی ہو یا قریب الا تلاف ہو' تو بالاجماع وہ بیع بدل کر جائز نہ ہوگی اس لئے کہ راس المال (سرمایہ) مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہوجائے گا اور بیع سلم قرض والے راس المال کے ذریعے منعقد نہیں ہوتی' لہٰذا اس پر عقد سرے سے منعقد نہ ہوگا۔

(ب) بدل (سلم) کی شرائط: جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ اس کی جنس کا بیان کرنا، مثلاً یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار یا گندم یا کھجور وغیرہ۔

۲۔ اس کی نوع کا بیان کرنا، بشرطیکہ اس شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں مثلاً یہ کہ فتحی درہم ہیں یا نیسابوری دینار ہیں یا سفید گندم یا برنی کھجور ہے وغیرہ وغیرہ۔

۳۔ صفت کا بیان کرنا: مثلاً اس کا عمدہ متوسط، یا ردی ہونا، اس لئے کہ جنس نوع اور صفت میں جہالت کا ہونا باہمی جھگڑے تک پہنچانے والا ہوتا ہے اور ایسی جہالت بیع کے جواز سے مانع ہے جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وجوہ بیان کر آئے ہیں۔

۴۔ اس کی مقدار کا بیان کرنا بشرطیکہ اس شے کے کیلی، موزون یا متقارب عددی ہونے کی صورت میں اس بیع کا مقدار کے ساتھ تعلق ہو، تو اس میں اشارہ کردینا کافی نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوری اور امام شافعیؒ کا دو میں سے ایک قول ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اور اشارے کے ساتھ شے کی تعیین کرنا کافی نہیں ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا دو میں سے دوسرا قول ہے۔

اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہ ہو مثلاً ذراع سے (ہاتھ کے برابر ناپنے کا آلہ) ناپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی کوئی شے تو اس کی مقدار کو بیان کرنا شرط نہیں ہے اور بالاجماع اس کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔ اسی طرح عین (ذات) کی بیع میں قیمت کی مقدار کی وضاحت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ بالاجماع اشارہ کافی ہے۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھ سے ان درہموں اور دیناروں پر عقد سلم" کیا، مگر اس نے ان درہموں اور دیناروں کا وزن بیان نہ کیا یا ڈھیر کہا، مگر اس نے اس کا ماپ نہ بیان کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے پر بیع سلم کی اور اس نے اس کے گزوں کی مقدار بیان نہ کی یا اس نے کہا بکریوں کے اس ریوڑ پر، مگر ان کی تعداد بیان نہ کی تو بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت راس المال کی تعیین کی ہے اور یہ بات اس کی طرف اشارہ کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے، لہذا اس کی مقدار کا بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوگی اسی لئے بیع عین اور بیع سلم میں قیمت کی مقدار بتلانے کی ضرورت ہے بشرطیکہ راس المال (سرمایہ) کسی ایسی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد بیع کا تعلق ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ راس المال (سرمائے) کی مقدار کی جہالت مسلم فیہ کی مقدار کی جہالت پر منتہ ہوگی، جو عقد بیع کیلئے مفسد ہے، لہذا حتیٰ الامکان اس کی مقدار کا بیان کرنا اس عقد کو فاسد ہونے سے بچانے کیلئے ضروری ہے، جیسے کہ اگر اس نے کسی کیلی شے میں بعینہ اسی کے نفس ماپ کے عوض بیع سلم کیا تو تب یہی حکم ہے، اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ہماری بیان کردہ وجہ تک پہنچانے والی ہے یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت ہے کہ درہم تھوڑے بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے اور بعض اوقات ان میں کسی ایک کا کوئی مستحق بھی نکل آتا ہے اور جب کھوٹ والے شخص نے اس کو واپس کردیا اور اس مجلس میں اس کا تبادلہ نہ کیا اور مستحق نے اس بیع کو جائز قرار نہ دیا تو جتنی مقدار واپس کی گئی ہے اور جتنی مقدار میں کوئی مستحق نکل آیا

ہے اتنی مقدار میں مسلم فیہ میں بیع سلم فاسد ہوجائے گی اور باقی مقدار میں بیع برقرار رہے گی اور چونکہ یہ بات غیر معلوم ہے' لہٰذا مسلم فیہ کی مقدار مجہول ہوگی اسی لئے کیلی اشیاء میں کسی متعین قفیز میں بیع سلم جائز نہیں ہے' اس لئے کہ وہاں اس قفیز کے تلف ہونے کا احتمال ہوتا ہے جس کی بناپر مسلم فیہ کی مقدار مجہول رہے گی' لہٰذا یہ بیع درست نہ ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی بیع درست نہ ہوگی' بخلاف عین (شے) کی بیع کے' اس لئے کہ وہاں کھوٹ اور استحقاق کا نکل آنا عقد میں مؤثر نہیں ہے کیونکہ وہ وہاں قیمت پر قبضے کا مستحق نہیں ہے اور بخلاف کپڑوں اور ایک دوسرے سے الگ الگ اور گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے' اس لئے کہ وہاں ان کی تعداد ان کی صفت کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے کی بیع سلم کی' اس شرط پر کہ وہ دس ذراع (ہاتھ) لمبا ہے پھر اس نے اس کو گیارہ ہاتھ لمبا پایا تو یہ اضافہ اسی کے سپرد کردیا جائے گا جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس میں اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے اور راس المال (سرمائے) کی صفت کا بیان کرنا سلم کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے' بشرطیکہ وہ معین اور مشار الیہ ہو۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب راس المال (سرمایہ) کسی ایسی شے کی ایک ہی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق ہوتا ہے پھر اس نے دو مختلف جنسوں میں بیع سلم کی جیسے کہ گندم اور جو' اگر ایک ہی جنس کی دو انواع ہوں جیسے کہ ھروی اور مروی اور ان میں سے کسی ایک کی مقدار اس نے بیان نہ کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع سلم فاسد ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں کسی ایسی جنس سے ہوں جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا جیسے کپڑا اور ایک دوسرے سے مختلف عددی اشیاء' پھر اس نے ایسی ہی دو مختلف اشیاء میں عقد سلم کیا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا راس المال کی قیمت سے حصہ بیان نہ کیا تو زر ثمن بالاجماع جائز ہوگا اور اگر راس المال دو مختلف اجناس یا دو مختلف انواع سے ہو پھر اس نے ایک ہی جنس میں بیع سلم کی تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر گفتگو اسی اصولی بحث پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرتے ہیں' یعنی یہ کہ راس المال (سرمایہ) کی مقدار کا معلوم ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد سلم کی صحت کی شرط ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اس اصول پر اس حکم کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقدار کا بیان کرنا' چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے' لہٰذا جب راس المال (سرمایہ) ایک ہی شے ہو تو اس کا دو مختلف اشیاء کے ساتھ تقابل کیا جائے گا' پھر اگر اس کا اس پر تقسیم ہونا قیمت کے اعتبار سے ہو' نہ کہ اجزاء کے اعتبار سے اور راس المال سے دونوں کی مقدار اٹکل اور گمان کے سوا معلوم نہ کی جاتی ہو تو راس المال میں سے ہر ایک کے حصہ کی مقدار مجہول ہوگی اور راس المال کی مقدار کا مجہول ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع سلم کیلئے مفسد ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی مقدار کا بتانا شرط نہیں ہے' لہٰذا اس کی جہالت نقصان دہ نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض دو ایسے کپڑوں میں بیع سلم کی جن کی جنس اور نوع اور صفت اور لمبائی ایک ہو اور دونوں میں سے کسی ایک حصے کی بھی اس نے وضاحت نہ کی تو بالاجماع عقد سلم جائز ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو ظاہر ہی ہے' اس لئے کہ راس المال کی مقدار کا بتانا ان کے ہاں شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے حصہ کا راس المال میں درست طریقے پر ٹھیک ٹھیک

اندازہ معلوم کیا جاسکتا ہے' وہ اس طرح یہاں راس المال (سرمایہ) معلوم و مقرر اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے گندم کے دوقفیزوں میں دس درہموں کے عوض بیع سلم کی۔ اور راس المال میں ہر قفیز کے حصہ کی قیمت بیان نہ کی تو یہ بیع جائز ہوگی' جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ادائیگی کا وقت آنے کے بعد دونوں کپڑوں پر قبضہ کیا تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسے اس کا حق ہوگا اور دونوں کو دس درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی بالاجماع اجازت ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر کپڑے کے حصہ کی قیمت پانچ درہم بیان کی تو اسے بغیر کسی اختلاف کے پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی اجازت ہوگی اور ان تمام مسائل کے دلائل مرابحہ کے مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے...... انشاء اللہ تعالیٰ۔

۵۔ یہ کہ اس پر عقد سلم کی مجلس میں قبضہ کرلیا جائے' اس لئے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور راس المال پر قبضہ کے بغیر ان کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کا قرض کے بدلے کی بیع پر جدا ہونا ہے' جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کالئی کے ساتھ یعنی ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا ماخذ (لفظ سلم) اس شرط پر دلیل ہے۔ اس لئے کہ اسے لغوی اور شرعی طور پر بیع سلم اور بیع سلف کہا جاتا ہے جیسے کہ اہل عرب کہتے ہیں۔ اسلمت' اور اسلفت دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور حدیث شریف میں ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم	جس نے عقد سلم کیا وہ مقررہ ماپ میں بیع سلم کرے۔

دوسری روایت میں ہے:

من سلف فلیسلف فی کیل معلوم	جس نے عقد سلف کیا وہ مقررہ ماپ میں سلف کرے۔

اورعقد سلم تسلیم (سپرداری) سے اور سلف تقدم (آگے ہونے) سے بنا ہے' جس سے راس المال کی پہلے سپرداری اور مسلم فیہ میں اس کے قبضے کی تقدیم لازم آتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ کسی شے کی شرط یا تو اس سے پہلے ہوتی ہے یا اس کے ساتھ مقرون (ملی ہوتی) ہے اور قبضہ تو عقد کے بعد ہوتا ہے' لہٰذا وہ شرط کیسے ہوسکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اس کے درست رہنے کی ہے' مطلق ہونے کی شرط نہیں ہے' اس لئے کہ عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہوجاتا ہے' مگر دونوں کے قبضہ کئے بغیر الگ ہوجانے سے فاسد ہوجاتا ہے اور عقد کا صحیح حالت میں باقی رہنا عقد کے بعد ہوتا ہے اس سے مقدم نہیں' لہٰذا قبضہ اس کی شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے خواہ راس المال بصورت قرض یا بصورت عین (شے)۔ یہ ازروئے استحسان اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہ ہو یہی امام مالک کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبضے کا شرط ہونا ادھار کے بدلے ادھار پر عقد کرکے جدا ہونے سے بچنے کیلئے ہے اور چونکہ یہ اس کا عین (شے) کے بدلے ادھار کا معاملہ ہے' لہٰذا یہ جائز ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں راس المال عام

درپے قرض ہوتا ہے اور عین (شے) کو عقد سلم میں راس المال بنانا شاذ ہے۔ اور نادر شے کا حکم غالب شے والا ہی ہوتا ہے' لہٰذا وہ قرض کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' جیسے کہ منفرد کو مجموعہ کے ساتھ ملانے کا یہی اصول ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا مادہ اس شرط کے اعتبار کرنے کی صورت میں قرض اور عین میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا' فرق ظاہر نہیں کرتا۔ پھر خواہ اس نے مجلس کے شروع میں اس پر قبضہ کیا یا اس کے آخر میں' دونوں طرح وہ جائز ہے' اس لئے کہ مجلس کے تمام اوقات کا ایک ہی حکم ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے اس وقت تک اس شے پر قبضہ نہ کیا جب تک وہ اٹھ کر وہاں سے چل نہ دیئے' مگر انہوں نے آپس میں جسمانی طور پر علیحدہ ہونے سے قبل اس شے پر قبضہ کرلیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جسمانی طور پر الگ ہونے سے پہلے ان کے اکٹھا رہنے کا حکم مجلس والا ہی ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی کو عقد سلم کے سرمائے (راس المال) سے بری الذمہ قرار دینا درست نہیں ہوتا جب تک رب سلم (سرمایہ کار) قبول نہ کرے۔ اس لئے کہ راس المال پر قبضہ کرنا سلم کے صحیح ہونے کی شرط ہے' لہٰذا اگر اس کے قبول کئے بغیر اس کا بری الذمہ قرار دینا درست ہوتا اور اس میں اس شرط کو سرے سے ہی ساقط کرنے کا مفہوم پایا جاتا تو اس کو یہ بری الذمہ کرنا معنوی طور پر عقد سلم کا فسخ ہوتا' حالانکہ دو میں سے ایک فریق عقد کو فسخ کرنے کا حق نہیں رکھتا' لہٰذا اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست نہ ہوگا اور عقد سلم برقرار رہے گا۔ پھر جب اس نے اس کو قبول کرلیا تو اس کی طرف سے اس کو بری الذمہ قرار دینا درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کا فسخ دونوں کی مرضی سے ہوگا جو جائز ہے۔ پھر جب اس کو بری الذمہ قرار دینا جائز ٹھہرا جو معنوی طور پر فسخ ہے تو ضرورۃً یہ عقد بیع فسخ ہوجائے گا بخلاف مسلم فیہ میں اسے بری الذمہ قرار دینے کے' کہ وہ مسلم الیہ کے قبول کئے بغیر بھی جائز ہے' اس لئے کہ اس سے بری الذمہ قرار دینے میں ایک شرط کا ساقط کرنا پایا جاتا ہے' کیونکہ مسلم فیہ پر قبضہ شرط نہیں ہے' لہٰذا وہ دوسرے فریق کے قبول کئے بغیر بھی درست ہے اور بخلاف مبیع کی قیمت سے اس کو بری الذمہ قرار دینے کے کہ وہ مشتری کے قبول کئے بغیر بھی درست ہے۔ تاہم وہ شے اس کے لوٹانے سے واپس ہوجائے گی' اس لئے کہ بیع کی درستگی کیلئے زر ثمن (قیمت) پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے' تاہم اس کے واپس کرنے سے وہ شے واپس ہوجائے گی' کیونکہ یہاں قیمت سے بری الذمہ قرار دینے میں دراصل اپنی خوشی سے اس کو اپنی شے کا مالک بنانا ہے' لہٰذا اس تبرع (احسان) کا نقصان دور کرنے کیلئے اس پر اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا اور اس کا مبیع سے بری الذمہ قرار دینا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ایک عین (ذات شے) ہے اور اس سے بری الذمہ قرار دینا اس کو ساقط کرنا ہے اور اشیاء (اعیان) کو ساقط کرنا ناقابل فہم ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بیع سلم کی مجلس عقد میں راس المال کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا درست نہیں ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ وہ بیع سلم میں راس المال کے بدلے کوئی اور شے اسی کی جنس سے لے لے' اس لئے کہ جب راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے' تو اس کو تبدیل کردینے سے اس کا اس پر مستحق قبضہ فوت ہوجائے گا۔ وہ تو صرف اس کے بدلے پر قابض ہوگا اور شے کا بدل شے کا غیر ہوتا ہے اور یہی مفہوم بیع صرف میں اس سے مماثلت کا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر ا[illegible] نے راس المال کی جنس ہی سے اس کو کوئی عمدہ شے دے دی یا اس سے گھٹیا شے

دے دی اور اس ردی شے کو مسلم الیہ نے قبول کرلیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اسی شے کی جنس پر قبضہ کیا ہے' صرف اس کی وصف مختلف ہوئی ہے۔ اگر تو وہ شے زیادہ عمدہ ہو تو اس نے اپنا حق ادا کردیا ہے اور اس نے عمدہ فیصلہ کیا ہے۔ اور اگر وہ شے گھٹیا(ردی) ہو تو تب بھی اس نے اپنا حق ادا کردیا ہے' لیکن نقصان کے طریقے پر جس کی بناپر بہت عمدہ شے یا بہت گھٹیا شے کا دینا چونکہ شے کا حقیقی معاوضہ یا نعم البدل نہیں ہے' لہٰذا اسے گھٹیا شے پر قبضہ کیلئے مجبور نہ کیاجائے گا' وجہ یہ ہے کہ اس میں اس کی عمدگی (جودت) کی صفت کے حق کا فوت ہونا لازم آتا ہے' لہٰذا اس کی رضامندی ضروری ہے۔ پھر کیا جب اس نے اس کو عمدہ حق دیا تو اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ رب السلم (سرمایہ کار) رضاکارانہ طورپر اضافی حق دے رہا ہے' لہٰذا اسے اس تبرع کے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ اس میں اس احسان کے قبول کرنے کا لزوم ضروری قرار پاتا ہے' لہٰذا خود اس کے التزام کے بغیر اس کیلئے اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ قرضوں کی ادائیگی میں عمدہ کی جگہ بہت عمدہ شے کا دینا عام طورپر اضافی شمار نہیں ہوتا' بلکہ اسے تو ادائیگی میں احسان کے باب سے شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ پورا پورا حق ادا کرنے کا پابند ہے۔ تو جب اس نے اس کو عمدہ شے دی تو اس نے صاحب حق کا حق بھی ادا کردیا اور عمدہ ادائیگی بھی کی' لہٰذا اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

رہا مجلس عقد میں مسلم فیہ کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا تو وہ بھی جائز نہیں' لیکن یہ حکم ایک اور اصول پر مبنی ہے' جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔ وہ یہ کہ مسلم فیہ ایک مبیع اور مال منقولہ ہے اور قبضہ سے قبل کسی منقولہ مبیع کی فروخت جائز نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو جید (عمدہ) یا ردی (ناقص) مال دیا تو اس کا حکم وہی ہے جو راس المال کا ہے جو ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں۔ رہا بیع سلم میں اقالہ بیع یا کسی اور عارضے کی بناپر بیع سلم کے منسوخ ہونے کے بعد راس المال کو کسی دوسری جنس سے تبدیل کرنا تو امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور بیع صرف کے اقالہ کے بعد بالاجماع بدل صرف کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا جائز ہے اور اس مسئلے پر قبل ازیں بحث ہوچکی ہے' اور دونوں کا فرق بھی اس سے پہلے بیان ہوچکا ہے۔ راس المال کو کسی حاضر شخص پر حوالہ کرنا اور کفالہ کرنا دونوں جائز ہیں' اس لئے کہ ان عقود کا رکن اس کی شرائط کے ساتھ موجود ہے' لہٰذا دوسرے معاملات کی طرح یہ معاملہ بھی جائز ہوگا اور اگر جواز میں رکاوٹ ہوتو یہ رکاوٹ عقد سلم کی شرط' یعنی قبضے میں خلل کی بناپر ہوگی اور یہ عقود (معاملات) اس شرط کے ساتھ ناجائز نہیں ہوتے' بلکہ اس کو پختہ کرتے ہیں' اس لئے کہ وہ یہ (کفالہ اور حوالہ) حق کی وصولی کا ذریعہ ہیں' لہٰذا وہ اس کیلئے مزید پختگی کا باعث ہوں گے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کامسلک ہے اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ عقود ایسے حق کی تاکید و توثیق کے ساتھ جائز ہوئے ہیں جس میں مجلس عقد سے مؤخر ہونے کا احتمال ہے' لہٰذا اس سے جس مقصد کیلئے اس کا جواز ہوا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا' لہٰذا ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا' لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ توثیق کا مفہوم دونوں میں پایا جاتا ہے' لہٰذا ان دونوں صورتوں میں عقد جائز ہوگا۔

پھر جب حوالہ اور کفالہ جائز ہوگیا تو پھر اگر مسلم الیہ نے عقد سلم کا سرمایہ (راس المال) پر محال علیہ

(جس پر اس نے حوالہ کیا گیا ہے) یا کفیل یا رب السلم سے وصول کر لیا تو اس سے دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو گیا' بشرطیکہ وہ دونوں مجلس عقد میں موجود ہوں خواہ محال علیہ اور کفیل وہاں ٹھہرے رہے ہوں یا نہ' البتہ عقد کرنے والے دونوں فریق وہاں موجود ہوں۔ اور اگر عقد کرنے والے دونوں فریق قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد سلم باطل ہو جائے گا' نیز حوالہ اور کفالہ بھی باطل ہو جائیں گے' اگرچہ محال علیہ اور کفیل دونوں مجلس میں موجود ہوں' کیونکہ اصل اعتبار تو عقد کرنے والوں کے وہاں رہنے یا الگ ہونے کا ہے' محال علیہ اور کفیل کے وہاں رہنے اور جدا ہونے کا نہیں' اس لئے قبضہ کرنا انسانی حقوق میں سے ہے اور عقد کا قائم ہونا عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے ساتھ ہوتا ہے' لہٰذا ان دونوں کا مجلس میں رہنا معتبر ہوگا۔

یہی حکم بدل صرف میں حوالے اور کفالے کا ہے کہ وہاں بھی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن دونوں فریقوں کا جسمانی طور پر الگ ہونے سے پہلے ایک دوسرے کی شے پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور محال علیہ اور کفیل کا الگ ہونا نقصان دہ نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں فریق بیع صرف میں قبضہ کرنے سے قبل جسمانی طور پر باہم الگ ہو گئے تو بیع صرف باطل ہو جائے گی اور حوالہ اور کفالہ بھی باطل ہو جائیں گے' جیسا کہ عقد سلم میں ہے۔

رہا بیع سلم میں راس المال کا رہن رکھنا...... تو اگر تو مجلس عقد میں رہن تلف ہو گیا اور رہن شدہ شے کی قیمت راس المال کے مساوی یا زیادہ ہو تو دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو جائے گا' اس لئے کہ رہن راس المال کی وصولی کیلئے حاصل کیا جاتا ہے' کیونکہ رہن پر قبضہ کرنا اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے' وجہ یہ ہے کہ وہ ایک قابل ضمان قبضہ ہے اور اس رہن کے تلف ہونے سے اس کا ضمان پختہ ہو گیا ہے اور رہن پر اسی کی ہم جنس اور اسی جتنی مالیت والی کوئی اور شے پیش کرنا ضروری ہو گیا ہے' جس کی بناء پر دونوں کی اشیاء ایک دوسرے کا عوض ہو جاتی ہیں گی۔ اس طرح راس المال پر قبضے کے بعد دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے' لہٰذا بیع سلم مکمل ہو گئی ہے اور اگر اس کی قیمت راس المال سے کم ہو تو تب بھی عقد اتنی مقدار میں مکمل ہو جائے گا اور باقی حصے میں باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اتنے راس المال میں سے اتنی ہی مقدار میں اپنا حق وصول ہوا ہے۔ اور اگر دونوں کے الگ ہونے تک رہن ہلاک نہ ہوا' تو عقد سلم باطل ہو جائے گا' اس لئے کہ وہ دونوں راس المال پر قبضے کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے ہیں اور اس پر اپنے ساتھی کو اپنا رہن واپس کرنا ضروری ہوگا۔ یہی حکم بیع صرف میں ہے کہ اگر اس کے بدلے کوئی شے رہن رکھی گئی تو پھر اگر رہن دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل تلف ہو گیا تو عقد مکمل ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی ہلاکت کی بناء پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو گیا ہے اور اگر وہ دونوں کے الگ ہونے تک ہلاک نہ ہوا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا' اس لئے کہ صحت کی شرط فوت ہونے کی بناء پر عقد صرف باطل ہو گیا ہے اور وہ شرط قبضہ ہے' جیسے کہ عقد سلم میں ہے' واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس اصول پر یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے کہ اگر راس المال مسلم الیہ یا کسی اور پر قرض ہو پھر اس نے اسے بیع سلم میں راس المال قرار دیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ اس پر قبضہ شرط ہے اور یہاں حقیقتاً قبضہ نہیں پایا گیا' لہٰذا یہ ایک قرض کے بدلے قرض پر دونوں کا الگ ہونا ہے جو ممنوع ہے۔ پھر اگر اس نے اسے مجلس میں نقد ادائیگی

کردی تو بیع جائز ہوگی' بشرطیکہ قرض مسلم الیہ پر ہو اس لئے کہ یہاں اصل مانع حقیقی طور پر قبضے کا نہ ہونا ہے اور زیر نظر صورت میں یہ بات ختم ہوگئی ہے اور اگر وہ قرض کسی اور پر ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ اس نے اسے مجلس عقد میں نقد ادا کردیا ہو۔ اس لئے کہ یہاں دوسرا مانع موجود ہے' یعنی اس کا سپرداری سے عاجز ہونا' کیونکہ جو شے دوسرے کے ذمہ ہو وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے اور عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کی شرائط میں سے ہے' جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ مانع سابقہ صورت میں معدوم تھا۔ اس لئے کہ وہ شے مسلم الیہ کے ذمہ تھی جس کی بناپر وہ عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قادر تھا اور اس کا عدم جواز اس پر قبضہ نہ ہونے کی بناپر تھا پھر جب یہ بات پائی گئی ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ قرض اور کچھ نقد کے عوض عقد سلم کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عین (شے) کے حصہ میں بیع جائز ہوگی اور قرض کے حصہ میں باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ فساد مفسد کی مقدار کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفسد قبضہ کا نہ ہونا ہے اور یہ بات صرف قرض تک محدود ہے' لہٰذا عقد سلم اس کی مقدار میں فاسد ہوجائے گا' جیسے کہ اگر اس نے دو غلاموں کو فروخت کیا اور ان پر قبضہ نہ کیا تاآنکہ قبضے سے قبل ان دونوں میں سے ایک ہلاک ہوگیا تو اس ہلاک ہونے والے غلام میں عقد باطل ہوجائے گا اور وہ دوسرے میں عقد باقی رہے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے راس المال پر قبضہ کیا پھر اس میں کسی ایسے مفہوم کی بناپر اس کا قبضہ ختم ہوگیا جس سے قبضے کا ختم ہونا ثابت ہوتا ہو تو اس سے عقد سلم باطل ہوجائے گا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ راس المال کا مجموعہ یا تو عین (ذات) ہوگا' یعنی کوئی ایسی شے ہوگی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہوجائے یا پھر وہ قرض (زر) ہوگا' یعنی کوئی ایسی شے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو' پھر عین (شے) کا یا تو بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا مستحق نہ نکلے۔ البتہ اس میں کوئی عیب ہو۔ اسی طرح قرض (زر) بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کا بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی کھوٹ ہو یا پھر ستوقہ (کھوٹ والا) ہو اور یا پھر وہ بیتل ہو' ان میں سے ہر ایک صورت یا تو دونوں کے باہم متفرق ہونے سے پہلے معلوم ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد اور پھر وہ اس تمام کو ایسا پائے یا اس میں سے بعض کو ایسا پائے اور بعض کو ایسا نہ پائے' اسی طرح عقد صرف ہو تو اس کے دونوں فریقوں میں سے کوئی فریق بدل صرف کو اسی طرح پائے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی' جو ہم نے بیان کی۔

پھر اگر تو راس المال عین (شے) ہو اور پھر اس نے مسلم فیہ کا کوئی مستحق پایا یا اس میں کوئی عیب نکل آیا' پھر اگر تو حق دار شخص اور مسلم الیہ عیب کے قبول کرنے پر راضی نہ ہو تو عقد سلم باطل ہوجائے گا' خواہ ایسا دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اس لئے کہ دوسرے شخص کے مستحق نکل آنے اور عیب کی بناپر واپس کردینے سے اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا ہے اور قبضے میں کسی اور شے کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے' اس لئے کہ وہ معین شے ہے' لہٰذا دونوں کی جدائی اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ راس المال پر قبضہ کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہوگئے ہیں' لہٰذا عقد سلم باطل ہوجائے گا اور اگر حقدار شخص اس بیع پر اور مسلم الیہ عیب پر راضی ہوگیا تو عقد سلم درست ہوگا' اس لئے کہ اس سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ اس کا قبضہ صحیح

واقع ہوا تھا' جس کی بناپر اس کا جدا ہونا راس المال پر اولاً قبضے کے بعد ہوا ہے اور قبضہ کی ہوئی شے پر اب مستحق کا کوئی حق نہیں رہا' اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہے تو قبضہ کردہ شے مسلم الیہ کی ملکیت ہوگئی اور اس کو قیمت کی نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف پھر مثلی اجرت کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ شے مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت کا' اس لئے کہ اس نے دوسرے کو قبضہ دیکر اس کا مال تلف کردیا ہے یہی حکم بیع صرف کا ہے۔ تاہم وہاں اگر بدل (معاوضہ) میں کوئی حقدار نکل آیا یا اس میں کوئی عیب ہو' جیسے کہ مثلاً خالص چاندی اور ڈھالی ہوئی چاندی وغیرہ ہو اور پھر حقدار نے بیع کی اجازت نہ دی اور نہ ہی عیب کے ساتھ قبضہ کرنے والا اس پر رضا مند ہوا' یہاں تک کہ عقد صرف باطل ہوگیا تو دینار پر قبضہ کرنے والے کی طرف بعینہ دیناروں کیلئے رجوع کیا جائے گا' بشرطیکہ وہ اس کے پاس موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہوجائیں تو ان کی قیمت کیلئے اور ظاہر روایت کی رو سے دیناروں پر قبضہ کرنے والے کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ بیع عین کی صورت میں یہی حکم ہے۔ جب کوئی اور شخص مبیع کا حقدار نکل آئے اور وہ اس کو لیسے۔ اور اگر دینار پر قبضہ کرنے والے نے اس میں کوئی تصرف کردیا ہو اور اسے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہو تو اس کا یہ تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی مثل واجب الادا ہوگی' جیسے کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب راس المال کوئی عین ہو' لیکن اگر وہ زر ہو' پھر اگر اس کا کوئی اور مستحق نکل آئے اور مستحق نے اس کی اجازت دے دی تو بیع سلم درست ہوگئی خواہ ایسا ان کے باہم متفرق ہونے سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس پر قبضہ صحیح تھا اور مشتری کا قبضہ کی ہوئی شے پر کوئی حق نہ ہوگا۔ اور وہ نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف اس کی ہم مثل شے کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو سپرد کرکے اس کو تلف کیا ہے اور چونکہ وہ شے مثلی تھی' لہٰذا وہ اس کی مثل کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور یہ واقعہ اس کے جدا ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے مجلس میں اس کو تبدیل کرایا تو عقد سلم درست ہوگیا۔ اس لئے کہ اگر راس المال (سرمایہ) "زر" ہو تو وہ رب السلم کے ذمہ ہوتا کہ اس کی عین (ذات)۔ اور اگر مستحق شخص کا قبضہ درست طور پر نہ ہوا یا کسی کے استحقاق اور عدم اجازت کی بناپر اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا تو اس کی مثل پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہوگا اور اس کی طرف اس کی مثل کیلئے رجوع کیا جائے گا اور یہ جو کچھ ہوا وہ کالعدم تصور ہوگا گویا کہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے اسے مجلس کے آخر تک موخر کردیا تھا' بخلاف اس صورت کے جب وہ کوئی عین (ذات) ہو' اس لئے کہ وہاں مستحق نکل آنے والا شخص عین پر قبضہ کرلے گا۔ اور اس کے استحقاق کی بناپر اس میں مسلم الیہ کا قبضہ ٹوٹ جائے گا اور کسی اور شے پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہونا مشکل ہے' تو چونکہ ان کا باہم الگ ہونا اس پر قبضہ کے بغیر ہوا ہے' لہٰذا اس سے عقد باطل ہوگیا ہے۔ اور اگر قبضہ دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اس سے عقد سلم باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ دونوں کا باہم جدا ہونا راس المال (سرمایہ) پر قبضہ کے بغیر ہوا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی کا حق نکل آیا' لیکن اگر اس نے ان میں زیوف یا ستوقہ (کھوٹے) پایا گیا' پھر اگر مسلم الیہ نے اس کی اجازت دے دی' تو عقد سلم صحیح طورپر برقرار رہے گا خواہ اس نے

ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے پہلے اسے ایسا پایا ہویا بعد میں۔ اس لئے کہ کھوٹ اس کی ہم جنس شے ہے' کیونکہ وہ بھی دراہم ہی ہیں' ماسوا اس کے کہ کھوٹ ہونے کی بناپر عیب دار ہیں اور ان میں عمدگی کی صفت فوت ہوگئی ہے۔ پھر جب اس نے اس کی اجازت دے دی تو اس نے اس کو عیب سے بری کردیا اور وہ نقصان کے ساتھ اس پر قبضہ کرکے عقد پر راضی ہوگیا ہے' بخلاف ان کے تکمل طور پر کھوٹا ہونے (ستوقہ) کے' کہ وہ جائز نہیں ہے' اگرچہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہو' اس لئے کہ وہ درہموں کی جنس میں سے نہیں ہے' جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے' اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور ان کو واپس کردیا پھر اگر تو یہ واقعہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے ان کو مجلس میں تبدیل کرلیا تو یہ عقد درست ہوگیا اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے اس قبضہ کو مجلس کے آخر تک ملتوی رکھا ہو اور اگر ایسا دونوں کے ایک دوسرے کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد سلم باطل ہوجائے گا' خواہ اس نے اسے لوٹانے والی اسی مجلس میں تبدیل کیا ہو یا نہ۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرتو اس نے لوٹانے کی اسی مجلس میں اسے تبدیل نہ کیا تو تب یہی حکم ہے اور اگر اسی مجلس میں اس نے اس کو تبدیل کرلیا تو عقد سلم باطل نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ والے سکوں) پر قبضہ صحیح طریقے پر ہوا ہے' اس لئے کہ وہ حق والی جنس پر ہی قبضہ ہے۔ کیا اسے علم نہیں کہ اگر اس نے ان سکوں کے بدلے اس کو جائز قرار دیا تو عقد صحیح ہوجائے گا۔ اور اگر وہ زر ثمن حق والے کے حق کی جنس سے نہ ہو' تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ ستوقہ (مکمل کھوٹے سکوں) کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ اس نے ان میں کھوٹ ہونے کی بناپر ان میں ان کا بڑھیا پن ختم ہوگیا ہے تو اس لئے وہ اپنی اصل کی رو سے اسی کے حق کی جنس سے ہیں نہ کہ وصف کی بناپر اس کے حق سے الگ۔ لہٰذا اس میں زیافت (کھوٹ) کا ہونا عیب ہوگا اور عیب دار شے قبضے کی صحت سے مانع نہیں ہوتی' جیسے کہ کسی عین (ذات) کی بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر مبیع کوئی عیب دار شے ہو مگر اس کو لوٹانے سے اس کا قبضہ ٹوٹ جائے گا' لیکن یہ حکم اس کے لوٹانے کی حالت تک محدود رہے گا۔ اور قبضے کے وقت تک اس کا حکم ممتد نہ ہوگا' لہٰذا یہ قبضہ صحیح ہوگا۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ واپس کئے جانے والی مجلس میں اس کے بدل پر قبضہ کرنا شرط نہ ہوتا' اس لئے کہ عقد سلم کے ساتھ مستحق ہونا اس پر ایک مرتبہ قبضے کی بناپر ہے' مگر اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے' وہ اس طرح کہ لوٹانے یا واپس کرنے کی مجلس میں قبضہ واپسی کی بناپر ہی ضروری ہوا ہے' جیسے کہ مجلس عقد میں عقد کی بناپر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے' لہٰذا واپس کرنے والی مجلس مجلس عقد کے ساتھ ملحق ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ) ہونا مسلم الیہ کے حق کی جنس سے ہے' لیکن ایسا' یعنی اس کا اس کے حق کا ہم جنس ہونا' اپنی اصل کے اعتبار سے ہے نہ کہ وصف کی بناپر' کیونکہ زر کے اپنی وصف سے محروم ہونے کے باعث اس کو لوٹانے کا حق حاصل ہوگیا ہے تو چونکہ اصل اور وصف دونوں میں اس کا حق تھا' لہٰذا وہ زیوف (کھوٹے) سکوں پر قبضہ کرکے اصل کے اعتبار سے تو اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے مگر وصف کے اعتبار سے نہیں ہوا' لیکن جب وہ اس پر راضی ہوگیا ہے' تو اس نے اس کی وصف میں اپنا حق ساقط کردیا ہے اور یہ واضح ہوگیا ہے کہ اس کا استحقاق اصل پر قبضے کا تھا نہ کہ وصف پر' اس لئے کہ اس نے اس کو اس وصف

سے بری کردیا ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو اس نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا تو اس سے اس کا استحقاق باطل ہوجائے گا اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس کے حق پر قبضہ نہ کیا تھا' اس لئے کہ اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں تھا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کا ایک دوسرے سے جدا ہونا عقد سلم کے راس المال پر قبضے کے بغیر تھا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ان میں زیوف یا بنہرجہ (کھوٹ) پایا' لیکن اگر اس نے اس کو ستوقہ (مکمل کھوٹے) یا پیتل پایا: پھر اگر اس نے ان کے باہم الگ ہونے کے بعد ان کی یہ حالت پائی تو عقد سلم باطل ہوجائے گا اس لئے کہ ستوقہ درہم عام درہموں کی جنس سے نہیں ہیں' کیا اسے علم نہیں کہ لوگوں کے باہمی معاملات میں ان کا رواج نہیں ہے' تو چونکہ وہ اصل اور وصف دونوں میں ان کے حق کی ہم جنس نہیں ہیں' لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اس کا مجلس سے الگ ہونا راس المال پر قبضہ کے بغیر تھا' جس کی وجہ سے یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ خواہ اس نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی' اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ تھا تو اس کا اجازت دینا قبضے سے قبل عقد سلم کے راس المال کے معاوضے کی بناپر ہے' جو جائز نہیں' بخلاف زیوف (کھوٹ والے سکوں) کے' اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس میں سے ہیں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اسے اسی مجلس میں پتہ چل گیا اور اس نے انہیں تبدیل کرلیا تو عقد سلم ہوگیا۔ اس لئے کہ اگرچہ ان پر اس کا قبضہ صحیح نہیں ہے' لیکن اس سے رب السلم کے ذمہ بدستور یہ درہم واجب الادا ہیں۔ جو مسلم الیہ کا حق ہیں اور جب اس نے ان پر قبضہ کرلیا تو اس نے مجلس میں اپنے حق پر قبضہ کرلیا ہے اور ستوقہ درہموں پر قبضہ کالعدم ہوجائے گا' جیسے کہ گویا اس نے ان پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے راس المال پر قبضہ مجلس کے آخر تک مؤخر کردیا تھا۔

یہی حکم عقد صرف میں ہے ماسوا اس کے کہ وہاں اگر مجلس سے الگ ہوجانے کے بعد یہ ظاہر ہوجائے کہ درہم ستوقہ (مکمل کھوٹے) تھے یا وہ پیتل تھے' تا آنکہ عقد صرف باطل ہوجائے تو دیناروں پر قبضہ کرنے والا اپنے ستوقہ (کھوٹے) درہم واپس وصول کرلے اور درہموں پر قبضہ کرنے والا دیناروں پر قبضہ کرنے والے سے اپنے دینار واپس وصول کرلے' بشرطیکہ وہ اس وقت تک موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہوجائیں تو اس کی مثل کو واپس وصول کرلے۔ اور دینار پر قبضہ کرنے والے کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی لکھا ہے اس لئے کہ اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ قبضہ کی ہوئی شے ستوقہ (کھوٹے) درہم تھے یا پیتل تھا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہ تھا جس سے پتہ چلا کہ دونوں کا الگ ہونا قبضہ کے بغیر تھا' لہٰذا عقد سلم باطل ہوجائے گا اور اس کے قبضے میں بغیر شرعی سبب کے دینار رہ جائیں گے تو یہ معاملہ غصب کے قبضے اور بیع عین کی صورت میں مبیع میں کسی کا استحقاق نکل آنے کے مشابہ ہوگا اور وہاں اس کی عین کو واپس کردیا جاتا ہے' بشرطیکہ وہ موجود ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور عیسیٰ بن ابان نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب تو یہ ہے کہ قبضہ کرنے والے کو اختیار ہو کہ اگر وہ چاہے تو عین دینار کو واپس کردے اور چاہے تو اس کی مثل کو واپس کردے اور وہ عین دینار کو لوٹانے کا ذمہ دار نہ ہو خواہ وہ موجود ہی ہو۔ اس لئے کہ وہ عقد میں متعین نہ تھا لہٰذا فسخ میں بھی متعین نہ ہوگا۔ اور مبیع میں کسی کا استحقاق نکل آنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے' کیونکہ وہاں

عقد کا بنیاد سے باطل ہونا ظاہر ہوگیا ہے' وجہ یہ ہے کہ جب حقدار نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی باطل ہوا ہے' جبکہ یہاں یہ عقد صحیح طور پر منعقد ہوا تھا اور وہ مستقبل میں کسی مانع کی بناپر باطل ہوا ہے جو اس کے درست طور پر منعقد ہونے کے بعد اس پر طاری ہوگیا تھا۔ لہٰذا اس کا اصل بنیاد سے باطل ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے عیسیٰ کے قول پر عمل کیا ہے اور ان کی تائید کی ہے اور (امام محمدؒ کی) کتاب کی عبارت (جواب) کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب دینار پر قبضہ کرنے والے نے عین دینار کی واپسی کو پسند کیا ہو' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلم الیہ نے تمام راس المال میں کسی کا استحقاق یا کوئی عیب یا کھوٹ (زیوف) یا اس میں ستوقہ پن (کھوٹ) پایا' لیکن اگر اس نے ان میں سے بعض میں یہ صفات پائیں تو کسی اور کا استحقاق نکل آنے کی صورت میں اگر مستحق نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حق کی مقدار کے مطابق بغیر اختلاف کے عقد ٹوٹ جائے گا خواہ راس المال کوئی عین (ذات) ہو یا زر ہو' اس لئے کہ اس حقدار کے مطابق خواہ کم ہو یا زیادہ بالاجماع عقد باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم عقد صرف میں ہے' البتہ وہاں ستوقہ (مکمل کھوٹے) درہموں پر قبضہ کرنے والا دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ دینار پر جسے اس نے درہموں کے بدلے میں دیا' ہو قبضہ کرنے والا ہوگا' لہٰذا وہ اس کی طرف اس کی عین کیلئے رجوع کرے گا اور عیسیٰ بن ابان کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

جہاں تک زیوف (کھوٹ پن) اور نبہرجہ نکل آنے کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس کو واپس کردیا تو وہ خواہ واپسی والی مجلس میں اسے واپس کرے یا نہ کرے' اتنی مقدار میں عقد ٹوٹ جائے گا۔ یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ لوٹائی ہوئی مقدار پر اس کا قبضہ درست نہ تھا اور یہ کہ دونوں کا الگ ہونا لوٹائے ہوئی مقدار میں راس المال پر قبضہ کے بغیر ہوا تھا' لہٰذا اس کی مقدار میں عقد باطل ہوجائے گا' مگر فقہاء نے مقدار کے قلیل ہونے کی صورت میں استحسان پر عمل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر تو یہ لوٹانا کم مقدار میں ہو' پھر اس نے اسی مجلس میں اس کو تبدیل کردیا تو عقد تمام مقدار میں درست ہوگیا اور اگر وہ زیادہ ہو تو لوٹائی ہوئی مقدار میں عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ کم مقدار میں کھوٹ کا نکل آنا ایسی شے ہے جس سے بچنا مشکل ہے' کیونکہ اکثر درہم اس سے خالی نہیں ہوتے' لہٰذا یہ کالعدم ہوگا' بخلاف زیادہ مقدار میں کھوٹ نکل آنے کے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ سے قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل کے متعلق روایات مختلف ہیں' جبکہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ ایک تہائی تک مقدار قلیل ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ اگر ایک تہائی سے اس کی مقدار بڑھ جائے تو وہ کثیر ہوگا۔ ایک اور روایت میں نصف اور دوسری روایت میں نصف سے زائد مقدار کثیر ہے۔ اور یہی حکم عقد صرف میں ہے' البتہ وہاں اگر زیوف (سکوں میں کھوٹ) زیادہ نکل آئے پھر اس نے انہیں واپس کردیا تا آنکہ لوٹائے ہوئے حصہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہوگیا تو وہ دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ حصہ دار ہوجائے گا اور وہ اس سے اس کی عین (دینار) واپس وصول کرلے گا۔ اور عیسیٰؒ کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو خیار (اختیار) ہوگا' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' اور اگر اس نے اس میں

کوئی تصرف کیا یا اسے اپنی ملک سے نکال دیا تو اس کا تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی ہم مثل شے کا ادا کرنا ضروری ہوگا' جیسا کہ بیع فاسد کی صورت میں ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور ہر وہ حکم جو عقد سلم اور عقد صرف میں مطالعہ کیا گیا وہی حکم ہر ایسے عقد میں ہے جس کی صحت کا مدار دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل صرف اور سلم کے علاوہ متعلقہ شے کے قبضہ پر ہو۔ جیسے کہ اگر کسی شخص کے پاس دینار ہوں اور اس نے ان کے عوض درہموں پر صلح کرلی یا اس شخص پر کوئی کیلی یا موزون شے واجب الادا ہو یا ان دونوں کے علاوہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مثل اس کے ذمہ بطور قرض رہے اور اس نے اس کے عوض درہموں پر صلح کرلی یا اسی طرح کا کوئی اور عقد ہو جس میں عقد کی صحت کیلئے مجلس عقد میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل متعلقہ شے پر قبضہ کرنا ضروری ہو اور اس نے درہموں پر قبضہ کرلیا پھر اس نے اس میں کسی اور کا استحقاق پایا یا ان تمام میں یا کچھ حصہ میں دونوں کے الگ ہونے سے قبل یا اس کے بعد کھوٹ یا سیسہ یا ستوقہ پن یا چلن پایا تو وہاں بھی یہی حکم ہے' واللہ سبحانہ اعلم۔

اسی اصول پر راس المال کے مسلم الیہ پر موجود کسی سابق قرض کے ساتھ تبادلے کا حکم تخریج ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر مسلم الیہ پر راس المال کے ہم مثل کوئی قرض ہو تو آیا راس المال اس قرض کا بدلہ (قصاص) ہوجائے گا یا نہیں؟ تو یہ صورت دوحال سے خالی نہ ہوگی یا تو دوسرا قرض اسی عقد کی بناپر واجب ہوا ہوگا یا پھر وہ قرض کسی ایسے عقد کی بناپر واجب ہوا ہوگا جو عقد سلم سے مقدم ہو یا پھر کسی ایسے عقد کی بناپر واجب ہوا ہوگا' جو اس سے متاخر ہے۔ اگر تو وہ قرض کسی ایسے عقد کی بناپر لازم ہوا ہو جو عقد سلم سے مقدم ہو' مثلاً اس طرح کہ رب سلم نے مسلم الیہ کو دس درہموں کے عوض کپڑا فروخت کیا مگر اس نے ان دس درہموں پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس نے اس سے دس درہموں کے عوض گندم کے ایک کر پر عقد سلم نہ کرلیا۔ پھر اگر دونوں قرضوں کو ایک دوسرے کا بدلہ بنایا گیا ہو یا وہ ایک دوسرے کے حق کے تبادلے پر راضی ہوگئے ہوں تو وہ اس کا بدلہ ہوجائے گا۔ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں اس کا بدلہ نہ ہو' یہی امام زفر کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور دونوں کے قرض کا تبادلہ حقیقت میں قبضہ نہیں ہے' لہٰذا دونوں کی جدائی راس المال پر قبضہ کے بغیر ہوئی ہے جس کی بناپر عقد سلم باطل ہوجائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر دونوں کا باہمی تبادلہ نہ ہوتا تو تب بھی عقد بیع حقیقتاً قبضے کے سبب کے طور پر منعقد ہوا تھا' پھر جب انہوں نے ایک دوسرے سے اس کا تبادلہ کرلیا تو اس سے واضح ہوا کہ عقد تو قبضے کے سبب کے طور پر بطریق تبادلہ (مقاصہ) منعقد ہوا تھا اور یہ بات پائی گئی ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے قیمت اور مبیع میں زیادتی کرنے وغیرہ کی صورت میں اوپر بیان کی کہ وہ ازروئے استحسان جائز ہے اور یہ صورت اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس زیادتی کے ساتھ یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ عقد مزید علیہ اور زیادتی دونوں پر واقع ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس کا وجوب کسی ایسے عقد کی بناپر ہو جو عقد سلم سے متاخر ہو تو وہ اس کا قصاص (بدلہ) نہ ہوگا اگرچہ ان دونوں نے اس کو قصاص بنایا ہو' ماسوائے امام ابویوسف سے ایک روایت کے جو شاذ ہے' اس لئے کہ یہاں دونوں کے باہمی تبادلہ حقوق سے جو ظاہر نہیں ہوا کہ یہ عقد شروع سے ہی باہمی تبادلے کے طریقے پر سبب قبضہ ہونے کے طور پر منعقد ہوا تھا'

کیونکہ دونوں کا ایک دوسرے کا بدل ہونا دونوں قرضوں کے قائم رہنے کا متقاضی ہے اور عقد سلم کے وقت ان میں سے صرف ایک ہی قرض تھا تو چونکہ یہ عقد حقیقتاً قبضے کے سبب کے طورپر منعقد ہوا ہے' لہٰذا یہ بات دونوں کے باہمی تبادلے (مقاصہ) سے حاصل نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس پر وہ قرض عقد کی بناپر واجب ہوا ہو' لیکن اگر اس پر اس کا وجوب قبضے کی بناپر ہوا ہو جیسے غصب قرض وغیرہ میں ہے' تو ایسی صورت میں وہ اس کا قصاص (بدلہ) ہوجائے گا' خواہ انہوں نے اس کو قصاص بنایا ہو یا نہ۔ بشرطیکہ دوسرے قرضہ کا وجوب عقد سے متاخر ہو' اس لئے کہ عقد حقیقی طورپر قبضے کا موجب ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' لیکن غصب اور قرض پر قبضہ کرنا حقیقی طورپر قبضہ کرنا ہے اس لئے کہ اسے راس المال پر قبضہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ واجب ہے حالانکہ غصب شدہ شے پر قبضہ کرنا حرام ہے اور قرض پر قبضہ کرنا غیرواجب ہے' لہٰذا اس قبضے کا واجب کی طرف واقع ہونا توبدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔ بخلاف سابقہ صورت کے' کیونکہ وہاں اس پر حقیقتاً قبضہ کرنا نہیں پایا گیا ہے اور ایک دوسرے کے تبادلے میں قبضہ کرنا دونوں میں سے ایک صورت میں ممکن ہے دوسری میں ممکن نہیں ہے' جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں قرض یکساں ہوں لیکن اگر وہ دونوں قرض ایک دوسرے سے مختلف ہوں' مثلاً اس طرح کہ دونوں میں سے ایک کے ذمہ اعلیٰ اور دوسرے کے ذمہ گھٹیا شے قرض ہو' پھر ان میں سے ایک شخص اس کے تبادلے پر راضی ہوگیا' مگر دوسرا راضی نہ ہوا تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا اگر تو افضل (بہتر) قرض والے نے انکار کیا تو تبادلہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ عمدگی (جودۃ) میں دوسرے سے اس کا حق زیادہ معصوم اور قابل احترام ہے' لہٰذا اس کی رضامندی کے بغیر اس کا ابطال جائز نہ ہوگا اور اگر گھٹیا قرض والے نے اس سے انکار کیا تو یہ تبادلہ درست ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جب اس پر افضل قرض والا رضامند ہوگیا ہے اور اس نے اپنا اضافی حق چھوڑ دیا ہے جیسے کہ اگر اس نے اپنا قرض ادا کیا اور اس نے عمدہ شے کے ساتھ قرض کی ادائیگی کی تو اس کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا' واللہ اعلم۔

یہی حکم عقد صرف کے زرثمن کے ساتھ باہمی تبادلے کا ہے کہ اس کے احکام بھی اسی تفصیل کے ساتھ ہیں' جو ہم نے عقد سلم کے راس المال میں اوپر بیان کئے ہیں' لہٰذا تو اسے خوب سمجھ لے' واللہ الموفق للصواب

پھر جو ہم نے اس شرط' یعنی راس المال پر قبضہ کرنے کا ذکر کیا تو یہ صرف حالت عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں ہے لیکن اقالہ (فسخ بیع) یا کسی اور طریقے پر بیع کے ختم ہوجانے کی صورت میں مجلس اقالہ میں اس پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ بخلاف مجلس عقد میں متعلقہ شے پر اور مجلس اقالہ میں بدل صرف پر قبضہ کرنے کے' اس لئے کہ وہ شرط ہے کیونکہ اقالہ کی صحت مجلس عقد میں دونوں کے قبضے کی طرف ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو شرط بعینہ ہے تو وہ اس متعین ہونے کی بناپر ہے' وہ اس طرح کہ وہ شے قبضے کی بناپر معین ہوجاتی ہے' تاکہ اسے قرض کے بدلے قرض ہونے سے بچایاجاسکے۔ جیساکہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم میں مجلس اقالہ میں اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں' اس لئے کہ اس کو تبدیل کرنا

جائز نہیں ہے' تو چونکہ اس کی عین اس کی طرف نہ لوٹے گی' لہٰذا قبضے کے ذریعے اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے' جس کی وجہ سے یہاں واجب نفس قبضہ ہے لہٰذا اس کی مجلس میں رعایت نہ رکھی جائے گی۔ بخلاف عقد صرف کے۔ اس لئے کہ تعیین قبضے کے بغیر نہیں ہوتی کیونکہ اس کو تبدیل کرنا جائز ہے' لہٰذا مجلس میں قبضے کی شرط ضروری ہے' تاکہ وہ متعین ہو جائے' واللہ اعلم۔

فصل

مسلم فیہ کی شرائط

مسلم فیہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کہ اس کی جنس معلوم ہو جیسے' مثلاً گندم یا جو یا کھجور وغیرہ کا بیان کرنا۔

۲۔ یہ کہ اس کی نوع معلوم ہو' جیسے ہمارا کہنا سقی گندم یا برنی کھجور یا فارسی کھجور وغیرہ۔ تاہم اگر اس کی نوع میں اختلاف نہ ہو تو نوع کو بیان کرنا شرط نہیں ہے۔

۳۔ یہ کہ اس کی صفت معلوم ہو جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ عمدہ ہے یا متوسط ہے یا ردی (ادنیٰ) ہے۔

۴۔ یہ کہ ماپنے یا وزن کرنے یا گننے یا ذراع (گز) وغیرہ سے ناپنے کے ذریعے اس کی مقدار معلوم ہو اس لئے کہ نوع' جنس' صفت اور مقدار کی جہالت باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے' جو عقد کیلئے مفسد ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم

جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ وہ مقررہ ماپ' مقررہ وزن اور مقررہ تاریخ تک سلم کرے۔

۵۔ اس کی مقدار ماپنے یا وزن کرنے یا ناپنے کے کسی ایسے آلے/پیمانے سے معلوم کی جا سکتی ہو جس کا لوگوں کے ہاں سے گم ہونے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ عقد سلم باطل ہوگا۔

چنانچہ اگر اس نے کسی ایسے پیمانے سے اس کو ماپا جو معیار ہونے میں معروف نہ تھا' مثلاً اس نے کہا اس برتن کے ساتھ ماپ کر اور یہ معلوم نہ ہو اس میں کتنی گنجائش ہے یا اس نے کسی پتھر کے ساتھ وزن کیا جس کے معیار کا علم نہ ہو' مثلاً اس نے کہا ہو اس پتھر کے ساتھ وزن کرکے' جس کا وزن معلوم نہ ہو' یا اسی طرح اس نے کسی لکڑی کے ساتھ اس کو ناپا اور اس کی مقدار غیر معلوم ہو' مثلاً اس نے کہا اس لکڑی کے ساتھ ناپ کر اور اس لکڑی کی مقدار معلوم نہ ہو یا اس نے اس کو اس کے ہاتھ کے ذراع کے ساتھ ناپا اور اگر اس نے بیع عین میں یہ کیا ہو' مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے گندم کے اس ڈھیر میں سے اس برتن کی مقدار میں گندم ایک درہم کے عوض فروخت کی یا اس زیتون کے تیل سے اس پتھر کے برابر تیل ایک درہم کے عوض فروخت

کیا تو ظاہر روایت کے مطابق یہ بیع جائز نہ ہوگی اور الحسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ایسا بیع عین میں بھی جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع سلم میں یہ جائز نہیں۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ یہ جائز نہیں ہے، مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کرلیا اور کہا کہ یہ بیع جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ بیع کیلی ہے اور کیلی شے کی بیع میں کیل (ماپ) کی مقدار کا علم ہونا بیع کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، لہٰذا یہ بیع فاسد ہوجائے گی۔ جیسے کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں سے کچھ قفیز فروخت کئے تو تب یہی حکم ہے اور ظاہر روایت کیلئے سلم اور بیع میں فرق کرنا ہوگا تو دونوں میں فرق دو پہلوؤں سے ہے، اولاً یہ کہ باب سلم میں عقد کے بعد اس شے کی سپرداری ضروری نہیں ہے اس کی سپرداری تو وقت مقرر کرنے کے بعد ضروری ہوتی ہے لہٰذا اس میں احتمال ہے کہ وہ وقت مقررہ آنے سے پہلے وہ برتن تلف ہوجائے۔(۱) اور یہ احتمال اگرچہ غالب تو نہیں ہے لیکن نادر نہیں ہے اور جب وہ برتن تلف ہوگیا تو مسلم فیہ کی مقدار مجہول ہوجائے گی بخلاف بیع عین کے اس لئے کہ اس کو عقد کے بعد سپرد کرنا ضروری ہے اور قفیز کا عقد کے متصل بعد ہلاک ہونا شاذ ہے اور ایسا شاذ و نادر ہونا کالعدم تصور ہوتا ہے، لہٰذا اس کی بناء پر مبیع کی مقدار مجہول نہ ہوگی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عقد کے منعقد ہونے اور اس کے درست ہونے کیلئے مبیع کے سپرد کرنے پر قادر ہونا شرط ہے اور عقد کے وقت یہ قدرت عقد سلم میں مفقود ہے، اس لئے کہ عقد سلم تو افلاس کی بیع ہے اور جب وقت مقررہ آئے گا تو اس وقت اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کبھی وہ اس پر قادر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر وہ ماپنے کا پیمانہ اور پتھر محفوظ رہا، اسی طرح لکڑی محفوظ رہی تو اس پر قدرت ثابت رہے گی ورنہ نہیں تو چونکہ اس سے قدرت کے اثبات میں شک پیدا ہوگیا ہے، لہٰذا معروف اصول کی روشنی میں یقین کے ساتھ غیرثابت شدہ شے کے ثبوت میں اگر شک پیدا ہوجائے تو وہ شے ثابت نہیں ہوتی بخلاف بیع عین کے، اس لئے کہ وہاں اس کی سپرداری کی قدرت کا ہونا عقد کے وقت ثابت شدہ ہے اور اس کے تلف ہوجانے کے ساتھ اس کے فوت ہونے میں شک ہے، لہٰذا مروجہ اصول کی روشنی میں، کہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ باطل نہیں ہوتی، اس پر قدرت محض شک کی بناء پر زائل نہ ہوگی۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ کیلی شے کی بیع میں ماپ کی مقدار کا معلوم ہونا بیع کی صحت کیلئے ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم ہونا شرط بعینہ کے طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ اس عقد کو ایسی جہالت سے بچانے کیلئے شرط ہے جو باہمی جھگڑے کا موجب ہوجائے اور جہالت کی یہ نوع باہمی جھگڑے تک منتج نہیں ہوتی، اس لئے کہ فی الوقت اس ماپ کے ساتھ مبیع کی مقدار کا معلوم ہونا ممکن ہے، بخلاف ایک ڈھیر سے کچھ قفیز گندم فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ وہاں مبیع کی مقدار کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، تو چونکہ مشتری زیادہ کا مطالبہ کرے گا اور بائع اسے نہ دے گا جس کی بناء پر وہ دونوں آپس میں جھگڑیں گے، لہٰذا یہ جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوگی، تو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ بیع عین میں اس کا جائز ہونا اس وقت ہے جب برتن ٹھیکری یا لکڑی یا لوہے یا اسی طرح کی کسی شے کا بنا ہوا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں کمی اور نقصان کا احتمال نہیں

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے "یھلک" کو "یملک" لکھا گیا ہے ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ہے' لیکن اگر وہ برتن زنبیل یا اونٹ کے بالوں یا بوری وغیرہ سے بنا ہو تو جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہے' واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر مسلم فیہ کوئی کیلی شے ہو جس کی مقدار وزن سے معلوم کرلی گئی یا وزن کی جانے والی شے ہو اور اس کی مقدار ماپ کے ذریعے معلوم کی گئی تو بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ شرط یہ ہے کہ کسی ایسی شے سے اس کی مقدار معلوم کی جائے جس کے گم ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے کیلی کو کیلی شے کے بدلے وزن میں مساوی تول کر فروخت کیا۔ یا وزن کی جانے والی شے کو موزون کی جانے والی شے کے عوض مساوی ماپ کر فروخت کیا تو یہ بیع اس وقت تک جائز نہ ہوگی جب تک کیلی شے کیلی (ماپ) میں اور موزون شے وزن میں دوسری شے کے مساوی نہ ہو اس لئے کہ بیع سلم کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار معلوم ہو اور اس کی مقدار کا علم جس طرح کیلی کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح وزن کے ساتھ بھی ہوتا ہے جبکہ بیع عین کی صورت میں کیلی اشیاء میں کیل (ماپ) کا اور موزون اشیاء میں وزن کا اعتبار کرنا شریعت میں صاف وصریح لفظوں (نص) میں بیان کیا ہے۔ لہذا ان اشیاء کو اس کے برعکس' یعنی ماپ کی جگہ وزن یا وزن کی جگہ ماپ کے ساتھ فروخت کرنا تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا ہوگا جو جائز نہیں' جبکہ باب سلم میں کیل (ماپ) یا وزن کا اعتبار کرنا مسلم فیہ کی مقدار معلوم کرنے کیلئے ہے اور یہ بات یہاں حاصل ہو جاتی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

۶۔ یہ کہ وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مقدار اور صفت کو اس طرح ملحوظ رکھنا ممکن ہو کہ اس کے بیان کے بعد معمولی تفاوت کے سوا زیادہ فرق نہ رہے' لیکن اگر بیان کے باوجود بہت زیادہ فرق رہے تو اس شے میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کی مقدار اور صفت کو مقرر کردہ طریقے سے ملحوظ رکھنا ممکن نہ ہو تو وہ شے مقدار یا صفت میں ایسی جہالت پر مشتمل ہوگی جو باہمی جھگڑے تک پہنچ ہوسکتی ہے اور ایسی جہالت بیع کیلئے مفسد ہے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عقد سلم تمام کیلی (ماپ کر بیچی جانے والی) اور ایسی موزون اشیاء میں' جن میں تعیین ممکن ہو اور ایسی عددی (گن کر فروخت کی جانے والی) اشیاء میں جو ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں' جائز ہے کیلی اور موزون اشیاء میں اس لئے کہ ان کی مقدار اور صفت کو اس طرح ملحوظ رکھنا ممکن ہے کہ ان کے بیان کے بعد اس میں اور اس کی جنس اور نوع میں معمولی فرق کے سوا کوئی فرق نہیں رہتا۔ اس لئے کہ یہ اشیاء عددی ہیں۔ متقارب عددی اشیاء کے جواز کی بھی یہی وجہ ہے' مثلاً اخروٹ' انڈا وغیرہ' اس لئے کہ ان میں جہالت کم ہے جو جھگڑے پر منتج نہ ہوگی اور چھوٹا اخروٹ اور چھوٹا انڈا اور بڑا اخروٹ اور بڑا انڈا ایک جیسے ہی شمار ہوتے ہیں' اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کے اتنے معمولی سے فرق پر آپس میں جھگڑا نہیں ہوتا' تو چونکہ اس فرق کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہے' لہذا ان میں عقد سلم گن کر جائز ہے۔ یہی حکم ان کا ماپ کر معاملہ کرنے کا بھی ہے۔ اور امام زفر فرماتے ہیں کہ موخرالذکر صورت جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اخروٹ اور انڈا ایسی اشیاء ہیں جو بڑے اور چھوٹا ہونے میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اسی لئے کہ ان میں سے بڑے کو چھوٹے کی نسبت مہنگا فروخت کیا جاتا ہے' لہذا یہ تربوز اور سیب کے مشابہ ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ

چھوٹے اخروٹ اور بڑے کے مابین فرق بہت کم ہوتا ہے اور لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے' لہٰذا اس فرق کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے اسی لئے ان کے تلف ہوجانے کی صورت میں ان میں ضمان مثلی شے کے ساتھ ضروری ہے بخلاف سیب اور تربوز کے اس لئے کہ ان کے آپس میں فرق بہت زیادہ ہوتا ہے اسی لئے ان کی ضمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے۔

رہا پیسوں کو گن کر ان پر عقد سلم کا حکم تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے' ان کے اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ پیسے (فلوس) ان کے نزدیک زراعتبار والی اشیاء میں سے ہیں' لہٰذا ان میں عقد سلم جائز نہیں ہوتا۔ جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان میں ثمنیت (قیمت والا) ہونا لازم نہیں ہے' بلکہ ان کے زائل ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ یہ ثمنیت تو ان میں لوگوں کے رواج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے' لہٰذا رواج بدلنے سے بدل جاتی ہے اور ان پیسوں (فلوس) میں عقد سلم کرنے والوں کا عقد سلم کا اقدام کرنا باوجود انہیں اس بات کا علم ہونے کے سلم اثمان (زراعتبار) میں جائز نہیں ہوتا' اور ایسا کرنا ان دونوں کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ انہوں نے انہیں ثمنیت کی صفت سے خارج کردیا ہے' لہٰذا عقد سے پہلے ہی عقد کرنے والوں کے حق میں ان کا زر ہونا باطل ہوجائے گا اور وہ گن کر فروخت کیا جانے والا سامان ہوجائیں گے۔ لہٰذا دوسرے عددی ساز و سامان' مثلاً تیروں کے پھل وغیرہ کی طرح ان کو گن کر فروخت کرنا جائز ہوگا۔

رہی ذراع(گز) سے فروخت کی جانے والی اشیاء' جیسے کپڑے' دری' چٹائی اور ٹاٹ وغیرہ تو قیاس تو یہ ہے کہ ان میں بھی عقد سلم جائز نہ ہو' اس لئے کہ یہ تمام اشیاء ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں' کیونکہ ایک کپڑے اور دوسرے کپڑے میں فرق ہوتا ہے' اسی لئے کپڑا تلف کردینے کی صورت میں مثل کے ساتھ ضمان درست نہیں ہے' حالانکہ عددی اشیاء میں درست ہے' بلکہ ان کی ضمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے' لہٰذا یہ صورت موتیوں اور جواہرات میں عقد سلم کے مشابہ ہوگی۔ البتہ ہم نے اس کے جواز کیلئے استحسان سے کام لیا ہے' کیونکہ قرض کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے:

ولا تسئموا ان تکتبوه صغیرا او کبیرا الی اجله (سورة البقرة:۲:۲۸۲)

اور اس بات سے مت اکتاؤ کہ تم اسے لکھو خواہ وہ چھوٹی شے ہو یا بڑی اس کے وقت مقررہ تک۔

اور کیلی اور موزون اشیاء میں سے کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں کہا جاسکتا۔ یہ بات تو ناپی جانے والی اور گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ کپڑوں میں عقد سلم کرتے ہیں' کیونکہ انہیں اس کی ضرورت ہوتی ہے' لہٰذا یہ لوگوں کا اس کے جواز پر اجماع ہے' اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اس کی جنس' اس کی صفت' نوع' اس کی اونچائی' لمبائی اور چوڑائی بیان کردی تو ان میں باہمی فرق کم ہوجائے گا' لہٰذا باب سلم میں شرعاً اس کا حکم مثلی اشیاء کا سا ہوگا۔ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور اس کے تلف ہوجانے کی صورت میں اس کو اس کی مثل کے ساتھ ملحق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے' جبکہ یہ اعتبار درست بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معاملات میں

تھوڑے بہت فرق کا احتمال ہوتا ہے گوکہ تلف ہوجانے کی صورت میں اتنے تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا' اس لئے کہ مثلاً باپ اگر اپنے بیٹے کا مال تھوڑے نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو اس کی بیع جائز ہے اور اس پر کوئی ضمان نہیں۔ اس کے برعکس اگر اس نے اس کے مال میں سے تھوڑی سی شے بھی تلف کردی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے' لہٰذا دونوں اشیاء کا باہمی تبادلہ مستقیم (درست) نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کھدر یا کتان کے کپڑے میں بیع سلم کی' لیکن اگر اس نے ریشمی کپڑے میں بیع سلم کی تو کیا اس میں جنس' نوع' صفت' اونچائی اور چوڑائی کے بعد اس کے وزن کا بیان کرنا بھی ضروری ہے؟ تو یہ ضروری ہوگا اس لئے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد اس میں ایسی جہالت باقی رہتی ہے جو دونوں کے جھگڑے پر منتج ہوگی' لیکن اگر اس سے دونوں کے درمیان زیادہ اختلاف نہ ہو تو اس کے بغیر بھی عقد سلم جائز ہوگا اور عقد سلم ایسی عددی اشیاء میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں' مثلاً جانوروں' جواہرات' موتیوں' اخروٹ' کھال' چمڑوں' سریوں' پایوں' تربوز' ککڑی' سیب' بہی اور دوسری باہم متفاوت عددی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کو وصف کے ساتھ منضبط کرنا ممکن نہیں ہے' کیونکہ ان میں ان کی جنس' ان کی نوع' ان کی صفت اور ان کی مقدار کے بیان کے بعد ایسی جہالت رہ جاتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے' اس لئے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر سے' ایک موتی دوسرے موتی سے اور ایک جانور دوسرے جانور سے اسی طرح ایک کھال دوسری کھال سے' ایک سری دوسری سری سے بڑا اور چھوٹا ہونے میں نیز موٹا اور پتلا ہونے میں اور نوع صفت اور عمر وغیرہ میں مختلف ہوتی ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جانوروں میں بیع سلم جائز ہے' ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جواز سے مانع مسلم فیہ میں جہالت کا ہونا ہے اور یہاں جنس' نوع' صفت اور عمر وغیرہ کے بیان سے یہ بات ختم ہوجاتی ہے' اس لئے کہ حیوان کی جنس نوع اور صفۃً معلوم ہوسکتی ہے' جس کی بناپر اس کی صفت محفوظ ہوگی اور اس کے علاوہ جو فرق ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا' اس لئے کہ نکاح میں (مہر ہونے کی صورت میں) جانور بطور قرض واجب ہوجاتا ہے' لہٰذا وہ کپڑے کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے باوجود ایک گھوڑے اور دوسرے گھوڑے اور اس کی مالیت میں ایسا فرق ہوتا ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتا ہے جو عقد کی صحت سے مانع ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وجوہ بیان کر آئے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں میں عقد سلف سے منع کیا ہے۔ اور لغوی اعتبار سے سلف اور سلم ایک ہی شے ہیں اور نکاح پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی جہالت پر مشتمل ہوسکتا ہے جس پر بیع مشتمل نہیں ہوسکتی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بدل (مہر) کے ذکر کے بغیر بھی اور بدل (مہر) مجہول کے ساتھ بھی نکاح جائز ہوتا ہے' جس کا مصداق مہرالمثل ہوتا ہے اور بیع ماسوائے معلوم بدل (عوض) کے جائز نہیں ہوتی' لہٰذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اور عقد سلم کھاس کو اٹھانے اور باربرداری کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بعض اوقات اٹھانے اٹھانے میں اور بوجھ بوجھ میں واضح فرق ہوتا ہے۔ تاہم اگر اس نے تاجروں کے ہاں کسی معلوم و مقرر انڈے کے تول پر عقد سلم کیا جس کی بناپر اس میں اختلاف نہ ہوتا ہو تو یہ صورت جائز ہوگی۔ لکڑی میں گٹھے اور نقل و حمل کیلئے بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ لکڑیوں کے گٹھے گٹھے میں اور بوجھ بوجھ میں فرق ہوتا ہے

اور یہی حکم نیشکر، حشیش اور کٹی ہوئی لکڑی کی شاخوں کا ہے ماسوا اس کے کہ ان کی اس کی کوئی ایسی وصف بیان کی جائے جو لوگوں میں معروف ہو اور تفاوت کم رہ جائے جس کی بناپر بیع جائز ہوگی اور کچی اور پکی اینٹ میں عقد سلم جائز ہے، بشرطیکہ اس نے کچی اینٹ کا مقررہ نام لیا جس میں اختلاف نہ ہو اور دونوں کے درمیان فرق کم ہو۔

یہی حکم بڑی اینٹ (طوابیق) کا ہے کہ اگر اس کی اس طرح وصف بیان کی گئی جو معروف ہو جس کے بعد دونوں میں ایسی جہالت نہ رہ جائے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہو، اس لئے کہ فساد کی وجہ جہالت ہے تو جب اس کی وصف کی بناپر وہ معلوم ہوگئیں تو ان میں عقد سلم جائز ہوگا۔ یہی حکم تھالیوں، قمقموں یا موزون اشیاء وغیرہ کا ہے کہ اگر تو ان کی وصف سے وہ معروف ہوں تو بیع جائز ہوگی اور اگر وہ معروف نہ ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مسلم فیہ حقیقتاً فرق ہے اور قرض کی وصف کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ پھر اگر اس کی وصف سے اس کی معرفت حاصل ہوتی ہو اس طرح کہ اس میں کوئی ایسی جہالت باقی نہ رہے جو جھگڑے کا باعث ہو تو اس میں عقد سلم جائز ہے ورنہ نہیں۔

استصناع کا بیان:

اور اگر کسی نے اس طریقے پر کسی سے کوئی شے تاریخ مقرر کئے بغیر بنوائی تو ازروئے استحسان بیع جائز ہوگی۔ استصناع (آرڈر پر کوئی شے بنوانے) پر ہماری گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی:

ا بیان جواز: کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں؟

ب شرائط جواز کا بیان

ج کیفیت جواز

د اس کے حکم کا بیان

ا: بیان جواز: کوئی شے آرڈر بنوانے کے جواز کا قیاس مخالف ہے، اس لئے کہ عقد سلم کی طرح وہ معدوم شے کی بیع ہے بلکہ وہ سلم کی نسبت جواز سے زیادہ دور ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ اس کے ذمہ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور آرڈر پر بننے کیلئے دی ہوئی شے ایک عین ہے جو دوسرے وقت میں پائی جاتی ہے اور اعیان کسی کے ذمہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں، لہٰذا اس عقد کا جواز سلم کی نسبت قیاس سے زیادہ دور ہے، البتہ ازروئے استحسان جائز ہے اس لئے کہ لوگ تمام زمانوں میں بغیر مخالفت کے اس پر عمل کرتے آئے ہیں۔ لہٰذا یہ ان کا اس کے جواز پر اجماع ہوگا، لہٰذا یہاں قیاس ترک کردیا جائے گا۔ پھر وہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک بیع ہے۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ وہ تو وعدہ ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ نے اس کے جواز میں قیاس اور استحسان کا ذکر کیا ہے اور قیاس اور استحسان کا ذکر وعدوں میں نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح انہوں نے اس میں آرڈر دینے والے کیلئے خیار ثابت کیا ہے جو بیوع کی خصوصیات میں سے ہے۔ اسی طرح اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل ہو اور وعدوں کا جواز اس شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا جواز اس کے بیع ہونے کی بناپر ہے

نہ کہ اس کے وعدہ ہونے کی بناپر' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ب شرائط جواز کا بیان: اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ بنوائی جانے والے شے کی جنس' اس کی نوع' اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان کرنا' اس لئے کہ وہ مبیع ہے' لہذا ضروری ہے کہ وہ شے معلوم و متعارف ہو اور اس کے بارے میں علم انہی اشیاء کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ یہ کہ لوگوں کے درمیان اس کے بارے میں تعامل موجود ہو جیسے ٹوپی موزہ اور برتن وغیرہ۔ لہذا ایسی اشیاء جن میں تعامل موجود نہ ہو ان کو آرڈر پر بنوانا جائز نہیں ہے' جیسے کہ اگر کسی نے کسی جولاہے کو کہا کہ وہ اس کیلئے ایسا کپڑا بن دے جس کا سوت بھی وہ خود تیار کرے وغیرہ وغیرہ' جس میں لوگوں کی عادت معاملہ کرنے کی نہ ہو۔ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کا جواز قیاس کے مخالف ہونے کے باوجود محض لوگوں کے تعامل کی بناپر ثابت ہوا ہے' لہذا اس کا جواز اسی جگہ تک محدود رہے گا جہاں لوگوں میں تعامل ہو اور دوسرے معاملات میں قیاس کے مطابق ہی حکم برقرار رہے گا۔

ج کیفیت جواز کا بیان:

یہ ایک ایسا عقد ہے جو متعلقہ شے کو بنوانے والے کے دیکھنے اور پسند کرنے سے پہلے تک ہر دو فریقوں کے حق میں غیر لازم ہے' یہاں تک کہ صانع (کاریگر) کو اجازت ہے کہ وہ بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل اپنی اس شے کو اپنے پاس روک لے اور کسی اور دوسرے کے پاس فروخت کردے۔ اسی طرح آرڈر دینے والے کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کرلے اس لئے کہ قیاس تو مکمل طور پر اس کے جواز کا مخالف ہے' مگر اس کا جواز استحسان سے ثابت ہوا ہے اور یہ جواز قیاس کے برخلاف ہے اس کی وجہ لوگوں میں اس کی ضرورت و حاجت ہے اور لوگوں کی ضرورت و حاجت متعلقہ شے کے بنانے سے پہلے یا اس کے بعد بنوانے والے کے اسے دیکھنے سے اور اس کے راضی ہونے سے قبل لزوم کے بجائے اس کے جواز کے زیادہ قریب ہے' لہذا اس سے قبل لزوم اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

د کسی شے کو بنوانے کا حکم:

بنوائی ہوئی شے کا حکم' بشرطیکہ کاریگر نے اسے بیان کردہ صفت کے مطابق بنایا ہو' اس کی ملکیت کا اثبات ہے جو اس کے حق میں غیرلازم ہے' لہذا اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے' یعنی جب وہ اسے دیکھے تو چاہے تو اسے وصول کرلے اور چاہے تو اس کو نہ لے اور صانع (کاریگر) کے حق میں اس کا حکم آرڈر دینے والے کے اسے دیکھنے اور پسند کرنے کے بعد لزوم ملکیت کا ہے۔ اور اس کو اس میں کوئی خیار نہ ہوگا' یہ قول ظاہر روایت کا ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس کی ملکیت دونوں کے حق میں تو لازم ہے اور ان میں سے ہر ایک کو خیار ہے کاریگر کیلئے بھی اور بنوانے والے کیلئے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع دونوں کے حق میں لازم ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے اس میں کوئی خیار نہیں ہے' نہ کاریگر کیلئے اور نہ بنوانے والے

کیلئے۔ امام ابویوسفؒ کی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بنوانے والے کیلئے خیار کا اثبات کاریگر کے حق میں نقصان دہ ہے اس لئے کہ اس نے اپنا سامان ضائع کردیا اور چمڑے کو سی دیا اور اس شے کو بتائی ہوئی صفت کے مطابق تیار کردیا تو چونکہ اگر خریدار کیلئے خیار ثابت ہو تو اس میں کاریگر کا مالی نقصان ہے' لہٰذا اس سے دفع ضرر کیلئے اسے اس کے حق میں لازم قرار دیا جائے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ لزوم کا ہونا دونوں کیلئے نقصان دہ ہے کاریگر کیلئے' اس لئے کہ جیسا کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے۔ بنوانے والے کیلئے اس طرح کہ اگر کاریگر نے ا شے کہ نہ بنایا جبکہ وہ اس کی بنائی شے کا مشتری ہوچکا ہے تو چونکہ اس سے بنوانے والے کی ضرورت پوری ہوگی' لہٰذا اس سے اس کو نقصان نہ ہوگا جس کی بناپر دونوں سے دفع ضرر کیلئے ان سے نقصان دور کردیا جا.. گا۔

ظاہر روایت کی' یعنی یہ کہ خیار بنوانے والے کیلئے ہے نہ کہ کاریگر کیلئے' وجہ یہ ہے کہ بنوانے والا ں شے کو خرید رہا ہے جو اس نے ابھی نہیں دیکھی اس لئے کہ معقود علیہ یعنی آرڈر پر بنوائی ہوئی شے اگرچہ حقیقہ میں معدوم ہے لیکن شرعاً" اس کو موجود ہی سمجھا گیا ہے حتیٰ کہ ازروئے استحسان یہ عقد جائز ہے اور جس نے کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو تو اسے دیکھتے وقت خیار رویت ہوتا ہے' جبکہ کاریگر تو بنوانے والے کو ایسی شے فروخت کررہا ہے جس کو اس نے نہیں دیکھا لہٰذا اسے خیار نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بنوانے والے کے حق میں عقد کے لزوم سے اس کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بنائی ہوئی شے اس کی ضرورت کے مطابق نہ ہو اور نہ اس کی پسندیدہ ہو اور اگر اس کیلئے اس کا لینا لازم ہوجائے' حالانکہ اس نے اسے قیمت کے عوض حاصل کیا ہے تو وہ اس کو کسی اور شخص کو فروخت کرنے پر مجبور ہوگا اور اس سے کوئی شخص اس شے کو مثلی قیمت پر نہ خریدے گا۔ جس کی بناپر اسے نقصان ہوجائے گا۔ اور کاریگر کو اس ... لزوم میں کوئی نقصان نہیں' اس لئے کہ اگر بنوانے والا اس کے لینے پر آمادہ نہ ہو تو وہ اس ...علاوہ کسی اور شخص کو مثلی قیمت پر فروخت کردے گا اور یہ بات اس کی مہارت اور ممارست کے پیش نظر آسان ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی شے بنوائی اور اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہ کیا' لیکن اگر اس نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر کردیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد بدل کر بیع سلم ہوجائے گا' لہٰذا وہ سلم کی شرائط کے بغیر جائز نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں دونوں میں سے کسی ایک کو کوئی خیار نہ ہوگا' جیسے کہ عقد سلم میں نہیں ہوتا۔ البتہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ حقیقی طور پر استصناع ہی رہے گا' یہاں اگر اس کو سلم کہا جائے گا تو صرف وصولی کا وقت مقرر کرنے کی بناپر' حالانکہ مدت کا مقرر کرنا کبھی جلدی بنوانے کیلئے بھی ہوتا ہے' جیسے کہ کوئی شے بنوانے میں یہی صورت ہوتی ہے' لہٰذا اس احتمال کی بناپر وہ استصناع کے حکم سے خارج نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع میں مدت کا مقرر کرنا عقد سلم کے لازمی خصائص میں سے ہے' لہٰذا اس کا ذکر کرنا معنوی طورپر سلم کا ذکر کرنا ہوگا اگرچہ اس نے اس کا صریح لفظوں میں ذکر نہیں کیا۔ جیسے کہ اصل سے براءۃ کی شرط کے ساتھ کفالہ کرنا دراصل معنوی طورپر حوالہ ہی ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر لفظ حوالہ کے ساتھ نہیں آیا اور ان کا یہ کہنا کہ وقت مقرر کرنا بعض اوقات شے کو جلدی بنوانے کیلئے ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے جلدی طلب کرنے پر محمول کیا جائے تو وہ مفید نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جلدی ادا کرنا لازم نہیں ہے اور اگر اسے حقیقی

تاجیل (مدت کی تعیین) پر محمول کیا جائے تو وہ مفید ہوگا۔ اس لئے کہ وہ لازم ہے' لہٰذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے عقد کرنے وقت اس کی جنس' نوع' صفت' مقدار' عمر اور جگہ بیان کردی تو وہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں فساد کا ہونا جہالت کی بناپر ہے اور یہ جہالت ان اشیاء کے بیان کے بعد زائل ہوگئی ہے اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں وہ ضمان بالمثل کا مستحق ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد بھی جہالت دو پہلوؤں سے باقی رہتی ہے' اولاً اس کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اور دوسرے ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی جہت سے۔ اور ان میں سے ہرایک شے جھگڑے کا باعث ہے اور دوسری وجہ پر قیاس کی رو سے' اگر اس نے ہڈیوں کے بغیر گوشت پر عقد سلم کیا تو جائز ہوگا۔ اور یہی الکرخیؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے۔ پہلی وجہ پر قیاس کی رو سے' یعنی جیسے بھی ہو یہ عقد ناجائز ہوگا' یہی امام ابوحنیفہ سے ظاہر روایت ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اگر دو میں سے ایک پہلو سے جہالت ختم ہوگئی ہے تو دوسرے پہلو سے یعنی اس کے گوشت کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اس میں جہالت موجود ہے تو چونکہ عقد میں مسلم فیہ مجہول ہے' لہٰذا اس میں عقد سلم درست نہ ہوگا۔ البتہ عدوان (زیادتی) کی صورت میں اس پر مثلی ضمان واجب ہے اور شرعی طور پر حقیقی فرق کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک پہلو سے زجر (ممانعت) کا پہلو موجود ہے' کیونکہ یہ بات اس کی قیمت سے حاصل نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اشیاء (اعیان) میں جو رغبت ہوتی ہے وہ ان کی قیمتوں میں نہیں ہوتی اور دنبے کی چکی اور چربی میں عقد سلم تول کر درست ہے۔ اس لئے کہ وہ پتلا یا موٹا ہونے سے ماسوائے معمولی فرق کے اس سے مختلف نہیں ہوتا' بخلاف عام گوشت کے اس لئے کہ موٹے گوشت میں اور پتلے گوشت میں واضح فرق ہوتا ہے۔

رہا مچھلی میں عقد سلم کا ہونا تو اس کے متعلق الاصل کی روایات مختلف ہیں' اور صحیح یہ ہے کہ چھوٹی مچھلی میں تول اور ماپ کر عقد سلم درست ہے خواہ اسے نمک لگا ہوا ہو یا وہ تازہ ہو' بشرطیکہ وہ اپنے حیز (جگہ) میں ہو' اس لئے کہ ان کے موٹا اور پتلا ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور نہ ہی ان میں ہڈیوں کا فرق ہوتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور بڑی مچھلیوں کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ہیں' ایک روایت کی رو سے گوشت کی طرح اس میں بھی بیع سلم ناجائز ہے خواہ وہ تازہ ہو یا نمک لگی ہوئی۔ اس لئے کہ موٹا اور پتلا ہونے سے اس میں فرق ہوجاتا ہے اور دوسری روایت کی رو سے تول کر یہ عقد جائز ہے' جیسے بھی ہو' اس لئے کہ اس کے موٹا اور پتلا ہونے میں جو فرق ہے وہ قابل اعتنا نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ فرق کم ہوتا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ (۱) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں۔ بخلاف ان کے نزدیک گوشت کے۔ دونوں میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ان کے نزدیک جگہ کا ذکر کرنا گوشت میں جواز کی شرط ہے اور مچھلی میں یہ بات نہیں پائی جاتی' لہٰذا یہ چیز خانے میں عقد سلم کے مشابہ ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱) یہاں ابویوسف کو ابوحنیفہؒ لکھ دیا گیا ہے' چونکہ امام صاحب کا مسلک پیچھے آچکا ہے اس لئے کہ یہ سہو کاتب ہے ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

رہا روٹیوں پر گن کر عقد سلم کرنا تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے' اس لئے کہ ایک روٹی اور دوسری روٹی میں بڑی اور چھوٹی ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے اور اگر انہیں تول کر ایسا کیا جائے تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ کرام کے قول کی رو سے روٹی میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہلکے اور بھاری ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے۔ جس کی بناپر ان میں اتنی جہالت پیدا ہوتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سلم کا جواز لوگوں کے تعامل کی بناپر قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اور روٹی میں ایسا کوئی تعامل موجود نہیں ہے۔ اور ابن رستم نے اپنی نوادر میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۶- یہ کہ وہ شے عقد کے وقت سے مدت مقررہ تک موجود رہے اور اگر وہ شے عقد کے وقت یا وقت مقررہ کے وقت موجود نہ ہو یا ان دونوں اوقات میں تو موجود ہو' لیکن اس کے درمیان لوگوں کے ہاتھ سے ختم ہوجائے جیسے تازہ اور خشک پھل اور دودھ وغیرہ تو اس طرح کی اشیاء میں عقد سلم جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارا قول ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس شے کی وقت مقررہ پر موجودگی شرط ہے۔ کسی اور وقت میں نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شرط یعنی اس کی موجودگی کا اعتبار کرنا بنفسہ شرط نہیں ہے' بلکہ اس کی سپرداری پر قدرت کی بناپر ہے' لہٰذا اس کیلئے سپرداری ہی کا وقت معتبر ہوگا اور یہ وقت مدت مقررہ کے آنے کا وقت ہے اور اس سے قبل اس کا وجود و عدم دونوں یکساں ہیں۔ اور اس کی مثال عقلیات میں وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی یہ کہ فعل کی استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس سے مقدم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس سے پہلے تو وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سپرداری کا ہونا فی الوقت ثابت ہے اور وقت آنے پر اس کی موجودگی میں شک ہے' اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا امکان موجود ہے' پھر اگر وہ شے وقت مقررہ کے آنے تک سلامت رہی تو اس پر قدرت ثابت ہوجائے گی اور اگر وہ شے اس سے پہلے ہلاک ہوگئی تو وہ قدرت ثابت نہ ہوگی تو چونکہ یہاں قدرت ثابت نہ تھی' لہٰذا اس کے ثبوت میں شک پیدا ہوگیا ہے اور اگر عقد کے وقت وہ شے موجود ہو اور وقت مقررہ کے آنے تک وہ موجود رہے پھر وقت مقررہ آگیا' مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے ختم ہوگئی تو عقد سلم باطل نہ ہوگا' بلکہ بحال رہے گا اس لئے کہ عقد سلم سپرداری پر قدرت ثابت ہوجانے کی بناپر صحیح منعقد ہوا ہے' کیونکہ مسلم فیہ عقد کے وقت موجود تھا اور وقت مقرر کے آنے تک وہ موجود رہا ہے البتہ کسی عارض یعنی اس کے منقطع ہوجانے کی بناپر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہوگیا ہے اور ظاہرا اس کی موجودگی کی بناپر اس کی اس پر قدرت لوٹ سکتی ہے' لہٰذا اس عقد کو باقی رکھنے میں فائدہ ہے اور اگر کوئی عقد صحیح طورپر منعقد ہوا ہو تو اس کو کسی ایسے احتمالی فائدہ کی بناپر جس کے ہونے اور نہ ہونے کا امکان ہو باقی رکھا جاتا ہے' جیسے کسی بھاگے ہوئے غلام کی بیع کہ اگر وہ قبضے سے قبل بھاگ جائے تو اس کی بیع قائم رہتی ہے' بنابریں کسی ایسے فائدہ کیلئے جو دوسرے شخص کیلئے لوٹ آئے' اس عقد کا برقرار رکھنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا' لیکن "رب سلم" (صاحب سرمایہ) کیلئے خیار ثابت ہوگا اگر وہ چاہے تو عقد فسخ کردے اور چاہے تو اس کے پائے جانے کا انتظار کرے' اس لئے کہ قبضے سے قبل اس کا منقطع ہوجانا معقود علیہ کی قبضے سے قبل تبدیلی

کی طرح ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر نئی آنے والی گندم میں' اس کے پیدا ہونے سے قبل اس نے عقد سلم کیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایک غیر موجود اور منقطع شے میں عقد سلم کیا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی خاص جگہ کی گندم کے بارے میں عقد سلم کیا' اگر تو وہ جگہ ایسی ہو کہ وہاں اس کے منقطع ہوجانے کا امکان نہ ہو تو عقد سلم جائز ہے' جیسے کہ اگر اس نے خراسان یا عراق یا فرغانہ کی گندم کے بیں عقد سلم کیا تو جائز ہوگا' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ایک خاص علاقے (ولایت) کا نام ہے لہٰذا اس علاقے میں گندم کے منقطع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کسی بڑے شہر کے غلے وغیرہ میں عقد سلم کیا' مثلاً سمرقند' بخارا یا کاشان وغیرہ کی گندم میں تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان علاقوں میں غلے کا ختم ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور نادر شے کالعدم ہوتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ عقد سلم غلہ میں سوائے ولایت (صوبہ) کے جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس کے علاوہ جگہوں میں غلے کے منقطع ہونے کا امکان رہتا ہے اور سلم ایسا عقد ہے جو قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اس لئے کہ وہ ایک معدوم شے کی بیع ہے' لہٰذا اس کو جہاں تک ہوسکے منقطع ہوجانے کے امکان سے بچانا ضروری ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ جگہ جس کی طرف غلہ منسوب ہو اگر تو ایسا علاقہ ہوجہاں غلہ اکثر موجود رہتا ہوتو اس کے متعلق عقد سلم جائزہوگا' خواہ وہ کوئی ولایت (صوبہ) ہو یا بڑا شہر۔ اس لئے کہ احکام شریعت میں غالب شے یقینی شے کے حکم میں ہوتی ہے اور اگر اس جگہ میں غلہ ختم ہونے کا احتمال ہو(۱) تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا جیسے کہ کوئی خاص علاقہ یا کوئی خاص قصبہ ہو' اس لئے کہ جب اس میں غلے کے ختم ہونے کا احتمال شاذ و نادر نہ ہوتو اس کی سپرداری پر اس کا قادر ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ فی الوقت اس پر اس کو قدرت حاصل نہیں ہے' اس لئے کہ وہ تو حالت افلاس کی بیع ہے اور وقت مقررہ پر اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ اس کا منقطع ہونا ممکن ہے' لہٰذا اس شک کے ساتھ اس پر قدرت ثابت نہ ہوگی۔ مروی ہے کہ زید بن سعنہؓ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیع سلم کرنا چاہی تو اس نے کہا میں آپ سے مقررہ کھجور پر سلم کرتا ہوں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جہاں تک تو مقررہ کھجور پر بیع کا تعلق ہے تو اس میں تو عقد سلم درست نہیں ہے"۔

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے ھرات کی گندم میں عقد سلم کیا توجائز نہ ہوگا' کہ انہوں نے اس سے فرات کے ساحلی علاقوں میں سے ایک خاص قصبہ مراد ٹھہرایا ہے' جس کا نام "ھرات" ہے۔ اس لئے کہ اس قصبے میں غلہ کے ختم ہوجانے کا احتمال ہے۔ پھر اگر اس نے ھرات کے کپڑے میں عقد سلم کیا اور اس نے سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو عقد جائز ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ کپڑے کی ھرات کی طرف نسبت کا ذکر کرنا عقد سلم کی شرائط میں سے ہے' جس کے بغیر عقد سلم درست نہیں ہوتا اور یہ اس کی نوع کا بیان ہے اور کپڑے کی مخصوص جگہ کے ساتھ تخصیص نہیں ہے' جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مسلم الیہ ھرات کے علاوہ کسی اور جگہ کا بنا ہوا وہی کپڑے لے آیا جو ھرات کے کپڑے کی شرائط کے مطابق تھا تو رب سلم کو اس

(۱) یہاں سہو کاتب سے "لاینعدم" لکھا گیا ہے حالانکہ لاینعدم کی صورت میں تو عقد سلم جائز ہوتا ہے اور یہ صورت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

پھر جب اس نے اس کی نوع کا اور دوسری شرائط کا ذکر کیا تو یہ ایک ایسا عقد ہوگا جس میں اس کی تمام شرائط جمع ہیں' لہٰذا یہ جائز ہوگا جبکہ غلے کی ہرات کی طرف نسبت بطور شرط کے مفید نہیں ہے' یعنی اس طرح کہ اس کے بغیر عقد سلم جائز نہ ہو' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بالکل اس نسبت کو چھوڑ دیا تو تب بھی عقد سلم جائز ہوگا' لہٰذا یہ نسبت کسی ایسی خاص جگہ میں غلے کی تخصیص کیلئے باقی رہے گی جہاں غلہ کے ختم ہوجانے کا احتمال موجود ہو' واللہ اعلم۔

۴۔ وہ شے متعین کرنے سے متعین ہوجائے: اور اگر وہ شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو' جیسے درہم اور دینار تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کرآئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے اور سلم کو آپ نے بیع قرار دیا ہے۔ لہٰذا مسلم فیہ مبیع (فروخت شدہ شے) ہوگی۔ اور مبیع ایسی شے ہوتی ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے۔ اور درہم اور دینار باہمی تبادلے والے معاملات میں متعین نہیں ہوتے' لہٰذا وہ مبیع نہ ہوں گے جس کی بناپر ان میں عقد سلم جائز نہ ہوگا۔

پھر کیا سونے اور چاندی کے خالص ڈھالے ہوئے ہونے کی صورت میں سلم جائز ہے؟ کتاب الصرف کی روایت کی رو سے جائز نہیں۔ اس لئے کہ امام محمدؒ نے ان کو بمنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے اور کتاب المضاربہ کی رو سے ان میں عقد سلم جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں امام محمدؒ نے اسے سامان کی طرح قرار دیا ہے کیونکہ انہوں نے ان کے عوض مضاربت کی اجازت نہیں دی۔ لہٰذا وہ ان کی تعیین سے متعین ہوجائیں گے جس کی بناپر وہ مبیع ہوں گے' لہٰذا اس میں عقد سلم جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ پیسوں میں گن کر عقد سلم جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے' اس لئے کہ فلوس (پیسے) وہ ہوتے ہیں جو ان کے نزدیک متعین کرنے سے فی الجملہ متعین ہوجاتے ہیں حتیٰ کہ ایک پیسے کی پیسے کے بدلے بنفسہ فروخت جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں ہے جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ زراعتبار (اثمان) ہیں' کیونکہ ان کے نزدیک ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض ذاتی طور پر بیع جائز نہیں ہے۔اور قمقموں اور پیتل کے ایسے برتنوں میں جو گن کر فروخت کئے جاتے ہیں عقد سلم جائز ہے اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں لہٰذا وہ مبیع ہیں اور اگر انہیں تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو عقد سلم جائز نہ ہوگا' جب تک ان کا وزن معروف نہ ہو اس لئے کہ ان کی مقدار مجہول ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

۷۔ یہ کہ وہ مؤجل (ادھار) ہو یہ ہمارا مسلک ہے' چنانچہ فوری واجب الادا ہونے کی صورت میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا ان کے نزدیک نقد و نقد بھی عقد سلم جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اجل (مدت) کا ہونا مسلم الیہ بائع کی حالت پر نظر و شفقت کی بناپر ہے تاکہ اس کو کمانے کی قدرت حاصل ہوجائے' لہٰذا یہ شرط لازم نہ ہوگی' جیسا کہ بیع عین میں یہی شرط ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے

فرمایا ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم	جس شخص نے عقد سلم کیا تو وہ مقررہ وزن اور مقررہ مدت کے ساتھ سلم کرے۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد سلم میں اجل (مدت) کی رعایت رکھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ جیسے کہ اس میں مقدار کی رعایت رکھنا لازمی ہے' لہٰذا مقدار کی طرح یہ حدیث تعیین وقت کے شرط ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے' نیز اس لئے بھی کہ نقد و نقد عقد سلم جھگڑے کا باعث ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو حالت افلاس کی بیع ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مسلم الیہ مسلم فیہ (مبیع) کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور رب سلم (خریدار) اس کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا' لہٰذا وہ دونوں اس طرح جھگڑیں گے کہ ان کو اسے فسخ کرنے کی ضرورت پیش آجائے گی' جس میں رب سلم (خریدار) کیلئے نقصان ہے' اس لئے کہ اس نے راس المال (سرمایہ) مسلم الیہ (بائع) کو سونپ دیا ہے اور اس کو اپنی ضرورت میں صرف کردیا ہے' تو چونکہ اسے مسلم فیہ وصول ہوگا اور نہ ہی راس المال۔ جس کی بناپر اجل (مدت مقررہ) کا ہونا شرط ہوگا' بصورت دیگر مدت مقررہ آنے کے بعد وہ اس کے مطالبہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اس وقت وہ ظاہرًا اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ جس کی بناپر یہ حالت ایسے جھگڑے تک پہنچائے گی جو فسخ کا باعث ہوگا۔ اور رب سلم (خریدار) کو نقصان کو ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک ایسا عقد ہے جو اجازت و رخصت کے طورپر مشروع ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہوتی جیساکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس غیرموجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع صرف رخصت کے طورپر مشروع ہوئی ہے اور یہ کہ عقد سلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو' جیساکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور عرف شریعت میں رخصت اس شے کا نام ہے جو کسی معاملے کو اصل حالت سے کسی عذر کی بناپر تخفیف اور آسانی کی طرف پھیردے جیسے کہ حالت مجبوری اور جان بچانے کیلئے مردار کا کھانا اور شراب کا پینا وغیرہ' تو سلم کی اجازت درحقیقت اصلی حکم یعنی انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع کی حرمت میں تبدیلی یعنی عذر کی بناپر ہے' جو افلاس کی ضرورت ہے' لہٰذا اس کے پائے جانے اور قدرت کے ساتھ یہ حکم لاحق نہ ہوگا اور اس میں حکم اصل عزیمت پر برقرار رہے گا' لہٰذا فوری سلم کی حرمت اس تاکیدی نص کے حکم سے متصادم ہوگی تو مناسب تو یہ ہے کہ فوری ادائیگی کے ساتھ مسلم الیہ پر قادر ہونے والے شخص کی طرف سے عقد سلم جائز نہ ہو' لیکن وہ عام نہی سے مخصوص (مستثنیٰ) ہے' لہٰذا اس کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز شخص بھی لاحق ہوگا۔ اصل کے اعتبار سے نادر شے کو شریعت میں کالعدم سمجھا جاتا ہے' واللہ الموفق۔

۸۔ یہ کہ وہ کسی وقت مقررہ کیلئے ادھار ہو۔ پھر اگر تو وہ مدت مقررہ مجہول ہو تو عقد سلم فاسد ہوگا خواہ اس میں جہالت زیادہ ہو یا کم' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جھگڑے کا باعث ہے جو اس کی مقدار کے مجہول ہونے کی بناپر عقد کیلئے مفسد ہے' جیساکہ ہم نے بیان کیا۔

رہی اجل (مدت مقررہ) کی مقدار تو الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اجل (مدت) کو مقرر کرنا عاقدین کی صوابدید پر ہے' حتیٰ کہ اگر انہوں نے آدھے دن کی مدت مقرر کرلی تو تب بھی جائز ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار شرط پر قیاس کی رو سے اس کی کم از کم مقدار تین دن ہے' لیکن یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مدت خیار کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور تین دن کی مقدار تو امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر زیادہ سے زیادہ مدت ہے' لہٰذا یہ قیاس درست نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اجل (مدت) کی شرط عقد سلم میں مسلم الیہ کو آسانی اور سہولت پہنچانے کیلئے ہے تاکہ اس مدت میں وہ اس شے کو کمانے پر قادر ہوجائے اور ایک ماہ قابل اعتبار مدت ہے' کیونکہ اس میں اس شے کو کمانا ممکن ہے' لہٰذا اس میں آسانی اور سہولت کے معنی پائے جاتے ہیں جبکہ اس سے کم قلیل مدت ہے اور اس کیلئے حال کا حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

اور اگر مقررہ مدت کے آنے سے قبل مسلم الیہ (بائع) مرگیا تو قرض کی واپسی ضروری ہوجائے گی۔ یہی حکم اس قرض کا ہے جو کسی مدت کے ساتھ مقرر ہو اور پھر قرض خواہ (جس پر قرض ہو) مرجائے۔ یہاں اصول یہ ہے کہ جس پر قرض ہو (قرض خواہ) اس کی مدت اجل (مدت مقررہ) کو باطل کردیتی ہے' مگر مقرض (قرض دہندہ) کی موت اس کو باطل نہیں کرتی۔ اس لئے کہ اجل (مدت مقررہ) قرض خواہ کا حق ہے نہ کہ قرض دہندہ کا' لہٰذا اجل (مدت مقررہ) اور اس کے باطل ہونے میں اسی کی زندگی اور موت کا اعتبار ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

۹۔ وصولی والی جگہ کا بیان کرنا:

بشرطیکہ ادائیگی میں باربرداری وغیرہ کی مشقت کا احتمال ہو' یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہی اختلاف اجارات میں اجرت کی ادائیگی پر بھی ہے بشرطیکہ اس میں بھی اٹھانے وغیرہ کی مشقت کا امکان ہو' یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب اس نے کسی کیلی یا موزون شے کو بیع عین میں زراعتبار بنادیا کہ اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سپرداری کی جگہ کو بیان کرنا ضروری ہے اور صاحبینؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ الکرخیؒ نے اس کو اسی طرح مطلقاً لکھا ہے اور مؤجل اور غیرمؤجل میں فرق بیان نہیں کیا۔ ہمارے بعض ائمہ کرام نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ بیع فوری ہو تو عقد والی جگہ بالاجماع اس کی سپرداری سے متعین ہوجائے گی۔ اس اختلاف کا نتیجہ عقدوالی جگہ میں ظاہر ہوگا کہ آیا وہ امام صاحب کے نزدیک وصولی کیلئے متعین ہوجائے گی یا نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ متعین ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب امام صاحب کے نزدیک عقد والی جگہ ایفاء کیلئے متعین نہ ہوگی اور دونوں فریقوں کی طرف سے اس کیلئے کسی دوسری جگہ کی تعیین بھی نہیں پائی گئی تو ایسی صورت میں وصولی کی جگہ مجہول رہے گی اور یہ حالت باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے' جس کی بناپر عقد بیع باطل ہوجائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک وصولی کیلئے عقد والی جگہ کی تعیین ہوگئی تو وصولی کی جگہ معلوم ہوگئی' جس کی بناپر عقد صحیح ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہی جگہ متعین ہوجائے گی جیسے کہ بیع عین میں یہی حکم ہے' بشرطیکہ مسلم فیہ (مبیع) ایسی شے ہو جس کو باربرداری کی مشقت وغیرہ کا امکان ہو تو اس میں عقد والی جگہ وجوب ایفاء کیلئے

متعین ہوجاتی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کسی جگہ کی تعیین کے بغیر ہوا ہے' لہٰذا وصولی کیلئے عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ عقد جگہ کے ذکر کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے حقیقت اور حکم سے استدلال ہے۔

حقیقت سے اس لئے کہ عقد میں جگہ کا ذکر صراحتاً نہیں پایا گیا' تو چونکہ یہ فریقین کی طرف سے اس کی تعیین کے بغیر اس جگہ کو متعین کرنا ہے جو بغیر دلیل کے ہے' لہٰذا دلیل کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ رہا حکم تو وہ اس لئے کہ اگر دونوں فریق کسی جگہ کی تعیین کرلیں تو وہ جگہ متعین ہوجائے گی اور اگر عقد والی جگہ کا تعین کرنا عقد کے مقتضیٰ میں سے ہوتا تو ایسی صورت میں دوسری جگہ کا تعین عقد کو تبدیل کرنے والا ہوتا جس کیلئے شرعی حکم ضروری ہے' لہٰذا چاہئے تھا کہ ایسا عقد جائز نہ ہوتا' حالانکہ وہ عقد جائز ہوتا ہے۔ پھر چونکہ وصولی کیلئے عقد والی جگہ متعین نہیں ہوئی تو وصولی کی جگہ مجہول رہی' لہٰذا وہ باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے کیونکہ یہ اشیاء ایسی ہیں کہ ان میں نقل و حمل کی ضرورت پیش آتی ہے جو جگہوں کے بدلنے سے بدل سکتی ہے' اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ شے منتقل کرنے میں اسے محنت کی ضرورت پیش آئے گی۔ جس کی بناپر وہ دونوں باہم جھگڑ سکتے ہیں۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس پر اس جگہ میں سپرداری کے وجوب کا سبب اس جگہ میں عقد کا ہونا ہے' تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ عقد تو عقد کرنے والوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے عقد والی جگہ کے ساتھ نہیں' لہٰذا عقد اس جگہ میں نہیں پایا گیا' بلکہ یہ جگہ تو عقد کرنے والوں کی ہے' جبکہ عقد کا ہونا فی الوقت سپرداری کے وجوب کا سبب نہیں ہے بلکہ اس کا سبب تو عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں مقررہ میعاد کا آنا ہے اور اس وقت عقد کرنے والوں کی جگہ وہی نہیں ہوگی' بلکہ مختلف ہوگی' جس کی بناپر وہ دونوں آپس میں جھگڑ سکتے ہیں۔

اگر مسلم فیہ میں نقل و حمل کی مشقت نہ ہو تو اس کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات میں ایک روایت کی رو سے وہاں بھی عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی۔ یہ کتاب الاجارات کی روایت ہے اور وہ اس کی جہاں چاہے سپرداری دے سکتا ہے اور اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا فاسد ہونا اس جہالت کی بناپر ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوسکتی ہے' کیونکہ جگہوں کے بدلنے سے قیمت بدل جاتی ہے' لیکن جب اس میں نقل و حمل کی اضافی مشقت نہ ہو تو اس سے قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا' لہٰذا اس صورت میں ادائیگی کی جگہ میں جہالت کا ہونا جھگڑے کا باعث نہ ہوگا۔ دوسری روایت کی رو سے عقد والی جگہ ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے گی۔ یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی الجامع الصغیر اور الاصل کی کتاب البیوع کی روایت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس روایت کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اس وقت عقد والی جگہ میں اس کی ادائیگی کرسکتا ہے جب دونوں اس بارے میں باہم نہ جھگڑیں اور اگر ان کے درمیان جھگڑا ہوجائے تو وہ اس کی سپرداری وہیں دے جہاں وہ اس سے ملے۔ اور اگر رب سلم (خریدار) نے کسی خاص شہر یا قصبے میں سپرداری دینے کو کہا پھر اس نے اس قصبے میں جس جگہ بھی وہ شے اس کو دے دی جائز ہوگی اور رب سلم کیلئے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس قصبے کی کسی خاص جگہ میں ادائیگی چاہے۔ اس لئے کہ اصل شرط کسی جگہ کی صراحت کے بغیر مطلقاً اس شے کی سپرداری ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے اور اگر اس نے کسی اور جگہ میں

اس کی وصولی دی تو رب سلم (خریدار) کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی وصولی سے انکار کردے۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

المسلمون عند شروطھم — مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

اور اگر اس نے اس پر اجرت دی تو خریدار کیلئے اجرت کا لینا جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ جب اس نے مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ کرلیا تو مقبوضہ شے میں اس کی ملکیت متعین ہوگئی جس سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی مملوکہ شے کو منتقل کرنے پر اجرت لی ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا اور وہ اجرت واپس کرے تاکہ وہ اسے مقررہ جگہ میں اس کی ادائیگی کردے۔ اس لئے کہ اسی جگہ وصولی لینا اس کا حق ہے اور وہ اپنے حق کے بطلان پر معاوضے کے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس نے اس کو معاوضہ ادا نہیں کیا' لہٰذا اس کا حق مشروط جگہ ہی میں سپرداری کی صورت میں باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب شفیع نے اپنے اس حق شفعہ پر صلح کی جو کسی مال کے عوض واجب ہوا ہو کہ ایسی صلح درست نہ ہوگی' مگر اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا اور اس پر معاوضہ صلح کو لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور جب وہ اس کو لوٹا دے گا تو اس کا حق شفعہ دوبارہ عود نہ کرے گا۔ اس لئے کہ شفیع کا بذریعہ شفعہ مالک ہونے سے قبل اس جگہ میں کوئی حق نہ تھا اس کا حق تو صرف اس میں حصول ملکیت کا تھا اور یہ حق کسی جگہ میں ثابت ہونے والا حق نہیں ہے' لہٰذا یہ بامعاوضہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر اس کے صاف لفظوں میں اپنا حق ساقط کردینے کی بناپر مطالبے سے اعراض کے باعث اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا' جبکہ رب سلم (خریدار) کیلئے مقررہ جگہ میں شے کی سپرداری کا حق ایک ثابت شدہ حق ہے لہٰذا جب اس پر معاوضہ لینا صحیح نہ ہوا تو معاوضہ لینا کالعدم ہوجائے گا اور حق جیسے کہ تھا ویسے ہی بحال رہے گا۔ اور جو بات دونوں مسئلوں میں فرق پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے اپنا حق شفعہ ساقط کردیا" تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا لیکن اگر اس نے کہا "میں نے اس جگہ میں سپرداری میں اپنا حق ساقط کردیا" تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

فصل

دونوں بدلوں (معاوضوں) سے متعلقہ شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کہ دونوں طرف کے معاوضوں میں ربا الفضل کی دو میں سے کوئی ایک وصف نہ پائی جائے اور یہ اوصاف ماپ یا تول اور جنس کی ہیں' کیونکہ رباء الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت (وجہ) رباء النسیئہ (ادھار والے سود) کی مکمل علت ہے' تو جب دونوں طرف کے معاوضوں میں دو میں سے ایک وصف پائی گئی تو اس سے رباء النساء (ادھار والا سود) ثابت ہوجائے گا اور جس عقد میں ربا (سود) ہو وہ عقد

فاسد ہوجاتا ہے۔ اسی اصول پر کیلی شے کی کیلی شے کے عوض یا وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض اور کیلی کی موزون اور موزون کی کیلی شے اور دونوں موزون اشیاء کی ہم جنس اشیاء' مثلاً کپڑوں اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء وغیرہ میں' عقد سلم کا مسئلہ تخریج ہوتا ہے اور ہم ان تمام مسائل کو پیچھے بیان کر آئے ہیں اور ان کی تفصیل پیچھے رباء النسیئہ کے تحت آچکی ہے' واللہ الموفق۔

فصل

مسلم فیہ میں جو تصرف جائز ہے اور جو جائز نہیں اس کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قبضے سے پہلے مسلم فیہ (مبیع) کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ رب سلم (خریدار) اس کی جگہ اس کی غیر جنس سے کوئی شے وصول کرلے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مسلم فیہ اگر قرض ہو تو وہ مبیع ہوتا ہے اور منقولہ مبیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے' البتہ اس سے بری کرنا جائز ہے' اس لئے کہ اس پر قبضہ رب سلم کا استحقاق نہیں ہے' لہٰذا اس سے اس کو بری کرنا ساقط کرنے کے خاص اپنے حق پر تصرف کرنا ہوگا' جس کی بناپر اسے اس کی اجازت ہوگی بخلاف (قیمت) راس المال سے اس کو بری کرنے کے' اس لئے کہ وہ شریعت میں بطور حق کے قبضے کا استحقاق رکھتا ہے' لہٰذا وہ بنفسہ اس کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مسلم فیہ کے عوض حوالہ کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں حوالے کا رکن تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور یہی حکم کفالہ کا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ حوالہ کی صورت میں مسلم الیہ (بائع) بری ہوجاتا ہے اور کفالہ میں بری نہیں ہوتا اور رب سلم کو اختیار ہے وہ چاہے تو مسلم الیہ سے مطالبہ کرے اور چاہے تو کفیل سے مطالبہ کرے' اس لئے کہ حوالہ اس کو بری کرتا ہے اور کفالہ اس کو بری کرتا نہیں' ماسوا اس کے کہ وہ مکفول عنہ کو بری کرنے کی شرط کیلئے ہو' اس لئے کہ معنوی طورپر وہ حوالہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور رب سلم (خریدار) کیلئے اس کا کفیل کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ مسلم الیہ کے ساتھ ایسا کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ وہ مسلم الیہ پر موجود ذمہ داری کا کفیل ہے نہ کہ کسی اور کے قرض کے عوض۔ اس لئے کہ قرض ایک ہی ہے 'صرف کفالہ کی بناپر اس کا مطالبہ متعدد ہوگیا ہے اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب الکفالہ میں آئندہ آئے گا۔ اور کفیل کیلئے جائز ہے کہ رجوع کے وقت مسلم الیہ کے ساتھ تبادلہ کرلے اور وہ رب سلم کو ادا کردہ شے کا بدل (عوض) قبول کرے۔ اس لئے کہ اگر مکفول عنہ کے حکم سے کفالہ ہو تو وہ اس شے کو قرض دینا اور قرض لینا ہوتا ہے گویا کہ کفیل نے مسلم الیہ کو قرض دیا ہے اور قرض کو قرض سے تبدیل کرنا جائز ہے اور مسلم فیہ کا رھن ہونا جائز ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور قرض کو رھن رکھوانا خواہ وہ کسی بھی قسم کا قرض ہو جائز ہے اور مسلم فیہ میں اقالہ جائز ہے' جیسے کہ بیع عین میں جائز ہے'

اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اقال نادما اقال الله عثراته یوم القیامة	جس نے نادم ہو کر دوسرے کی طرف سے بیع کا فسخ قبول کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشیں معاف کرے گا۔

کہ یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا' نیز اس لئے بھی کہ بیع عین میں اقالہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے فائدے کیلئے مشروع ہوا ہے تاکہ ندامت کو دور کیا جاسکے۔ اور عقد سلم میں ندامت کا پیش آنا اکثر ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قیمتی اشیاء کو گھاٹے پر فروخت کرنا ہے تو گویا اقالہ اسی کیلئے جائز ہوا ہے۔ سلم میں اقالہ پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو اس نے مکمل مسلم فیہ (مبیع) کا اقالہ کیا ہوگا اور یا پھر اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اقالہ کیا ہوگا اگر تو اس نے مکمل مسلم فیہ میں اقالہ کیا تو اقالہ جائز ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' خواہ اقالہ مقررہ مدت آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔ اس لئے کہ اقالہ کے جواز کی نص مطلق ہے اور اس میں کسی ایک حالت اور دوسری حالت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح ندامت کا پیش آنا دونوں حالتوں میں قائم ہے خواہ مسلم الیہ (بائع) کے ہاتھ میں راس المال موجود ہو یا تلف ہوگیا ہو۔ اگر تو وہ موجود ہو تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ تلف ہوجائے اس لئے کہ عقد سلم کا راس المال موجود ثمن (قیمت) ہے اور مبیع مسلم فیہ ہے اور اقالہ کی صحت کیلئے ثمن (قیمت) کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شرط تو مبیع کا موجود ہونا ہے اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے پھر جب اقالہ جائز ہوا پھر اگر تو راس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے اور وہ موجود ہو تو مسلم الیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ اسے رب سلم کو سونپ دے، اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من وجد عین ماله فهو احق بها	جو شخص اپنا مال کسی کے پاس پائے تو وہ اس کا زیادہ مستحق ہے۔

اور اگر وہ تلف ہوگیا پھر اگر وہ ایسا مال ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس کی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر راس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ خواہ وہ تلف ہوجائے یا وہ موجود ہو اس لئے کہ اس نے اس پر عقد صحیح کے بعد قبضہ کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب سلم (خریدار) نے مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ کرلیا اور پھر اس نے اس بیع کا اقالہ کیا کہ اگر قبضہ کی ہوئی شے اس کے ہاتھ میں موجود ہو تو اقالہ جائز ہوگا اور رب سلم پر قبضہ کی ہوئی شے کو بعینہ واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ قبضہ کی ہوئی شے کا عقد سلم کے بعد اس کے قبضہ میں رہنا ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ بعینہ اسی پر عقد واقع ہوا ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ رب سلم کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ اس شے کو راس المال پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردے۔ اور اگر انہوں نے عقد سلم کے کچھ حصہ میں اقالہ کیا پھر اگر تو ایسا مقررہ مدت آنے کے بعد کیا تو کچھ مقدار میں اقالہ جائز ہوگا' بشرطیکہ پیچھے مقررہ اجزاء میں سے ایک متعین حصہ باقی رہے' مثلاً نصف یا ایک تہائی'

وغیرہ۔ اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اقالہ دونوں کی بہتری کیلئے جائز ہوا ہے اور یہاں کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اقالہ کرنا دونوں کی بہتری کیلئے ہے' اس لئے کہ عقد سلم عام قیمت کی نسبت کم قیمت کے عوض شے کی فروخت ہے' اسی لئے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کو حسن جمیل کہا ہے ان کا قول ہے کہ

"یہ معروف طریقہ حسن جمیل ہے"

اور اکثر علماء کے نزدیک سلم اپنے وقت مقررہ تک باقی رہے گا اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ تمام حصے میں عقد فسخ ہوجائے گا۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کچھ حصے میں پایا گیا ہے تمام میں نہیں' لہٰذا اس سے تمام حصے میں بیع کا اقالہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اصول کے مطابق حکم علت کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور اگر ایسا اس نے وقت مقررہ آنے سے قبل کیا تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اقالہ میں باقی مسلم فیہ کی جلدی ادائیگی کا مطالبہ نہ کیا تو تب بھی اقالہ جائز ہوگا اور عقد سلم باقی حصے میں اپنی مدت تک برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے باقی حصے میں جلدی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو شرط باطل اور اقالہ صحیح ہوگا۔ شرط کا فاسد ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ مدت مقررہ کا معاوضہ ہے جو جائز نہیں اس لئے کہ مدت مقررہ کوئی مال نہیں ہے' لہٰذا اس کا عوض لینا جائز نہ ہوگا۔ رہا اقالے کا صحیح ہونا تو وہ اس لئے کہ اقالہ کو فاسد شرائط فاسد نہیں کرتیں' لہٰذا شرط باطل ہوئی اور اقالہ درست ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کا تقاضا ہے' اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک اقالہ بیع کا فسخ ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کی رو سے اقالہ باطل ہوجائے گا اور عقد سلم اپنی مدت مقررہ تک برقرار رہے گا' اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک نئی بیع ہے اور بیع کو فاسد شرائط باطل کردیتی ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

عقد صرف کا بیان:

۲۔ قرض کی قرض کے بدلے بیع کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں پر قبضہ کرنا جو عقد صرف کہلاتا ہے اور عقد صرف پر ہماری گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی اولاً عرف شرع میں صرف کی تشریح اور ثانیاً اس کی شرائط کا بیان۔

(ا) عقد صرف کی تشریح: عرف شرع میں "عقد صرف" مطلقاً زر اعتبار ہونے والی اشیاء کی ایک دوسرے کے عوض فروخت ہے' یعنی سونے کی سونے کے بدلے' چاندی کی چاندی کے بدلے اور ان میں سے ہر ایک جنس کی دوسری جنس کے بدلے۔ اس نوع کو "صرف" کہنے کی وجہ عین ممکن ہے کہ یہ ہو کہ اس کو منتقل ہونے اور ایک دوسرے کی طرف لوٹائے جانے کی بناء پر صرف کہا جاتا ہو' کیونکہ کہا جاتا ہے صرفتہ عن کذا الی کذا (میں نے اسے اس سے اس کی طرف پھیر دیا)' یا اس لئے کہ وہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بطور بدل (عوض) لوٹائے جانے کے ساتھ مختص ہے یا پھر اس میں یہ احتمال ہے کہ اسے اس کے اضافہ (فضل) ہونے کی بناء پر صرف کہا جاتا ہو اس لئے کہ بعض اوقات لفظ صرف بول کر اضافہ مراد لیا جاتا ہے' جیسے کہ حدیث شریف میں ہے:

من فعل كذا لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا	جس نے ایسے کیا اللہ تعالیٰ اس کا کوئی اضافہ اور کوئی فرض عمل قبول نہ کریں گے۔

کہ یہاں صرف بمعنی اضافہ (نفل) ہے اور عدل سے مراد فرض ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے اس عقد کو صرف اس لئے کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر تاجر اس سے اضافہ (فضل) طلب کرتے ہیں تاکہ سونے کے بدلے سونا لینے میں دوسروں کو رغبت ہو۔

فصل

شرائط عقد صرف

عقد صرف کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل دونوں طرف کے معاوضوں پر دوطرفہ قبضہ کرنا، اس لئے کہ حدیث مشہور میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے:

الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد	سونا سونے کے بدلے برابر برابر نقد و نقد۔

اور حضرت ابو سعید الخدریؓ والی روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تسبقوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها شيئا غائبا بناجز	نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ ایک دوسرے سے بڑھا کر اسے بیچو اور نہ اس مال میں بیچو کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے والد سے روایت فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الذهب بالورق احدهما غائب ولا خر ناجز وان استنظرك حتى يلج بيته فلا تنظره انى اخاف عليكم الربا	نہ فروخت کرو سونے کو سونے کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو سونے کو چاندی کے بدلے میں اس حال میں کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو اور اگر تجھ سے کوئی اتنی مہلت مانگے کہ وہ گھر میں داخل ہوجائے تو نہ مہلت دے اس لئے کہ مجھے سود کا اندیشہ ہے۔

یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ دونوں کے باہم متفرق ہونے سے قبل دونوں طرف کے

معاوضوں پر دو طرفہ قبضہ ضروری ہے۔ دونوں کے الگ ہونے کی تشریح یہ ہے کہ عقد کرنے والے دونوں اپنے جسموں کے ساتھ مجلس عقد سے الگ ہوجائیں' ان میں سے ایک ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب چلا جائے یا دونوں میں سے ایک چلا جائے اور دوسرا اپنی جگہ مجلس میں بیٹھا رہے' حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک ہی مجلس میں رہیں اور وہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں تو وہ ایک دوسرے سے الگ شمار نہ ہوں گے۔ خواہ ان کی مجلس کتنی ہی طویل ہوجائے اس لئے کہ وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوئے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ دونوں مجلس عقد میں ہوں مگر دونوں پر بیہوشی طاری ہوجائے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں مجلس سے کھڑے ہوجائیں اور دونوں ایک ہی طرف ایک ہی راستے پر چلتے جائیں اور ایک میل یا اس سے زیادہ سفر کرلیں اور ان میں سے کوئی دوسرے سے الگ نہ ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس میں اور مخیرہ (طلاق کا اختیار دی ہوئی عورت) کے اختیار میں فرق یہ ہے کہ اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوجائے یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہوجائے تو وہ اس کے اعراض کی دلیل ہوتی ہے اور یہاں کسی ایک کے اعراض کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے مخیرہ کے خیار کو بھی اسی کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں دیر تک سو جائیں یا اس کے اعراض پر کوئی اور دلیل پائی جائے تو عقد صرف خیار طلاق کی طرح باطل ہوجائے گا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ایک ہزار درہم ہوں اسی طرح اس دوسرے شخص کے پہلے پر پچاس دینار ہوں پھر اس نے اس کی طرف اپنا قاصد بھیجا تو اس نے کہا میں نے تجھے وہ دینار جو میرے تجھ پر واجب الادا ہیں ان درہموں کے عوض جو تیرے مجھ پر واجب الادا ہیں فروخت کردیئے اور دوسرے نے جواباً" کہا مجھے قبول ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے۔ اس لئے کہ عقد کے حقوق قاصد (رسول) کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے' بلکہ وہ بھیجنے والے سے متعلق ہوتے ہیں اور وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو دیوار کے پیچھے سے یا کسی دور دراز جگہ سے آواز دی تو تب بھی عقد جائز نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے جسموں کے ساتھ ایک دوسرے سے عقد کے وقت الگ ہیں بخلاف مطلق بیع کے' کہ اگر اس نے اپنا کوئی قاصد کسی کے پاس بھیجا اور کہا "میں نے تجھے اپنا وہ غلام جو فلاں جگہ میں ہے اتنی قیمت پر فروخت کردیا" تو اس دوسرے شخص نے اس بیع کو قبول کرلیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مطلق میں دو طرفہ قبضے کا ہونا عقد کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے اور دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کیلئے مفسد نہ ہوگا۔ پھر دونوں عقد کرنے والوں کے جدا ہونے کا اعتبار ہوتا ہے' خواہ وہ دونوں خود اس کے مالک ہوں یا کسی مالک کے نائب ہوں' جیسے کہ باپ یا وصی اور وکیل وغیرہ' اس لئے کہ متعلقہ شے پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور عقد کے حقوق عقد کرنے والوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں' لہٰذا ان دونوں کا متفرق ہونا معتبر ہوگا۔

پھر اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر ایسی جگہ میں ایک دوسرے سے الگ ہونے کا ہے جس جگہ کا اعتبار کرنا ممکن ہو اس لئے اگر اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو تو پھر مجلس کا اعتبار ہوگا نہ کہ جسمانی طور پر دونوں کے الگ ہونے کا' مثلاً باپ نے کہا "اس بات پر تم گواہ ہوجاؤ کہ میں نے یہ دینار اپنے چھوٹے بیٹے سے دس درہم

میں خرید لیا" پھر وہ اُس جگہ سے دس درہموں کا وزن کرکے دینے سے قبل اٹھ کھڑا ہوا تو یہ عقد باطل ہوگا۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے' اس لئے کہ باپ ہی عقد کرنے والا ہے تو چونکہ دونوں کے جسمانی طور پر متفرق ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہوگا لہٰذا مجلس کا اعتبار ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر کسی جنس کو ہم جنس شے اور خلاف جنس شے کے عوض مثلاً سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کرنے کا حکم قبضہ کے مسئلے میں یکساں ہے' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد صرف ہے' لہٰذا اس میں دوطرفہ قبضہ شرط ہوگا' صرف اضافہ کے جواز و عدم جواز کے متعلق دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اضافہ جائز نہیں ہے اور دونوں کے مختلف ہونے کی صورت میں اضافہ جائز ہے' لیکن دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ کرنا بہر صورت شرط ہے۔ دونوں کی ایک ہی جنس ہو یا مختلف ہو جیسا کہ ہم نے اوپر دلائل بیان کئے۔

اگر انہوں نے سونے کی سونے کے بدلے یا چاندی کی چاندی کے بدلے برابر برابر بیع صرف کی اور دونوں نے مجلس میں قبضہ کرلیا اور پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے متفرق ہوگئے' پھر ان میں سے کسی ایک نے اس میں تھوڑا سا اضافہ کردیا یا اس میں سے کچھ کمی کردی اور دوسرے نے اس ترمیم کو قبول کرلیا تو بیع فاسد ہوجائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک ہے کہ ان کے نزدیک اضافہ اور کمی فاسد ہوگی اور سابقہ عقد درست ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ باطل اور کمی جائز ہوگی' جیسے کہ مستقبل کیلئے کئے گئے ہبہ کا یہی حکم ہے۔ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف اس اصولی اختلاف کا نتیجہ ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں وہ یہ کہ فاسد شرط اگر ذکر میں عقد سے متاخر ہو اور وہ اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو آیا عقد کے ساتھ وہ ملحق ہوگی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کا اصولی مسلک یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی اور اصل عقد فاسد ہوجائے گا اور اس طرح ان کے اصول پر زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائیں گی' گویا کہ یہ عقد اضافہ کی گئی جنس اور اضافہ دونوں کے ساتھ ہوا تھا' لہٰذا اضافہ ثابت ہوجائے گا اور چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے جس سے ربا (سود) ثابت ہوجائے گا۔ اس طرح زیادتی اور کمی بمنزلہ فاسد شرط کے ساتھ ہوگی جو اصل عقد کے ساتھ ملحق مگر اس سے متاخر ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے۔ اور اس سے اس عقد کا فاسد ہونا لازم آجائے گا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ ایسی فاسد شرط جو عقد سے متاخر ہو وہ اصل عقد سے ملحق نہیں ہوتی تو امام ابویوسفؒ نے یہاں اپنے اصول کو چھوڑ دیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ اور کمی دونوں سے اضافہ باطل ہوجائے گا اور سابقہ بیع صحیح ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ کرنا باطل ہے اور کمی کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اگر اضافہ صحیح ہو تو وہ البتہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' جس کی بناپر اس کا فاسد ہونا لازم آجائے گا' لہٰذا اضافہ باطل ہوگا اور کمی کے صحیح ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے تمام قیمت کو کم کردیا تو یہ عقد صحیح ہوگا اور یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو بیع بلا قیمت واقع ہوگی' لہٰذا فی الوقت اس کمی کرنے کو ہبہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے کسی شے کو غیر جنس کے بدلے فروخت کیا' مثلاً اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے بدلے بیچا' پھر دونوں میں سے ایک نے اس

میں اضافہ کردیا اور دوسرے نے قبول کرلیا یا اس نے دینار کی نسبت ایک درہم کم کردیا تو یہ اضافہ اور کمی بالاجماع جائز ہوگی اس لئے کہ اس کے جواز اور اس کے ساتھ الحاق سے مانع ربا (سود) کا احتمال ہے اور جنس کا مختلف ہونا ربا کے ثبوت سے مانع ہے البتہ اضافے کی صورت میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے متفرق ہوگئے تو اضافی حصے میں بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوگیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا عقد اضافی شے اور اصل دونوں پر واقع ہوا تھا، البتہ جنس کے مختلف ہوجانے کی بناپر یہ اضافہ جائز ہے لیکن جب اس نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل اضافی شے پر قبضہ نہیں کیا تو اتنی مقدار میں عقد باطل ہوجائے گا۔

رہی کمی تو وہ جائز ہے خواہ یہ دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ کمی بھی اگرچہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے اور اس طرح یہ کمی ایک جانب اضافے (تفاضل) کا باعث ہوگی، لیکن جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں یہ تفاضل (اضافہ) جائز ہے اور یہاں اضافہ موجود نہیں، حتیٰ کہ اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، لہٰذا کمی درست ہوگی اور اس پر کم کردہ مقدار کو واپس کرنا ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ کمی جب اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوگئی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابتداء سے ہی کمی کردہ مقدار میں عقد واقع نہیں ہوا تھا، لہٰذا اس پر اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر دینار کے خریدار نے دینار میں سے ایک قیراط کم کردیا تو دینار کو فروخت کرنے والا اس دینار میں اس کا حصہ دار ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ عقد مطلوبہ قیراط کے سوا دوسرے حصوں پر ہوا تھا۔

اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلوار، جس کے دستے کی قیمت پچاس درہم ہو، سو درہم کے عوض خریدی، پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا۔ بعدازاں اس نے قیمت میں ایک دینار کا اضافہ کردیا خواہ باہم الگ ہونے سے قبل کیا یا الگ ہونے کے بعد، تو یہ عقد جائز ہے۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اور انہوں نے اضافی قیمت اس کے پیش قبض، دستے اور پٹے (حمائل) کی طرف محمول کیا ہے اس لئے کہ یہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عقد اسی اصل اور اضافے پر ہوا تھا اور اگر ایسے ہوتا تو وہی حکم ہوتا جو ہم اوپر بیان کرآئے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف بیع مرابحہ کے، اس لئے کہ وہ تمام قیمت پر تقسیم ہوجائے گی، جیسا کہ ہم مرابحہ کے مسائل میں بیان کریں گے۔ خواہ قرض کے بدلے قرض کی بیع ہو یعنی درہموں اور دیناروں کی، یا عین (شے) کی کسی عین کے بدلے بیع ہو، یعنی خالص یا ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی یا قرض کی کسی شے (عین) کے بدلے یعنی درہموں اور دیناروں کی بیع خالص یا ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی کے بدلے۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم نے اوپر بیان کئے ہیں ان سے قرض اور عین (شے) میں فرق لازم نہیں آتا۔ اور خواہ وہ شے مفرد ہو یا کسی اور شے کے مجموعہ میں ہو، جیسے کہ اگر اس نے سونا اور کپڑا مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا، اس لئے کہ چاندی سونے اور کپڑے دونوں پر تقسیم ہوجاتی ہے تو جو چاندی سونے کے مقابل ہوگی اس میں تو یہ عقد عقد صرف ہوگا اور اس میں قبضہ شرط ہوگا اور جو چاندی کپڑے کے مقابل ہوگی وہ بیع مطلق ہوگی، لہٰذا اس میں قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے سونے اور کپڑے کے مجموعے کو سونے کے بدلے فروخت کیا اور

مفرد سونا مجموعے میں شامل ہونے سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور سونے کے حصہ میں یہ عقد عقد صرف ہوگا اور کپڑے کے حصہ میں یہ عقد "عقد مطلق" ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کے دستے والی تلوار مفرد چاندی کے عوض فروخت کی یا اس نے چاندی والا پٹکا یا لگام یا زین یا چاندی والی چھری یا ایسی باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو مفرد چاندی کے عوض فروخت کی۔ اور مفرد چاندی مجموعہ والی چاندی سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور چاندی کے حصے میں یہ عقد عقد صرف ہوگا۔ اور اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور برخلاف جنس اشیاء والے حصہ میں یہ عقد مطلق ہوگا' لہٰذا اس میں عقد صرف والی شرائط کی رعایت رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ پھر اگر دونوں طرف سے قبضہ پایا گیا یعنی دونوں طرف سے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل دوطرفہ قبضہ ہوجائے تو اس سے عقد صرف اور عقد مطلق دونوں مکمل ہوجائیں گے اور اگر یہ بات نہ پائی گئی یا دونوں میں سے ایک جانب سے قبضہ پایا گیا اور دوسری جانب سے نہیں پایا گیا تو قبضہ(۱) کے بغیر دونوں کے الگ ہوجانے کی بناپر عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ پھر کیا بیع مطلق بھی باطل ہوجائے گی۔ یہاں دیکھا جائے گا اگر تو مجموعہ میں موجود چاندی کو اس شے سے بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو جیسے باندی کے گلے سے ہار وغیرہ تو بیع جائز ہوگی اور عقد صرف کا فاسد ہونا بیع تک ممتد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دو الگ الگ اشیاء ہیں' اسی لئے ابتداء" ہی دونوں کا ایک شے کا دوسری کے بغیر فروخت کرنا جائز تھا تو آخر میں تو بدرجہ اس کی فروخت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عقد کا برقرار رہنا شروع کرنے سے زیادہ آسان ہے اور اگر اس کو جدا اور الگ کرنا نقصان کے بغیر ممکن نہ ہو تو تب بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جس کو سپرد کرنا نقصان کے ممکن نہیں اور اس کی ابتداء" بھی بیع جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ چھت میں موجود کسی شہتیر وغیرہ کی بیع' تو یہی حکم بیع کے باقی رہنے کی حالت میں ہوگا۔ پھر جب عقد عقد صرف کی مقدار میں باطل ہوگیا تو بیع مطلق کی مقدار میں بھی باطل ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب عقد صحیح ہوا ہو اور پھر کسی مفسد عنصر کے اس پر طاری ہونے کی بناپر عقد صرف کی مقدار میں باطل ہوجائے اور یہ مفسد عنصر قبضہ کے بغیر دونوں کا الگ الگ ہو جانا ہے لیکن اگر یہ عقد ابتدا ہی سے فساد کے ساتھ منعقد ہوا ہو' مثلاً اس طرح کہ انہوں نے شرط خیار رکھی یا انہوں نے اس عقد میں ادھار کی مدت داخل کردی تو عقد صرف بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ پھر کیا عقد مطلق صحیح ہوگا تو اس کے متعلق اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی عقد صحیح نہ ہوگا خواہ اس کو بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو یا نہ ہو اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اور سابقہ دونوں صورتیں برابر ہیں کہ اگر تو بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہو تو بیع مطلق کی مقدار میں عقد صحیح ہوگا اور اگر نقصان کے بغیر اس کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک دینار دس درہموں کے عوض ادھار خریدا۔ پھر اس نے دس درہموں میں سے کچھ تو اسی مجلس میں ادا کردیئے اور کچھ اس مجلس میں نہ دیئے تو پورا عقد صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باطل ہوجائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قبضہ کی ہوئی مقدار میں عقد صرف جائز ہوگا۔ یہ حکم ان کے مابین ایک ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر عقد بیع (صفقہ) صحیح اور فاسد دونوں

(۱) یہاں ھبش تسامح ہے اصل لفظ قبض ہے...... ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

طرح کی بیوع پر مشتمل ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فساد تمام مجموعے میں پھیل جاتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا فساد اس حصے سے آگے نہیں بڑھتا' تو صاحبینؒ نے عقد سے متصل اور عقد کے بعد میں پیدا ہونے والے فساد دونوں کو یکساں سمجھا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں' یعنی یہ کہ اگر فساد عقد سے متصل ہو تو فاسد شے کے عقد کو قبول کرنا دوسری شے کے عقد کو قبول کرنے کی شرط ہوگا جو ایک فاسد شرط ہے اور جو تمام حصے میں اثر انداز ہوگی اور یہ بات بعد میں طاری ہونے والے فساد میں نہیں پائی جاتی' لہٰذا اس میں فساد مفسد کی مقدار تک ہی محدود رہے گا۔ پھر جب مفرد چاندی اس میں زیادہ ہو اور اس میں شرط خیار اور ادھار مدت نہ پائی جائے تا آنکہ عقد درست ہوجائے پھر اس نے مجموعہ میں موجود چاندی کی مقدار میں مفرد چاندی نقد ادا کردی اور باقی چاندی ادا نہ کی پھر وہ دونوں دو طرفہ قبضے کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے۔ مثال کے طور پر اگر چاندی کے دستے والی تلوار اس نے ایک سو درہم کے عوض فروخت کی جبکہ اس کا دستہ (حلی) پچاس درہم کا ہو' پھر مشتری نے پچاس درہم نقد ادا کردیئے پھر یا تو اتنی مقدار میں عقد صرف درست ہوگا اور دونوں کے الگ ہونے سے بیع فاسد نہ ہوگی یا پھر یہ ادائیگی بیع مطلق کیلئے ہوگی' جس کی بناء پر دو طرفہ قبضہ نہ ہونے کی بناء پر یہ عقد صرف فاسد ہوجائے گا۔ اس طرح یہ صورت پانچ حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے قیمت کی ادائیگی کے وقت اس کے دستے کی قیمت کی ادائیگی کا ذکر کیا ہوگا اور یا پھر دستے کے پھل اور اس کے میان کی قیمت کا ذکر کیا ہوگا اور یا اس نے ان دونوں کی مجموعی قیمت کا ذکر کیا ہوگا اور یا اس نے صرف تلوار کی قیمت کا نام لیا ہوگا اور یا پھر وہ اس کے متعلق خاموش رہا ہوگا اور ان میں سے کسی شے کا بھی نام نہ لیا ہوگا۔ اگر تو اس نے دستے کی قیمت کا ذکر کیا تو وہ قیمت اس کی طرف سے واقع ہوجائے گی اور عقد صرف اور عقد مطلق دونوں جائز ہوں گے اور یہ بات ظاہر ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ کہا کہ یہ ان دونوں کی قیمت ہے تو اس صورت میں بھی وہ قیمت اس کے دستے کی طرف سے ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں جائز ہوجائیں گے۔ اس لئے کہ صرف پر قبضے کا اسے شرعاً استحقاق حاصل تھا اور بیع پر قبضے کا وہ مستحق نہ تھا لہٰذا اس قبضے کو اس کے استحقاق کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تمام نقد ادا کردہ قیمت کو اسی کی طرف سے سمجھا جائے۔ اگرچہ اس نے قیمت کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا ہو۔ اس لئے کہ ایک کا ارادہ کرکے دو اشیاء کا ذکر کرنا لغوی طور پر جائز ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان — ان دونوں سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں۔

(سورۃ الرحمٰن:۲۲)

حالانکہ وہ دونوں ان میں سے ایک یعنی کھاری سمندر سے نکلتے ہیں...... یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی ایک کا ذکر نہ کیا۔ تو تب بھی ادائیگی عقد صرف کی طرف سے ہوگی۔ اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہوسکے مسلمانوں کے معاملات صحت اور درستگی پر محمول کئے جاتے ہیں اور یہ بات ہماری بیان کردہ صورت میں ہی ممکن ہے' اس لئے کہ دستے سے پہلے قبضہ کا مستحق ہے' لہٰذا قیمت کے مطلق ہونے کی بناء پر اسے اس کے استحقاق کی جانب پھیرا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ یہ تلوار کی قیمت ہے تو وہ قیمت دستے کی طرف سے واقع ہوگی اس لئے کہ دستہ تلوار میں شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ وہ میان اور پھل کی قیمت ہے، تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو دستے والی چاندی کو تلوار کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو وہ مذکورہ حصے کی قیمت ہی ہوگی اور قبضے سے قبل الگ ہوجانے کی بناپر عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس نے عقد بیع کے جائز ہونے اور عقد صرف کے فاسد ہوجانے کا ارادہ کیا ہے اور جب اس کو باقی حصے سے نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو عقد صرف کے ناجائز ہونے کے باوجود بیع کے جواز کا قول اختیار کرنا ممکن ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تلوار کو علیحدہ طورپر فروخت کرنا جائز ہے' للذا عقد بیع جائز' مگر عقد صرف باطل ہے۔ اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو نقد ادا کردہ قیمت عقد صرف کی قیمت کے طورپر ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں درست ہوں گے' کیونکہ اس نے بیع کے جائز ہونے کا قصد کیا ہے اور ایسا عقد صرف کے صحیح ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے' اس لئے کہ اگر دستے کو کسی نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو تلوار کو دستے کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس کو بغیر نقصان پہنچائے الگ کرنا ممکن ہو تو دونوں عقد درست ہوں گے' واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم ایسی تلوار میں ہے جس پر سونے یا چاندی کا ملمع ہو اور اس کی قیمت ملمع کی ہم جنس نہ ہو مثال کے طورپر اگر اس پر سونے کی ملمع کاری ہو اور اس نے اس کو مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا' ان تمام صورتوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا' تو اس کا اور قیمت کے ہم جنس ہونے کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں قبضہ کرنے اور دیگر متعلقہ شرائط میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اور ہم ان تمام صورتوں کا اور ان میں ائمہ کے اتفاق اور اختلاف کا اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر عقد صرف کی قیمت سے ایسے شخص کو بری کرنے کا جس پر وہ واجب الادا ہو' اس کو ہبہ اور صدقہ کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے کہ دوسرے فریق کے قبول کئے بغیر ایسی تبدیلی صحیح نہیں ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کو قبول کرلیا تو عقد صرف ٹوٹ جائے گا' لیکن اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو یہ عقد درست نہ ہوگا اور عقد صرف حسب حال رہے گا۔ اس لئے کہ وہ قیمت پر قبضہ کرنے کا مستحق ہے۔ اور کسی کو قرض سے بری الذمہ کرنا اس سے اپنا حق ساقط کرنا ہے اور قرض کو ساقط کرنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا' للذا اس کا صرف کی قیمت سے بری الذمہ کرنا قیمت (بدل) کو ایسی حالت تک پہنچا دے گا جس پر قبضہ کرنے کا کوئی امکان نہ رہے گا' للذا یہ عمل اس کے فسخ کی طرح ہوگا جو دونوں کی رضامندی کے بغیر درست نہیں ہوتا جیسے صریح الفاظ میں کسی عقد کو فسخ کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھرجب یہ عقد صحیح نہ ہوا تو عقد صرف اپنے حال پر رہے گا' للذا وہ دونوں کے جسمانی طورپر الگ ہونے سے قبل بدل پر قبضے کے ساتھ مکمل ہوجائے گا اور اگر بری کرنے والے یا ہبہ کنندہ یا صدقہ کرنے والے نے بری الذمہ یا ہبہ یا صدقہ کردہ حصے کی قیمت (بدل) وصول کرنے سے انکار کیا تو اسے اس کے قبضہ پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے سے رک کر وہ اس عقد کو فسخ کرنا چاہتا ہے حالانکہ دونوں عقد کنندگان میں سے کوئی ایک تنہا اس کو فسخ کرنے کا مالک نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ کسی شے کو صرف کے معاوضے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور

عقد صرف اپنے حال پر رہے گا اور وہ' اس کے معاوضے (بدل) پر' دونوں کے الگ ہونے سے قبل قبضہ کرنے سے' مکمل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ عقد کے حالت صحت پر برقرار رہنے کیلئے بدل صرف پر قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کو تبدیل کرنے سے حقیقت میں اس پر قبضہ کرنا فوت ہوجاتا ہے' اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے بدل پر قبضہ کرے گا اور اس کا بدل اس کے علاوہ ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس کی بیع اس کے پاس موجود کسی مقررہ شے سے نہیں ہوتی' کیونکہ اس کے ذمہ جو درہم واجب الادا ہیں وہ بغیر کسی اختلاف کے تعیین کا احتمال نہیں رکھتے۔ اس لئے وہ اس کے ذمہ موجود قرض کو اس کے ہم مثل کے ساتھ خریدنے والا ہوگا' لہٰذا اس شخص کیلئے جس کا مشتری پر قرض ہے' اس کے ذمہ واجب الادا درہموں کے ہم مثل درہم جو نوع اور صفت میں اسی جیسے ہوں واجب الادا ہوں گے جس کی بناپر اس کو تبدیل کرنے سے اس کے بدل پر قبضہ کرنا فوت نہ ہوگا بلکہ وہ اس شے پر بطریق معاوضہ قبضہ کرنے والا ہوگا جس کی بناپر اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درہم اور دینار اگرچہ عقد کی بنا پر متعین نہیں ہوتے' لیکن وہ ان پر قبضہ کی بنا پر متعین ہوجاتے ہیں اور ان پر قبضہ ضروری ہے۔ اور ان کو تبدیل کر لینے سے حقیقتاً ان پر قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے' تو چونکہ ان کو تبدیل کرنا صحیح نہیں' لہٰذا اس کے بدلے کے عوض اس کی خریداری بدستور قبضے کو ساقط کرنے پر مشتمل رہے گی جس کا اسے شریعت میں حق حاصل ہے' لہٰذا خریداری صحیح نہ ہوگی البتہ عقد صرف کی صحت موقوف رہے گی اور اس کا برقرار رہنا دونوں کے متفرق ہونے سے قبل قبضے کی صحت پر موقوف رہے گا اور اگر اس کے ساتھی نے اسے عمدہ درہم دیئے اور چاہا کہ وہ ان کے بدلے قبول کرے اور وہ اس پر راضی ہوگیا اور قبضہ کردہ شے ایسی ہو جو عقود میں لوگوں کے ہاں باہمی تبادلہ اشیاء میں واجب الادا درہموں کے قائم مقام ہوتی ہو تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ اپنی اصل میں مذکورہ شے اسی کی ہم جنس ہے' فرق صرف وصف میں ہے۔ پھر جب وہ اس پر راضی ہوگیا ہے تو اس نے اپنا حق ساقط کردیا ہے تو ایسی صورت میں یہ اپنے حق کا وصول کرنا ہوگا' اس کو تبدیل کرنا نہیں۔ پھر بدل صرف کے بدلے کو کسی پر حوالہ جائز ہے' بشرطیکہ جس پر اس نے حوالہ کیا وہ موجود ہو۔ یہی حکم کفالہ کا ہے اور یہی حکم اس کے بدلے بدل کو رہن رکھوانے کا ہے اور عقد صرف بحالہ قائم رہے گا۔ پھر اگر اس نے محتال علیہ (حوالہ کردہ شخص) یا کفیل سے اس کے بدل پر قبضہ کرلیا یا رہن مرتہن نے قبضے میں اسی مجلس میں ہلاک ہوگیا تو عقد صرف بدستور اپنی صحت پر برقرار رہے گا اور اگر عقد صرف کرنے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے الگ ہوگئے' پھر اگر قبضہ سے قبل ایسا ہوا اور رھن تلف ہوگیا تو عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد صرف کے عوض میں حوالہ اور کفالہ جائز نہیں ہیں۔ یہ مسئلہ عقد سلم کے تحت پہلے بیان ہوچکا ہے۔ پھر اصل اعتبار مجلس میں عقد کرنے والوں کے ٹھہرنے اور ان کے متفرق ہونے کا ہے نہ کہ محال علیہ اور کفیل کے ٹھہرنے اور ان کے باہم الگ ہونے کا۔ اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ کرنا بندے کے حقوق میں سے ہے' لہٰذا اس کا عقد کرنے والے دونوں افراد کے ساتھ تعلق ہوگا لہٰذا انہی کی مجلس کا اعتبار ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ہر ایک نے کسی شخص کو اپنا اس بات کیلئے وکیل بنایا کہ وہ اس کی طرف نقد ادائیگی کرے تو اس صورت میں دونوں

مؤکلوں کی مجلس کے باقی اور ختم ہونے پر عقد کا مدار ہوگا' نہ کہ وکیلوں کی مجلس کا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔

اسی اصول پر عقد صرف کے زر ثمن کو کسی قرض سے تبدیل کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے جب کہ قرض کسی متاخر عقد کی بناپر واجب ہوا ہو' کہ ایسی صورت میں وہ عقد صرف کا بدل نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ دونوں اس بات پر راضی ہوگئے ہوں۔ اور ہم اس قسم کے تمام مسائل اور ان کی تفصیل سلم کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بدل صرف پر قبضہ کرلیا پھر اس نے بدل صرف کو توڑ دیا' بعدازاں اس نے اس میں قبضے کو کسی ایسے پہلو سے توڑ دیا جس سے اس کا ٹوٹنا لازم آجائے تو اس سے عقد صرف باطل ہوجائے گا۔ اور اس عنوان پر بھی عقد سلم کے تحت تفصیلاً تمام بحث گزر چکی ہے۔ پھر عقد صرف کی صورت میں مجلس میں قبضہ کرنا جس طرح عقد کی صحت برقرار رہنے کی شرط ہے تو اسی طرح اقالہ کی مجلس میں دونوں اشیاء پر قبضہ کرنا اقالہ کی صحت پر برقرار رہنے کی شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے عقد صرف کا اقالہ کیا اور دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا تو اقالہ صحیح حالت میں برقرار رہے گا اور اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرنے سے قبل الگ ہوگئے تو اقالہ باطل ہوجائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول پر تو یہ حکم ظاہر ہے' اس لئے کہ اقالہ ان کے اصول پر ایک نئی بیع ہے' لہٰذا یہ از سر نو عقد صرف ہے' جس کی بناپر اس کیلئے دوطرفہ مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ یہ عاقدین کیلئے فسخ ہے لیکن تیسرے شخص کیلئے نئی بیع ہے اور قبضہ کرنا یہاں تیسرے فرد کیلئے شرعاً" ایک ثابت شدہ حق ہے' لہٰذا اس مسئلے میں اس کا نئی بیع کے طورپر اعتبار ہوگا۔ جس کی وجہ سے اس میں دوطرفہ قبضہ شرط ہوگا' بخلاف عقد سلم کے اس لئے کہ عقد کی صورت میں راس المال (قیمت) پر مجلس اقالہ میں قبضہ کرلینا اقالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے اور ہم ازیں قبل دونوں میں فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے بدل صرف میں کوئی عیب پایا اور وہ بدل صرف کوئی عین (شے) ہو جیسے کہ اگر اس نے چاندی کو مفرد سونے کے بدلے خریدا پھر وہ دونوں ثمن(قیمت) پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہوگئے پھر اگر تو اس نے اسے عدالتی فیصلے کی روشنی میں واپس کیا تو اس کا واپس کرنا صحیح ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو اس کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ اس سے الگ ہو تاوقتیکہ وہ اس کی قیمت (ثمن) پر قبضہ نہ کرلے۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے(۱) کے تحت فسخ تمام لوگوں کے حق میں فسخ اور عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے' جیسے کہ گویا یہ عقد ہوا ہی نہ تھا۔ اور اس شے پر سابق مالک کی ملکیت گویا ختم ہی نہ ہوئی تھی' لہٰذا اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں اور بغیر عدالتی فیصلے کے فسخ دونوں فریقوں کے حق میں تو فسخ ہے مگر تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور شریعت کے حق یعنی قبضے کا تیسرے شخص کے حق میں اعتبار ہوتا ہے جس کی بناپر اس حکم کے حق میں اسے نئی بیع کہا جائے گا' رہا کسی خوردنی شے کی ہم جنس یا غیر ہم جنس خوردنی شے کے عوض بیع میں دوطرفہ قبضے کا حکم مثال کے طورپر اگر اس نے گندم کے ایک قفیز کو گندم کے

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے دونوں جگہ بغیر قضاء القاضی کتابت ہوگیا ہے حالانکہ پہلی جگہ بقضاء القاضی اور دوسری جگہ بغیر قضاء القاضی درست ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

ایک قفیز یا جو کے دو قفیزوں کے عوض فروخت کیا اور دونوں معاوضوں ... کی طرف اشارہ کرکے متعین کرلیا گیا تو کیا اس میں قبضہ شرط ہے اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے' حتیٰ کہ اگر وہ دونوں بغیر قبضہ کے ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو ہمارے نزدیک ملکیت ثابت ہوجائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ جب تک وہ دونوں مجلس میں دوطرفہ قبضہ نہ کرلیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد — گندم گندم کے بدلے' برابر برابر دست بدست۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تبيعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء يدا بيد — کھانے کو کھانے کے عوض نہ فروخت کرو مگر برابر برابر' دست بدست۔

نیز اس لئے بھی کہ خوردنی شے کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کی صورت میں دونوں کا قبضے کے بغیر الگ ہو جانا ربا (سود) سے خالی نہ ہوگا' اس لئے کہ ممکن ہے کہ دو عقد کرنے والوں میں سے ایک قبضہ کرے اور دوسرا قبضہ نہ کرے۔ جس سے ربا ثابت ہوجائے گا۔ کیونکہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ شدہ شے کی نسبت زیادہ ہوتی ہے' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مدت آنے پر اضافہ وصول کرنا اور اس سے احتراز اسی صورت میں ممکن ہے جب قبضہ کرنا ضروری قرار دیا جائے' اسی لئے عقد صرف میں قبضہ شرط ہے۔ ہمارا استدلال بیع کی عمومی نصوص سے ہے' ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم — اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ' بجز اس کے کہ وہ تمہاری آپس کی رضامندی سے بطریق تجارت ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واحل الله البيع وحرم الربوا — اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

کہ اس آیت میں باہمی رضامندی کے بغیر ایک دوسرے کی شے لینے سے منع کیا گیا ہے اور اس سے باہمی رضامندی والی تجارت کو مستثنیٰ کیا ہے اور تجارت میں دوطرفہ رضامندی کی یہ شرط دوطرفہ قبضہ کے بغیر ہے جو اس میں دوطرفہ قبضے کے بغیر ملکیت کا اثبات ہے۔ اس لئے کہ دوسرے کا مال کھانا حلال نہیں ہے۔ رہی حدیث تو اس میں مذکور دست بدست کے ظاہر پر عمل ممکن نہیں ہے' اس لئے کہ اس جگہ "ید" سے بالاجماع ہاتھ (ید) مراد نہیں ہے' لہٰذا ہاتھ (ید) کو قبضے پر محمول کیا جاتا ہے' اس لئے کہ وہ قبضے کا آلہ اور ذریعہ ہے۔ تو اسی بنا پر ہم یہاں اس کو تعیین پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ وہ تعیین کا آلہ ہے کیونکہ ہاتھ سے اشارہ کرنا تعیین کا سبب ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک تعیین شرط ہے' لہٰذا مذکورہ حدیث سے حجت پکڑنا ساقط ہوگیا اور پھر ہمارے بیان کردہ موقف پر اس کو محمول کرنا اس لئے بھی بہتر ہے کیونکہ اس سے کتاب و سنت میں موافقت پیدا

ہوجاتی ہے لیکن وہاں اس بات پر دلیل قائم ہوچکی ہے کہ ہمارے نزدیک درہم اور دینار تعیین کے ساتھ متعین نہیں ہوتے' بلکہ صیغہ کے ساتھ متعین ہوتے ہیں لہٰذا ہم نے وہاں دوطرفہ قبضے کی شرط تعیین کیلئے رکھی ہے نہ کہ مطلق قبضہ کیلئے اور یہی بات ہم عقد صرف کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہاں بھی اصل شرط تعیین ہے نہ کہ تعیین قبضہ۔ یہاں چونکہ دو طرفہ قبضہ کے بغیر تعیین حاصل ہو جاتی ہے' لہٰذا اس میں دو طرفہ قبضہ شرط نہ ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ کردہ سے زیادہ افضل ہے جس سے ربا ثابت ہوجائے گا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اس صورت میں درست ہے کہ جب ہم دونوں میں سے ایک فریق کیلئے سپرداری کو ضروری قرار دیں دوسرے کیلئے نہیں' حالانکہ یہاں یہ بات درست نہیں ہے۔

(۲) ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ عقد شرط خیار سے خالی ہو' لہٰذا اگر دونوں نے اپنے لئے خیار رکھا یا دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے لئے رکھا تو عقد صرف باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس عقد میں قبضہ کرنا عقد کے صحیح رہنے کیلئے شرط ہے اور خیار حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے لہٰذا وہ قبضے کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا اور اگر صاحب خیار نے دوسرے کے الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کردیا پھر وہ دونوں قبضہ کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو ہمارے نزدیک وہ عقد پلٹ کر صحیح ہوجائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنا خیار باطل نہ کیا یہاں تک کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو اس کا فساد مستحکم اور پختہ ہوجائے گا۔ اور ہم اس کے قسم کے مسائل اپنے دلائل کے ساتھ ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔

(۳) یہ کہ عقد صرف کا دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادھار کی میعاد سے خالی ہونا: پھر اگر اس نے دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادائیگی کا وقت مقرر کیا تو عقد صرف باطل ہوجائے گا اس لئے کہ دونوں کیلئے ان کے الگ ہونے سے قبل دونوں معاوضوں پر قبضہ کرنا ضروری تھا اور وقت مقرر کرنا قبضہ کو معدوم کردیتا ہے' جس کی بناپر عقد باطل ہوجائے گا اگر اجل (مدت) والے نے اپنا حق (اجل) دونوں کے جدا ہونے سے قبل فاسد کردیا اور دونوں نے ایک دوسرے کو نقد ادائیگی کردی اور وہ پھر دوطرفہ قبضے کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو ہمارے نزدیک یہ عقد تبدیل ہوکر جائز ہوجائے گا' امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ یہ دونوں شرائط فی الحقیقت قبضے والی شرط کی فروع (Branches) ہیں۔ البتہ ان میں سے ایک نفس قبضہ میں مؤثر ہے اور دوسری اس کے صحیح اور درست ہونے' میں جیسا کہ ہم اوپر بیان کرآئے ہیں۔

رہا خیار عیب اور خیار رویت (دیکھنے کا خیار) تو اس عقد میں یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ دونوں عقد کے حکم کو نہیں روکتے' لہٰذا قبضے کی صحت سے کیسے مانع ہوسکتے ہیں۔ اس لئے کہ خیار رویت کسی عین (شے) میں ثابت ہوتا ہے مثال کے طورپر خالص سونے یا چاندی کی ڈلی یا پگھلائے ہوئے سونے میں اور یہ خیار قرض' یعنی ڈھالے ہوئے درہموں اور دیناروں میں ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو واپس کرنے میں کوئی فائدہ نہیں' کیونکہ ان کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہیں ہوتا' اس لئے کہ وہ عین لوٹائی ہوئی شی پر نہیں ہوتا۔ اور عقد بیع کا قائم ہونا مطالبہ بالمثل کا متقاضی ہے۔ تو جب اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو وہ اس کو لوٹا دے تو وہ

دوسرے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا یہی حکم خیار رویت کا ہے کہ وہ قرضوں والے تمام معاملات میں ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی' بخلاف اس صورت کے جب عقد صرف میں قیمت (ثمن) کوئی عین (شی) ہو' کیونکہ ایسی صورت میں وہاں اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ ہوجاتا ہے'۔ لہذا وہ دوسری عین کے مطالبے کا حقدار نہیں ہوتا جس کی بناپر اس کو واپس کرنا مفید ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا خیار عیب تو وہ دونوں صورتوں میں ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ عموماً" عیب سے مذکورہ شے کا صحیح و سالم ہونا مطلوب ہے' اس کے فوت ہونے سے خیار ثابت ہوجاتا ہے' جیسے کہ تمام بیوع میں یہی حکم ہے تاہم بدل صرف اگر کوئی عین شی ہو تو اس کو عیب کی بناپر رد کرنا عقد کو فسخ کردیتا ہے' خواہ اس نے اسے مجلس میں یا دونوں کے الگ ہوجانے کے بعد واپس کیا۔ پھر اس نے جو رقم نقد ادا کی ہو وہ اس کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے۔ اور اگر وہ "زر" ہو اور اس میں عیب نکل آئے مثلاً یہ کہ اس نے قبضہ کئے ہوئے درہموں میں کھوٹ پایا یا ان کو بالکل کھوٹا پایا یا وہ ایسے درہم ہوں جو کچھ تاجر تو لیتے ہوں اور کچھ نہ لیتے ہوں' جو تاجروں کے ہاں زر کا ایک عیب ہے پھر اس نے اس رقم کو اسی مجلس ہی میں واپس کردیا تو اس سے عقد فسخ ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے ان کی جگہ دوسرے درہم لے لئے' تو عقد صرف برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے الگ ہوجانے کے بعد ان کو تبدیل کردیا تو امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس پر قبضہ کئے بغیر باہم الگ ہوگئے ہیں اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے تبادلے والی مجلس میں ان کو تبدیل کرایا تو عقد باطل نہ ہوگا' جیسا کہ ہم عقد سلم کے تحت بیان کرآئے ہیں۔

اور مستحق نکل آنے والے شخص کا خیار بھی عقد صرف کو باطل نہیں کرتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اجازت مل جانے کی صورت میں قبضے کے صحیح ہونے سے مانع نہیں اور یہاں اجازت کا احتمال موجود ہے' لہذا اس کی بناپر منعقد شدہ عقد بیع محض ظاہری شک کی بناپر باطل نہ ہوگا۔ پھر جب دونوں طرف کے معاوضوں میں سے کسی ایک کا دونوں کے الگ ہوجانے کے بعد کوئی مستحق نکل آیا پھر اگر تو مستحق (حقدار) شخص نے اس کی اجازت دے دی اور بدل (عوض) موجود ہو یا اس نے نقد ادائیگی کرنے والے کو ضامن ٹھہرا دیا' جبکہ وہ شے تلف ہوگئی ہو تو عقد صرف جائز ہوگا اس لئے کہ جب وہ شی موجود ہو تو اس کا یہ اقدام اجازت کے قائم مقام ہوگا اور بعد میں ملنے اور اس کے ساتھ لاحق ہونے والی اجازت بمنزلہ عقد سے مقدم وکالت کے ہے اور جب وہ شی تلف ہوجائے تو نقد ادا کرنے والا قابل ضمانت شی کا تاوان (ضمان) کی بناپر مالک ہوگا۔ تو اس سے ثابت ہوگیا ہے کہ اس نے اپنی مملوکہ شی کا عقد سلم کیا ہے اور اگر اس نے وہ شی واپس مانگ لی جبکہ وہ شی موجود اور قائم ہو یا اس نے اس پر قابض شخص کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا جبکہ وہ شی تلف ہوگئی ہو تو عقد صرف باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس نے اس پر اپنا قبضہ توڑ دیا ہے یا یہ واضح ہوا کہ یہ اقدام درست نہ تھا' بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس پر قبضہ درست رہا ہے جس کی بناپر عقد صرف جائز ہوگا' واللہ اعلم۔

[illegible] کہ [illegible] ادھار بیع تولیہ اور دوسرے کو شریک ٹھہرانے اور کم قیمت لینے کی صورت میں پہلی شی کی قیمت کا معلوم ہونا: اس بارے میں بنیادی دلیل بیع کے بارے میں عموی نصوص ہیں' جن میں کوئی

فرق نہیں ہے' نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وابتغوا من فضل الله	اور اللہ تعالیٰ کا فضل تلاش کرو۔

نیز ایک اور مقام پر فرمایا:

لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم	تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو۔

اور بیع مرابحہ' بیع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے فضل کو تلاش کرنا ہے اور مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے دو اونٹ خرید لئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے ایک مجھے دے دو تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ یارسول اللہ وہ آپ کا ہے بغیر قیمت کے۔ آپ نے فرمایا جہاں تک بغیر قیمت لینے کا تعلق ہے تو نہیں۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ تولیہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

"حضرت ابوبکرؓ نے حضرت بلالؓ کو خریدا اور انہیں آزاد کردیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ مجھے بھی شریک کرلو تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہؐ میں نے تو انہیں آزاد کردیا ہے۔"

اور اگر شرکت جائز نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ سے اس کا مطالبہ کیوں کرتے۔ اسی طرح ہر زمانے کے لوگ ان بیوع کے مسائل میں ایک دوسرے سے متوارث چلے آتے ہیں۔ بغیر کسی قسم کی مخالفت کے جو ان کے جواز پر اجماع کی دلیل ہے۔

بیع مرابحہ کا بیان:

ہماری بیع مرابحہ پر بحث کئی عنوانات کے تحت ہوگی:

ا بیع مرابحہ کی تشریح

ب بیع مرابحہ کی شرائط

ج راس المال کا بیان کہ وہ کیا ہے اور راس المال کے ساتھ کون سا مال ملحق ہوتا ہے اور کون سا ملحق نہیں ہوتا۔

د مرابحہ کے وقت عقد کرنے والے کیلئے کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری ہے' جس کا بیان نہ کرنا خیانت ہو اور کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں جس کے بیان نہ کرنے سے خیانت لازم نہیں آتی۔

ہ ظاہر ہو جانے کی صورت میں خیانت کا حکم

(ا) بیع مرابحہ کی تشریح:

اس کی تشریح ہم شروع کتاب میں بیان کر آئے ہیں' وہ یہ کہ وہ سابقہ قیمت کی ہم مثل قیمت اور اضافہ کے ساتھ بیع کرنے سے عبارت ہے۔

ج شرائط:

شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا۔ وہ شرائط جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی یہ کہ سابق بیع کی قیمت کا دوسرے خریدار کو معلوم ہونا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ بیع ہے اور سابقہ قیمت کا معلوم ہونا تمام بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے' جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر اسے سابقہ قیمت معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ پھر تا آنکہ اس مجلس میں اس کو یہ قیمت معلوم نہ ہوجائے اسے اختیار ہوگا: وہ چاہے تو اس کی اجازت دے دے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ جس کی بناپر وہ بیع باطل ہوجائے گی۔ اس وقت اس کا فاسد ہونا قیمت کے مجہول ہونے کی بناپر ہے' اس لئے کہ فی الوقت اس کی قیمت مجہول ہے۔ رہا خیار تو وہ اس لئے کہ اس کی رضامندی میں خلل پڑگیا ہے' کیونکہ بعض اوقات کسی شی کی خریداری پر انسان اس کی تھوڑی قیمت ہونے کی بناپر راضی ہوجاتا ہے اور بڑی قیمت کے ساتھ راضی نہیں ہوتا لٰہذا جب تک قیمت معلوم نہ ہو اس کی رضامندی مکمل نہیں ہوسکتی تو جب اس نے اس کی قیمت نہیں بتائی تو اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے اور رضامندی میں خلل کا آجانا خیار کو ثابت کرتا ہے اور اگر اسے دونوں کے مجلس سے اٹھ جانے تک قیمت کا علم نہ ہوا تو عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ فساد مستحکم ہوگیا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کرام کی عبارت میں اختلاف کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں جو بیع کی اسی قسم کی اقسام کے بارے میں پایا جاتا ہے جیسے کہ کسی شی کو اس کی سابقہ قیمت کے ساتھ فروخت کرنا وغیرہ' کہ بعض فقہاء کی عبارت کی رو سے ایسی بیع فاسد ہے اور بعض کی عبارتوں کی رو سے یہ بیع اس وقت تک اس کی اجازت اور پسند پر موقوف رہتی ہے جب اسے اس کا علم ہو۔

بیع تولیہ' شراکت اور بیع وصعیہ کا اس شرط کے اعتبار کرنے میں وہی حکم ہے جو بیع مرابحہ کا ہے۔ اس لئے کہ بیع تولیہ سابقہ قیمت پر شی کی فروخت کرنے کا نام ہے' لٰہذا سابقہ قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے' اسی طرح کسی شی میں دوسرے کو شریک کرنا تولیہ ہے' لیکن کچھ قیمت کے عوض مبیع کے کچھ حصہ میں لٰہذا یہاں بھی تمام مبیع کی قیمت کا معلوم ہونا اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور بیع وصعیہ سابقہ قیمت پر مقررہ خسارے کے ساتھ شی کی فروخت ہے' لٰہذا اس کیلئے بھی سابقہ قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ اس کے نقصان کا علم ہوسکے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر دو افراد نے چند ایسی اشیاء کا مجموعہ جس کی کوئی مثل ہو خریدا' پھر انہوں نے اس کو آپس میں تقسیم کرلیا اور ان میں سے ہر ایک نے چاہا کہ اپنے حصہ کو مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے تو یہ جائز ہے اس لئے کہ یہ تقسیم اگرچہ حقیقتاً باہمی تبادلے کے مفہوم سے خالی ہے' لیکن مثلی اشیاء کی تقسیم میں تبادلے کا مفہوم شرعی طور پر ساقط الاعتبار ہوتا ہے' بلکہ تقسیم کے بعد تو حصہ دار کے حصے کو دوسرے سے ممیز کرنا اور محض جدا کرنا پایا جاتا ہے تو جب یہ بات پائی گئی تو تقسیم کے بعد جو حصہ ان

میں سے ہر ایک کے حصہ میں آئے گا تو گویا وہ بعینہ وہی ہوگا جو تقسیم سے پہلے ان کا حصہ تھا۔ تو جب تقسیم سے قبل اپنا حصہ بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز تھا تو اسی طرح اس کے بعد بھی جائز ہوگا۔

اور اگر انہوں نے کوئی ایسی شی خریدی جس کی کوئی مثل نہ ہو پھر انہوں نے اس کو باہم تقسیم کرلیا تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنا حصہ بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے' اس لئے کہ اس نوع کی اشیاء کی تقسیم باہمی تبادلے کا مفہوم رکھتی ہے' کیونکہ اصول یہ ہے کہ حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا جائے اور یہاں ان میں سے ہر ایک کے حصہ میں نصف اس کا مملوکہ حصہ اور نصف اس کی ملکیت کا بدل ہوگا' گویا اس نے اسے اس کے عوض خریدا ہے' لہٰذا اس کو بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ اگر اس نے کوئی سامان دوسرے سامان کے عوض خریدا ہو پھر اس نے اس کو مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا تو اس کی اجازت نہیں ہے' واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض دو ایسے کپڑوں پر بیع سلم کی جو ایک ہی جنس' ایک ہی نوع' ایک ہی صفت اور ایک ہی لمبائی کے ہوں' حتیٰ کہ بیع سلم بالاجماع جائز قرار پائی' مگر اس نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصے کا راس المال بیان نہ کیا پھر اس کی میعاد آگئی تو اسے اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بالاتفاق دس درہم سے زائد پر فروخت کرنا جائز ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اسے دوسرے سے پانچ درہم سے زائد نفع کے ساتھ خرید لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کا راس المال (قیمت) میں سے حصہ بیان کردیا تو بالاجماع ان میں سے ہر ایک کیلئے اپنے حصے کو پانچ درہم سے زائد پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کردہ شی مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ میں ملکیت عقد سلم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور عقد سلم نے قیمت کے منقسم ہونے کو واجب کردیا ہے جو ایسا راس المال ہے جسے دونوں کپڑوں پر برابر تقسیم کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ جنس' نوع' صفت اور مقدار میں وہ دونوں ایک جیسے ہیں۔ بنابریں دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ معلوم و مقرر ہوگا' لہٰذا ان دونوں کے حصوں پر بیع مرابحہ جائز ہوگی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دس درہم کے عوض گندم کے دو کروں پر عقد سلم کیا پھر میعاد آگئی اور اس نے ان دونوں کروں پر قبضہ کرلیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مرابحہ پر فروخت کر دیا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ کردہ شی مسلم فیہ کا عین نہیں ہے کیونکہ مسلم فیہ حقیقت میں دین (قرض) ہے اور دین پر قبضہ کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا عقد سلم کے ساتھ قبضہ کردہ شی اس کی ملکیت نہ ہوئی بلکہ وہ تو اس پر قبضہ کی بناء پر ملکیت ہوئی ہے اس لئے یہ قبضہ از سر نو عقد کرنے کی طرح ہوگا' گویا اس نے دونوں کو ابتداء سے ہی خریدا ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ بیان نہیں کیا۔ پھر دونوں میں سے ایک حصہ دار نے چاہا کہ اپنے حصے کو بیع مرابحہ پر بیچ دے جو غیر مثلی شی میں جائز نہیں اور مثلی اشیاء میں جائز ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا۔

(۲) نفع کا معلوم ہونا: اس لئے کہ نفع اس کی قیمت کا حصہ ہے اور قیمت کا معلوم ہونا بیوع کے درست ہونے کی شرط ہے۔

(۳) راس المال (سرمایہ) کا مثلی اشیاء میں سے ہونا: یہ بیع مرابحہ کی مطلق شرط ہے اسی طرح بیع تولیہ کی بھی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ راس المال دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو وہ ایسی شی ہوگا جس کی کوئی مثل ہوگی' جیسے کوئی کیلی' موزون' ایک دوسرے کے قریب قریب جسامت والی یا عددی شے ہو' یا پھر وہ کوئی ایسی شی جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے ناپی جانے والی اشیاء اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی اشیاء۔ پھر اگر تو وہ شی مثلی ہو تو اس کو سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کی بیع تولیہ بھی علی الاطلاق جائز ہے خواہ اس نے اس کو اس کے بائع سے خریدا ہو یا کسی اور سے۔ اور خواہ اس نے مرابحہ میں راس المال (قیمت) کی جنس سے منافع لینا مقرر کیا یا کسی اور جنس سے۔ البتہ اس کی اصل قیمت اور منافع کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ ایسی شی ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو' جیسے اثاثہ جات وغیرہ تو اس کو بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کے طور پر اس شخص کی طرف سے فروخت کرنا جس کا یہ اثاثہ ملکیت نہ ہو جائز نہیں ہے' اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر (منافع کے ساتھ) شی کی فروخت ہے۔ اسی طرح تولیہ بھی' لہٰذا اگر اس کی سابقہ قیمت کی اسی کی جنس سے کوئی مثل نہ ہو تو یا تو یہ بیع اس سامان کے علاوہ کسی اور سامان کے عوض ہوگی اور یا پھر اس کی قیمت پر ہوگی جبکہ یہاں اس کی عین (ذات) اس کی ملکیت نہیں ہے اور اس کی قیمت مجہول ہے اور اس کا اندازہ محض تجربے اور انکل سے ہوسکتا ہے۔ اسی لئے قیمت لگانے والے لوگ اس کی قیمت میں مختلف الرائے ہوتے ہیں۔ اور اس کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کرنا اس شخص کی جانب سے جائز ہے جس کی ملکیت اور قبضے میں یہ سامان ہو۔

رہا اس شخص کی طرف سے اس کو مرابحہ پر فروخت کرنا جس کی ملکیت اور قبضے میں یہ سامان ہو تو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے نفع راس المال (قیمت) سے الگ مقرر کرکے وصول کیا' جیسے کہ درہم اور کپڑے وغیرہ کی صورت میں تو یہ بیع جائز ہوگی' اس لئے کہ سابقہ قیمت معلوم ہے اور نفع بھی معلوم ہے اور اگر اس نے نفع کو راس المال کا حصہ بنایا یا جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے سابقہ قیمت پر دس گیارہ کے نفع پر اس کو فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے نفع کو سامان کا جزو بنا دیا ہے اور اثاثہ مثلی اجزا والی شی نہیں ہے' جس کی قیمت کا علم تو قیمت لگانے سے ہوتا ہے اور یہاں اس کی قیمت مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا علم تو محض انکل اور تخمینے سے ہوتا ہے۔ رہا اس کو اس شخص کی طرف سے بیع مواضعہ (گھاٹے) کی صورت میں فروخت کرنا جس کے قبضے اور ملکیت میں وہ اثاثہ ہو' تو اس کا حکم بیع مرابحہ کے برعکس ہے۔ اگر اس نے بیع وضعیہ (خسارے پر اشیاء کو فروخت) میں راس المال (قیمت) سے کوئی الگ اور مقرر نفع کو رکھا' جیسے درہم وغیرہ تو وہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ راس المال (قیمت) سے اس مقدار کو کم کرنے کا محتاج ہوگا' حالانکہ راس المال مجہول ہے اور اگر اس نے اس کو راس المال کا جزو بنا دیا جیسے کہ دس گیارہ کی کمی کے ساتھ فروخت کیا تو راس المال میں سے یہ بیع گیارہ اجزاء میں سے دس اجزاء پر جائز ہوگی' اس لئے کہ موضوع (کم شدہ حصہ) ایسے راس المال سے ہے جو متعین ہے اور یہ حصہ شائع ہے۔

(۴) سابقہ عقد میں قیمت کا اموال ربا میں سے ہونے کی صورت میں ہم جنس شی کے مدمقابل نہ ہونا: جیسے کہ اس نے کوئی کیلی یا موزون شی ہم جنس شی کے ساتھ برابر برابر خریدی تو اس کو بیع مرابحہ کے طور پر

فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت کے ساتھ اضافے پر شی کی بیع ہے' جبکہ اموال ربا میں اضافہ سود ہے منافع نہیں ہے۔ اسی طرح اس شی کو بیع مواضعہ کے طور پر بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ اس شی کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے اس لئے کہ اس سے مانع ربا کا تحقق (اثبات) ہے اور یہاں یہ بات (ربا) نہیں پائی گئی' نیز اس لئے بھی کہ وہ سابقہ قیمت پر نقصان کے ساتھ شے کی فروخت ہے' اسی طرح اس شی میں دوسرے کو شریک کرنے کا بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ یہ صورت بھی بیع تولیہ کی ہے' لیکن کچھ قیمت کے عوض' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی خلاف جنس شی کے عوض اس کی فروخت تو اس صورت میں اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے عوض خریدا اور پھر اس کو ایک درہم نفع پر فروخت کردیا یا اس نے کسی معینہ کپڑے کے عوض اس کو فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافہ کے ساتھ بیع ہے اور اگر اس نے ایک دینار کو گیارہ یا دس درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا ہوتا تو یہ بیع جائز ہوتی' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک دینار کو سونے کے عوض منافع پر فروخت کیا جیسے اس نے کہا "میں نے یہ دینار جو میں نے خریدا ہے دو قیراط منافع کے عوض تجھے فروخت کردیا" تو یہ بیع امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافے کے ساتھ فروخت ہے' جیسے گویا اس نے ایک دینار کو دس درہموں اور دو قیراطوں کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے۔ اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دونوں قیراط ہم مثل دو دیناروں کے بالمقابل ہوں گے اور دس درہم دینار کے بقیہ حصے کے عوض شمار ہوں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مرابحہ کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ عقد صرف کرنے والوں دونوں فریقوں نے دس درہموں کو راس المال (قیمت) ہے اور ایک درہم کو منافع بنایا ہے۔ اگر ہم اس کو اس کے مطابق جائز قرار دیں' جیسے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو قیراط راس المال ہوجائے گا اور دس میں سے کچھ حصہ منافع ہوگا۔ اور اس میں اس کے عوض کو تبدیل کرنا اور اور اس کومرابحہ ہونے سے خارج کرنا ہے' لہٰذا یہ صحیح نہ ہوگا اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلوار' جس کے دستے کی چاندی پچاس درہم کے برابر ہو' ایک سو درہم کے عوض خرید لی' پھر اس نے ایک درہم یا ایک دینار یا ایک کپڑے کے منافع پر اسے آگے فروخت کردیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت اور اضافی نفع پر شی کی فروخت ہے اور نفع پوری قیمت پر تقسیم ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اسے پوری قیمت کا نفع قرار دیا ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ اسے تمام شی پر تقسیم کردیا جائے تاکہ وہ کل قیمت پر مرابحہ (نفع) ہو تو جب اسے پوری قیمت پر تقسیم کیا گیا تو دستے کا بھی نفع میں یقیناً حصہ ہوگا جس سے ربا ثابت ہوجائے گا اور عقد درست نہ رہے گا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) سابقہ عقد کا صحیح ہونا: اگر وہ عقد فاسد ہو تو بیع مرابحہ درست نہ ہوگی اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ شی کی فروخت ہے اور بیع فاسد اگرچہ کسی حد تک ملکیت کا فائدہ دیتی ہے' لیکن مبیع کی بازاری قیمت یا اس کی ہم مثل شی کے عوض' نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے عوض' اس لئے کہ اس کی

قیمت کی تعیین فاسد ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

فصل

راس المال کا بیان

راس المال (قیمت) وہ شے ہے جس کا مشتری (خریدار) کو عقد کی بنا پر دینا لازم ہوجائے۔ وہ نہیں جو عقد کے بعد وہ نقد ادا کرے، اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر شے کی فروخت ہے، اور سابقہ قیمت وہ ہے جو عقد کی بنا پر لازم ہوئی ہے نہ کہ وہ جو اس کے بعد نقد ادا کی گئی ہے۔ یہی حکم بیع تولیہ کا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض خریدا اور اس نے اسی جگہ ایک دینار نقد ادا کردیا یا اس نے کوئی کپڑا نقد دیدیا تو راس المال دس درہم ہوں گے نہ کہ ایک دینار اور کپڑا، اس لئے کہ عقد کی بنا پر دس درہم ہی واجب ہوئے تھے دینار اور کپڑا تو واجب الادا قیمت کا بدل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی کپڑا دس عمدہ درہموں کے عوض خریدا اور اس کی جگہ زیوف، یعنی کھوٹ والے درہم دے دیئے اور اسے بائع نے قبول کرلیا ہو تو مشتری کے ذمہ عمدہ درہم ہوں گے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر اس نے ایسے دس درہموں کے عوض کوئی کپڑا دے دیا جو اس شہر میں نافذ و رائج نہ ہوں پھر اس نے اس کو بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا۔ پھر اگر تو اس نے نفع کا مطلقاً ذکر کیا، مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے یہ شے سابقہ قیمت اور ایک درہم کے نفع پر فروخت کردی تو دوسرے مشتری پر اس شہر میں جاری نقدی میں سے دس اور ایک درہم واجب الادا ہوں گے۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اس شے کی فروخت کا نام ہے اور عقد سے سابقہ قیمت ہی واجب الادا ہوئی ہے، جو غیر رائج الوقت دس درہم ہیں، لہٰذا دوسرے عقد سے اس کی مثل اور نفع اس شہر میں رائج الوقت نقدی میں سے واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے نفع کا ذکر علی الاطلاق کیا ہے اور اسے راس المال کی طرف منسوب کیا ہے اور مطلق کو متعارف اور معروف شے پر محمول کیا جاتا ہے جو اس شہر میں رائج نقدی ہے۔

اور اگر اس نے نفع کو دس کی طرف منسوب کیا اور کہا "میں نے تجھے دس کے نفع پر یا دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا تو ایسی صورت میں دس درہم اور نفع والا درہم سابقہ قیمت کی جنس سے ہوگا۔ اگر تو اس نے یہ کہا کہ دس کے نفع کے ساتھ تو اس وقت بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس نے نفع کو انہی دس درہموں کی طرف منسوب کیا ہے، بشرطیکہ وہ اسی کے ہم جنس ہوں اور اگر اس نے دس گیارہ (دہ یازدہ) کہا تو اس لئے کہ اس نے نفع کو دس کا حصہ بنا دیا ہے تو وہ ضرورۃً اس کی جنس میں سے ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر سابقہ بائع کے مشتری نے سابقہ قیمت میں اضافہ کردیا اور اس نے یہ اضافہ قبول کرلیا تو وہ اسے بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کی صورت میں اصل اور اضافی قیمت پر فروخت کرے گا۔ اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گا، تو یہ اس کے معنوی طور پر ایسے ہی ہوگا جیسے

گویا عقد اصل اور اضافہ دونوں پر ہوا ہو تو اصل اور اضافہ دونوں راس المال (قیمت) شمار ہوں گے' اس لئے کہ وہ دونوں اصل عقد کی بناپر واجب الادا ہوئے ہیں' لہٰذا وہ اسے دونوں (قیمت و اضافہ) پر نفع کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب سابق بائع نے قیمت میں کمی کردی۔ تو اس صورت میں بھی وہ اسے نظرثانی شدہ قیمت پر جو کمی کے بعد طے ہوئی ہے' فروخت کرے۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی بھی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے' لہٰذا کمی کے بعد جو قیمت بچی ہے وہی اس کا راس المال اور سابق قیمت ہے جس کی بناپر وہ اسی قیمت پر اسے فروخت کرے گا اور اگر سابق بائع نے پہلے خریدار سے اس وقت قیمت میں کمی کی جب سابق مشتری نے اسے دوسرے شخص کو فروخت کردیا ہو تو سابق مشتری اتنی قیمت منافع سمیت دوسرے مشتری سے کم کردے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں' یعنی یہ کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی' لہٰذا راس المال یعنی سابقہ قیمت وہی ہوگی جو کمی کردہ مقدار کے بعد بچی ہے' جس کی بناپر سابق مشتری دوسرے مشتری سے اتنی ہی مقدار میں قیمت کم کردے گا اور اتنا حصہ نفع کا بھی کم ہوجائے گا۔ اس لئے کہ منافع کی مقدار تمام قیمت پر تقسیم ہوجاتی ہے تو جب اس نے قیمت میں کمی کردی ہے تو اتنا ہی حصہ نفع میں سے بھی کم کردیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے بیع مساومہ کے طورپر اس شے کو فروخت کیا' پھر سابق مشتری نے قیمت میں سے کچھ حصہ کم کردیا تو اس صورت میں وہ اتنا حصہ دوسرے مشتری سے کم نہ کرنے کا پابند نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ میں سابق قیمت اصل ہوتی ہے' مگر بیع مساومہ (بھاؤ تاؤ والی بیع) میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دو غلام خریدے جن کی قیمت یکساں ہو پھران میں سے ایک ایک ہزار کے عوض اور دوسرا پانچ سو کے عوض بیع مساومہ کے طورپر فروخت کردیا تو زرثمن دونوں کی قیمت پر نصف نصف تقسیم ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو مرابحہ یا تولیہ کے طورپر فروخت کیا تو اس کی قیمت دونوں پر سابقہ قیمت کے مطابق تین حصوں میں تقسیم ہوجائے گی نہ کہ اصلی قیمت کے مطابق' جو اس بات کی دلیل ہے کہ سابق قیمت بیع مرابحہ میں اصل ہے اور اس کا بیع مساومہ (بھاؤ تاؤ والی بیع) میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ تو سابق قیمت میں کمی سے بیع مرابحہ کی صورت میں دوسری قیمت سے کمی واجب ہو جاتی ہے اور بیع مساومہ میں ضروری نہیں ہوتی۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قیمت میں اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتا ہے' اسی طرح قیمت میں کمی کا بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عقد ابتدا ہی میں اسی مقدار پر ہوا تھا جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے اصول پر زیادتی اور کمی دونوں میں سے ہر ایک قیمت کے طورپر درست نہیں ہے' البتہ ابتدائی طورپر ہبہ صحیح ہوتا ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ پر آئے گا' انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

راس المال سے ملحق ہونے اور ملحق نہ ہونے والی قیمت کا بیان

تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ قصاب، رنگ ریز، غسال، رسی بانٹنے والے، درزی، آڑھتی، بکریوں کے چرواہے، اجرتی شخص، غلاموں کا کھانا اور کپڑے وغیرہ کا خرچہ اور ضروری اخراجات مناسب طریقہ سے اور جانداروں کا چارہ وغیرہ اصل قیمت کے ساتھ ملحق ہوں اور اس کو عرف پر قیاس کے مطابق بیع مرابحہ اور تولیہ کے طریقے پر اس کے سمیت فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس قسم کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور اسے اسی کے ساتھ شامل شمار کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف اور ان کی عادت حجت مطلقہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن — جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

البتہ وہ بیع کے وقت یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے اتنی قیمت پر خریدا ہے" بلکہ وہ یہ کہے کہ "مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے" اس لئے کہ پہلا قول جھوٹ ہے اور دوسرا سچ ہے۔

جہاں تک چرواہے، طبیب، حجام، ختنہ کرنے والے، دوا فروش اور بھگوڑے غلام کو لانے والے کے انعام اور غلام کی غلطی کے فدیے اور اس کا اپنی ذات پر کئے ہوئے خرچ کا تعلق ہے اور جو اس نے غلام پر خرچ کیا ہو یا اس کو کوئی فن یا قرآن یا اشعار سکھانے پر خرچ کیا ہو، تو وہ اصل سرمائے کے ساتھ شامل نہ ہوگا اور اسے مرابحہ اور تولیے کے طریقے پر صرف اسی قیمت پر ہی فروخت کیا جائے گا، جو پہلے عقد سے واجب ہوئی تھی نہ کسی اور قیمت پر۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت اس قسم کے اخراجات کو اصل سرمائے میں شامل کرنے کی نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راٰہ المسلمون قبیحا فھو عند اللہ قبیح — جس کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک برا ہے۔

اور یہی حکم مضارب کا ہے کہ جو وہ غلام کے کھانے اور لباس اور جو ضروری حوائج پر معروف طریقے سے خرچ کرے وہ اصل قیمت کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ لوگوں کی یہی عادت ہے اور جو اس نے اپنی ذات پر سفر میں خرچ کیا ہو وہ اس کے ساتھ شامل نہ ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی اور اس باب میں حکم کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

فصل

مرابحہ میں کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری ہے اور کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ ایک امانت والی بیع ہے' اس لئے کہ خریدار نے اس کو سابقہ قیمت کے بیان میں بغیر دلیل کے اور بغیر قسم کے امانت دار سمجھا ہے' لہٰذا اس کو خیانت' اس کے سبب اور تہمت سے بچنا ضروری ہے' کیونکہ جہاں تک ہوسکے ان باتوں سے بچاؤ کرنا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

یآ ایھا الذین آمنو لا تخونوا امٰنتکم وانتم تعلمون○ (الانفال'۹:۲۷)

اے اہل ایمان اپنی امانتوں میں خیانت نہ کرو حالانکہ کہ تم جانتے ہوئے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لیس منا من غشنا

وہ ہم میں سے نہیں ہے جو خیانت کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وابصہ بن معبدؓ سے فرمایا تھا کہ:

الحلال بین والحرام بین وبینھما امور متشابھات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک

حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں' پس تو شک والی چیز کو چھوڑ دو جس میں شک نہ ہو اس کو اختیار کرو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ:

الا لکل ملک حمی وان حمی اللہ محارمہ فمن حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ

ہر ایک بادشاہ کی کوئی نہ کوئی چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں۔ پس جو کوئی اللہ تعالیٰ کی چراگاہ کے آس پاس گھومے گا قریب ہے کہ وہ اس میں گر پڑے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

من کان یوم با اللہ والیوم الاخر فلا یقعن مواقع التہم — جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر یقین رکھتا ہے وہ ہر گز نہ کھڑا ہو تہمت والی جگہوں میں۔

پھر تہمت اور خیانت کے شبہہ اور تہمت سے بچاؤ کیلئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن سے بچا جاسکتا ہے اور جن سے نہیں بچا جاسکتا' پس ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اگر سامان میں بائع یا خریدار کے ہاتھ میں کوئی عیب پیدا ہوجائے پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیچ دے تو وہ یہ دیکھے کہ اگر تو وہ عیب کسی آسمانی آفت سے پیدا ہوا ہو تو وہ اسے پوری قیمت کے عوض مرابحہ پر بغیر وضاحت کے فروخت کرسکتا ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ اس کی وضاحت نہ کرے وہ اس کو مرابحہ پر نہیں فروخت کرسکتا۔

اور اگر وہ عیب اس کے کسی فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو جب تک اس کی وضاحت نہ کرے وہ اسے بالاجماع بیع مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کرسکتا۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کو بیان کئے بغیر اس کو فروخت کرنا ایک قسم کے خیانت کے شائبے سے خالی نہیں اس لئے کہ اگر خریدار کو پتہ چل جائے کہ یہ عیب مشتری کے ہاتھ میں پیدا ہوا ہے تو وہ اس میں بیع مرابحہ نہیں کرے گا' نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے عیب کے پیدا ہوجانے کے بعد اس کو فروخت کیا ہے تو اس نے اس کا ایک حصہ گویا اپنے پاس روک لیا ہے' لہٰذا وہ بیان کئے بغیر باقی حصے کی بیع کا بھی مالک نہ ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عیب اس کے اپنے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مبیع کا جو حصہ تلف ہوا ہے اس کے مقابل کوئی قیمت نہ تھی کیونکہ اگر وہ حصہ عقد کے بعد مگر قبضے سے قبل تلف ہوا ہوتا تو اس کے حصہ میں سے کوئی شے قیمت سے منہا نہ ہوتی لہٰذا اس کو بیان کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہوگا۔ اور قیمت کے بالمقابل جو حصہ تھا وہ مکمل طور پر قائم ہے' لہٰذا اس کو اجازت ہے کہ وہ بغیر بیان اور صراحت کے اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ بقیہ حصے کو تمام قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا' بخلاف اس صورت کے جب وہ اس کے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے نقصان ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں ضائع ہونے والا حصہ مقصود بالفعل ہو جائے گا' جس کے بالمقابل قیمت ہوگی تو گویا مشتری نے ایک ایسا جز (حصہ) اپنے پاس روک لیا ہے جس کے مقابل قیمت ہے' لہٰذا وہ باقی شے کو وضاحت کئے بغیر مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر مبیع میں کوئی اضافہ ہوگیا جیسے ولادت اور پھل' اون' دودھ اور باندی ہونے کی صورت میں زنا بالجبر کا جرمانہ وغیرہ تو وہ اس کو بیان کئے بغیر اس شے کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے اس لئے کہ مبیع میں جو اضافہ ہو جائے وہ بھی ہمارے نزدیک مبیع ہے یہاں تک کہ وہ اسے عیب کی بناء پر واپس کرسکتا ہے اگرچہ قیمت (ثمن) میں اس کا فی الوقت کوئی حصہ نہیں تھا' لیکن پھر بھی یہ مبیع کے کچھ حصے کو روکنا اور باقی کو فروخت کرنا ہے لہٰذا وضاحت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے اپنے فعل یا اجنبی کے فعل سے تلف ہوجائے اور اس پر تاوان (ارش) واجب ہوجائے اس لئے کہ وہ ایسی مقصود بالذات مبیع ہوگئی ہے جس کے مقابل مقرر کردہ قیمت ہے لہٰ

ایسی شے جو غیر مقصود بیع کی بناپر مبیع ہو تو اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ تو جو شے مقصودا مبیع ہے اس کو تو بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا اور اگر وہ شے کسی آسمانی آفت کی بناپر نقصان والی ہوئی تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ اسے بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اگر اس کا کوئی پہلو کسی آسمانی آفت سے تلف ہوا ہوتا تو وہ اسے بغیر وضاحت کے فروخت کرسکتا تھا' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ تو بچہ تو بدرجہ اولیٰ اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے پہلو سے ملحق ہے۔

اور اگر مبیع کا بچہ یا زمین مہنگی ہوجائے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کو بغیر بیان کئے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ اضافہ جو مبیع سے نہ پیدا ہوا ہو' بالاجماع مبیع نہیں ہے' اسی لئے اس کی بناپر وہ اسے عیب کی بناپر واپس نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا وہ گھر یا زمین کو الگ فروخت کرکے مبیع کے کسی حصے کو اپنے پاس روکنے والا نہ ہوگا' جس کی بناپر وہ اس شے کو بغیر بیان کئے فروخت کرسکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب خریدی ہوی شے شوہر دیدہ باندی ہو' پھر اس نے اس سے جماع کیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ پر فروخت کردے۔ اس لئے کہ باندی سے جماع کرنا حقیقت میں اس سے فائدہ اٹھانا ہے اور فائدہ اٹھانا اس کاجز (حصہ) نہیں ہے' جس کی بناپر اس کی ذات میں کمی لازم نہیں آتی۔ البتہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ ایسا کرے تو اس وقت وہ اس کے ایک جز یعنی بضع (شرمگاہ) کے ساتھ استفادہ کر رہا ہے' جس کی وجہ سے وہ مستحق سزا ہوگا' مگر اس کی ملکیت ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں جس کی بناپر وہ حقیقتاً مبیع ہوگی اور کسی شوہر دیدہ باندی کے ساتھ مجامعت ہمارے نزدیک بر بنائے عیب واپس کرنے سے اس لئے مانع نہیں کہ وہ اس کے جسم کے کسی حصے کا اتلاف ہے' بلکہ ایک اور وجہ کی بناپر جس کا ہم اپنی جگہ ذکر کریں گے۔

اور اگر وہ باندی کنواری ہو اور خریدار نے اس کے ساتھ مجامعت کرکے اسے شوہر دیدہ کردیا تو وہ اس کی وضاحت کئے بغیر اس کو بیع مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کرسکتا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کے ساتھ جماع کرنا اس کے پردۂ بکارت کو دور کرنا ہے جو اس کے جسم کا حصہ ہے' لہٰذا یہ اس کے جسم کے ایک حصہ کا تلف کرنا ہوگا' جو شے کے تمام اجزا کے تلف کرنے کی طرح ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے جسم کا کوئی اور حصہ تلف کردیتا تو وہ اس کی صراحت کئے بغیر اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیع نہیں کرسکتا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی تو وہ اسے مرابحہ پر فروخت نہ کرے تا آنکہ وہ اس کی وضاحت نہ کردے۔ اس لئے کہ ادھار کی میعاد مبیع سے مشابہت رکھتی ہے اگرچہ حقیقت میں وہ مبیع نہیں ہے' اس لئے کہ خریدار کیلئے وہ کشش کا باعث ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بعض اوقات ادھار ہونے کی بناپر قیمت بڑھادی جاتی ہے' لہٰذا ادھار میں زر ثمن کی طرح شے کے مقابل ہونے کی مشابہت پائی جاتی ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے دو اشیاء خریدیں۔ پھر ان میں سے ایک شے کو ردی قیمت پر بیع مرابحہ کے طریقے پر فروخت کردیا۔ وجہ یہ ہے کہ شبہ کا ہونا اس باب میں حقیقت کے ساتھ ملحق سمجھا جاتا ہے لہٰذا اس کو بیان کرکے اس سے بچنا ضروری ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کوئی شے کسی قرض کے عوض جو اس پر واجب الادا ہو خریدی تو وہ اس کی صراحت کئے بغیر بیع مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے۔

اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص پر موجود قرض کی بناپر کوئی اور شے لے کر صلح کی تو وہ اسے بیع مرابحہ پر وضاحت کئے بغیر فروخت نہ کرے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ صلح کی اساس حق کے بغیر کی (چشم پوشی) اور جواز پر ہوتی ہے' لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ مشتری کو علم ہوجائے کہ اس نے چشم پوشی کی ہے یا نہیں' لہٰذا تہمت سے بچنا ضروری ہے' جبکہ سابقہ صورت میں خریداری کی بنیاد مضائقے (تنگی) اور افلاس پر ہے' لہٰذا اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خریداری میں خیانت کا تصور نہیں ہوسکتا کیونکہ خریداری بعینہ اس قرض کے عوض نہیں ہوئی' بلکہ اس کی ہم مثل کے عوض ہوئی ہے وہ اس طرح کہ مشتری (خریدار) پر اس سے اتنی ہی قیمت واجب ہوتی ہے جتنی کہ مدیون (مقروض) کے ذمہ ہے' لہٰذا دونوں کے حقوق ایک دوسرے کا بدل ہوجائیں گے۔ اس لئے کہ اس میں کسی طرف کوئی فائدہ نہیں اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ایسے ہی ہے جیسے اگر اس نے کوئی شے خریدی پھر وہ دونوں اس بات پر متفق ہوگئے کہ اس پر کوئی قرض نہ تھا تو اس سے سابقہ خریداری باطل نہ ہوگی اور سابقہ قرض کے عوض اس نے وہ شے خریدی ہوتی تو خریداری باطل ہوجاتی۔ اور جب اس بعینہ قرض کے عوض اس کی خریداری واقع نہیں ہوئی تو اس میں خیانت کا اندازہ نہ کیا جاسکے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے ابتداء ہی سے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض خریدا ہوتا تو تب بھی یہی حکم تھا۔ بخلاف صلح کے' اس لئے کہ وہ اس پر واجب الادا حق کا بدل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر ان دونوں نے معاہدۂ صلح کے بعد اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اس پر کوئی حق واجب الادا نہ تھا تو اس سے صلح باطل ہوجائے گی۔ تو اس میں مسامحۃ (چشم پوشی) کی تہمت کا اور بغیر حق کے تجاوز کرنے کا احتمال موجود ہے' لہٰذا اس کی وضاحت کرکے خیانت سے بچنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض کوئی ایسا کپڑا خریدا جس کی کل مالیت بارہ درہم تھی پھر اس نے اس کو اسی رقم پر بغیر بیان کئے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا تو یہ بیع جائز ہوگی' بشرطیکہ اس کی مالیت اور منافع معلوم ہو اور یہ خیانت نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ سچا ہے لیکن وہ یہ نہ کہے کہ میں نے اس کو اتنی قیمت پر خریدا ہے اس لئے کہ وہ اس میں جھوٹا ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر خریدار تاجروں کی عادتوں سے واقف نہ ہو اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ بازاری قیمت (رقم) ہی اصل قیمت ہے تو وہ اسے اس قیمت پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت نہ کرے۔ تاوقتیکہ وہ اسے بیان نہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کسی مال کا وارث ہوا ہو پھر اس نے اس کی قیمت لگائی اور پھر اس کو اسی قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا تو جائز ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کوئی اور شے خریدی پھر اس نے اس کو نفع پر بیچ دیا' پھر اس نے اس کو نفع پر خرید لیا اور پھر اس نے چاہا کہ وہ اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرے تو وہ تمام نفع جو اس سے قبل تھا چھوڑ دے تو تب وہ اس کو مرابحہ پر بقیہ راس المال کے عوض فروخت کرسکتا ہے اور اگر اس کے بعد کوئی شے نہ بچے' جیسے نفع نے تمام قیمت کو گھیر لیا ہو' تو وہ اسے مرابحہ کے طریقے پر فروخت نہیں کرسکتا۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اسے آخری قیمت پر بغیر صراحت کے مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرسکتا ہے۔ اور سابقہ بیع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خواہ اس میں اسے نفع ہوا ہو یا نقصان۔
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا پھر اس نے اسے پندرہ

درہم پر فروخت کردیا اور پھر اس نے دس درہم پر اسے دوبارہ خرید لیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہم پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے، اور صاحبین کے نزدیک دس درہموں پر۔ اور اگر اس نے اس کو بیس درہموں پر بیچا اور پھر دس درہموں پر خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اسے مرابحہ پر بالکل نہیں فروخت کرسکتا اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کو دس درہموں پر فروخت کرسکتا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ عقود کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ ختم ہوچکے ہیں اور ان کا حکم بھی ختم ہوچکا ہے جبکہ آخری عقد اور اس کا حکم قائم ہے جو اسی کی ملکیت ہے، لہٰذا وہی عقد معتبر ہوگا۔ اور وہ اس کو آخری قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری خریداری نے جس طرح کپڑے میں ملکیت کو واجب کیا ہے اسی طرح اس نے منافع کو بھی پختہ کردیا ہے جو پانچ درہم ہیں، اس لئے کہ عیب کی بناپر لوٹائے جانے کی صورت میں یا فسخ کے اسباب میں سے کوئی سبب پیدا ہوجانے کی بناپر یہ منافع زائل کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو خرید لیا تو باطل ہونے کے اس احتمال سے وہ شے خارج ہوگئی لہٰذا یہ عقد پختہ ہوجائے گا اور اس پختگی میں اثبات کا شبہ پایا جاتا ہے لہٰذا وہ اس کپڑے کو دس پر پانچ کے منافع کے ساتھ ایک پہلو سے خریدنے والا ہوگا تو اس صورت سے مشابہت ہوگئی جب اس نے دو اشیاء کو خریدا ہو۔ پھر اس نے ان دو میں سے ایک شے کو تمام قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کیا اور یہ صورت بغیر وضاحت کے جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس باب میں شبہ کو حقیقت کا درجہ حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض ادھار پر خریدا پھر اس نے چاہا کہ وہ دس درہموں پر مرابحہ کے طریقے پر اسے نقد بیچ دے تو وہ وضاحت کے بغیر اس کو نہیں بیچ سکتا۔ یہ حکم شبہ سے احتیاط کی بنا پر ہے مبادا اس کے مقابل قیمت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہٰذا اس کو بیان کرکے اس احتمال سے بچنا ضروری نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر جب اس نے اسے بیس درہموں پر فروخت کردیا اور پھر اس نے اسے دس کے عوض خرید لیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کپڑے اور دس درہموں کو دس درہموں کے بدلے خریدا ہو۔ لہٰذا دس تو دس کے بدلے ہوگئے اور کپڑا باقی بچ گیا جو معاوضے سے خالی ہے حالانکہ یہ ایک بامعاوضہ عقد ہے لہٰذا اس میں ربا (سود) کا شبہ پیدا ہوجائے گا جس کی بناپر وہ اس کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے۔ واللہ سبحانہ اعلم

اور اگر اس نے کسی ایسے شخص سے خریداری کی جس کی حق میں شہادت جائز نہ ہو جیسے والدین اور بچے، خاوند اور بیوی تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو مرابحہ پر فروخت کرے۔ تاآنکہ وہ اسے بیان نہ کردے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کو بیان کئے بغیر فروخت کرنے کی اجازت ہے اور اگر اس نے اسے اپنے مکاتب سے یا ایسے ماذون (اجازت یافتہ) غلام سے جس پر قرض ہو یا جس پر قرض نہ ہو خریدا تو وہ اسے بالاجماع مرابحہ پر فروخت نہ کرے، تاآنکہ وہ اسے بیان نہ کردے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے الگ ہے اور اس سے متمیز ہے تو چونکہ پہلی خریداری صحیح ہے، لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی اجنبی سے اس کو خریدا ہوتا تو تب یہی

حکم تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں چشم پوشی کی تہمت قائم ہے اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان لوگوں سے خریداری میں آپس میں بحث نہیں کرتے تو چونکہ یہاں زیادہ قیمت کے ساتھ خریداری کی تہمت قائم ہے لہٰذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ان لوگوں سے خریدنے میں خریداری کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مال عام طور پر فروخت کردیتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی معتبر نہیں ہوتی' کیونکہ وہ ایک پہلو سے خود اس کی اپنی ذات کیلئے گواہی ہے۔ لہٰذا بیع و شراء کے بعد بھی ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کے مال پر معنوی طور پر موجود ہے' لہٰذا اس خریداری میں اس کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے' پھر چونکہ اس باب میں شبہہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے' لہٰذا وہ مرابحہ میں مؤثر ہوگا جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کسی شخص سے ایک ہزار درہم کے عوض سامان خریدا پھر اس سے اس شخص نے جس کی اس کے حق میں گواہی قبول نہ ہوتی ہو پندرہ سو درہم کے عوض خرید لیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر' جو ایک ہزار درہم ہے' اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے اور وہ پندرہ سو درہم پر مرابحہ کے طریقے پر وضاحت کئے بغیر فروخت نہیں کرسکتا۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہ اسے پندرہ سو درہم پر بغیر وضاحت کئے فروخت کرسکتا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام پانچ سو درہم پر خریدا' پھر اس نے اسے اپنے قرض دار مکاتب یا غیر مقروض مکاتب کے ہاتھ ایک ہزار درہم پر فروخت کردیا تو وہ اسے دونوں میں سے بڑی قیمت پر وضاحت کے بغیر فروخت نہیں کرسکتا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے مکاتب یا اجازت یافتہ غلام نے کوئی غلام پانچ سو درہم میں خریدا پھر اس نے اپنے آقا کو ایک ہزار درہم پر بیچ دیا' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنے مضارب سے یا مضارب نے اس سے اسے خرید لیا تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم قیمت پر فروخت کرے اور مضارب کا حصہ نفع میں سے ہوگا' بشرطیکہ اسے اس میں نفع ہو اور اگر اس میں کوئی نفع نہ ہو تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے ایک ہزار روپیہ مضاربہ کے طور پر دیا پھر سرمایہ کار (رب المال) نے ایک غلام پانچ سو درہم میں خریدا' پھر اس نے اسے مضارب کو ایک ہزار درہم میں بیچ دیا تو مضارب اسے پانچ سو درہم پر بطور مرابحہ فروخت کرے۔ اس لئے کہ رب المال کی مضارب کو اور مضارب کی رب المال کو بیع قطعی الثبوت نہیں ہے بلکہ وہ محل اجتہاد فیہ ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور یہی قیاس ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنا مال اپنے ہی ہاتھ فروخت کررہا ہے۔ دوسری طرف یہ انسان کی اپنے ہی مال کے عوض خریداری ہے' البتہ ہم نے ازروئے استحسان اجتہاد سے اسے جائز کہا ہے حالانکہ یہاں غلطی کا احتمال ہے' لہٰذا اس میں عدم جواز کا شبہ قائم ہوگا۔ جو بغیر وضاحت کے مرابحہ کی ممانعت میں حقیقت سے ملحق ہوجائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ رب المال (سرمایہ کار) نے اپنے مضارب کو زیادہ قیمت پر فروخت کیا ہے' لیکن مضارب نے تساہل سے کام لیا ہے' اس لئے کہ اس نے اسے اسی کے یعنی رب المال ہی کے سرمائے سے خریدا ہے تو چونکہ اس بیع میں تہمت کا

شبہ مستحکم ہوگیا ہے' لہٰذا وہ اسے مرابحہ کے طریقے پر دونوں قیمتوں میں سے بڑی قیمت پر فروخت نہ کرے تاوقتیکہ وہ اس کی صراحت نہ کردے۔

اور اگر مضارب نے کوئی غلام ایک ہزار میں خریدا پھر اس نے اسے رب المال کو بارہ سو روپے میں فروخت کردیا تو اگر مضاربت دونوں کے درمیان نصف نصف کی شرط پر ہو تو وہ اسے گیارہ سو روپے پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو سو روپیہ ان دونوں کا مشترکہ یعنی نصف نصف نفع ہے ماسوا اس کے کہ رب المال (سرمایہ کار) کے حصہ میں شبہ اور تہمت ہوگی' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہٰذا مرابحہ میں سے اتنی مقدار وہ کم کردے گا جبکہ مضارب کے حصہ میں کوئی شبہ یا تہمت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں سرمایہ کار کا کوئی حصہ نہیں ہے لہٰذا وہ اسے گیارہ سو روپے پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال (سرمایہ کار) نے ایک ہزار پر کوئی غلام خریدا۔ پھر اس نے اسے مضارب کے ہاتھ پر ایک سو میں فروخت کردیا تو مضارب اس کو ایک سو پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے۔

اسی طرح اگر مضارب نے ایک ہزار میں اسے خریدا پھر رب المال کو اس نے ایک سو پر بیچ دیا تو وہ ایک سو پر ہی اس کی بیع مرابحہ کرے گا' کیونکہ یہ قیمت دونوں قیمتوں میں سے کم تر ہے وجہ یہ ہے کہ کم قیمت میں کوئی تہمت نہیں اور زیادہ قیمت میں تہمت پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر رب المال نے اسے پانچ سو کے عوض خریدا پھر مضارب کو گیارہ سو میں فروخت کردیا تو مضارب اسے ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے گا۔ اس لئے کہ پانچ سو دونوں قیمتوں سے چھوٹی قیمت ہے اور پچاس روپے مضارف کے حصہ کا نفع ہے' لہٰذا یہ رقم بھی پانچ سو کے ساتھ شامل ہوجائے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

خیانت کا حکم' اگر ظاہر ہوجائے

اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اگر بیع مرابحہ میں خیانت ظاہر ہوجائے تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقرر کردہ قیمت میں خیانت ظاہر ہوئی ہوگی اور یا اس کی مقدار میں۔ اگر تو یہ خیانت مقرر کردہ قیمت میں ظاہر ہوئی ہو جیسے کہ اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی ہو پھر اسے نقد قیمت پر بطور مرابحہ فروخت کردیا اور اس نے یہ بیان نہ کیا کہ اس نے اسے ادھار خریدا ہے یا اس نے اسے بیع تولیہ کے طور پر فروخت کردیا اور اس کے سامنے اس کی وضاحت نہ کی تو اسے بالاجماع خیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اسے لے اور چاہے تو واپس کردے۔ اس لئے کہ مرابحہ ایک ایسا عقد ہے جس کی بنیاد امانت پر ہے' کیونکہ مشتری نے بائع پر اعتماد کیا ہے اور اسے سابقہ قیمت کی خبر دینے میں امین سمجھا ہے' تو چونکہ اس عقد میں امانت مطلوب ہے' لہٰذا اسے خیانت سے دلالتاً" بچانا شرط ہوگا جس کی بناء پر امانت کی شرط کا فوت ہوجانا خیار کا موجب

ہوگا' جیسے کہ عیب سے اس کے صحیح و سالم ہونے کا یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے ایک ہزار کے قرض پر جو اس کا کسی دوسرے شخص پر ہو صلح کی پھر اس نے اسے ایک ہزار پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کردیا اور اس کے سامنے اس کی صراحت نہ کی کہ وہ تو صلح کا بدل ہے تو اسے خیار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر یہ خیانت مقرہ قیمت کی مقدار میں ظاہر ہوئی خواہ عقد مرابحہ ہو یا تولیہ جیسے کہ اس نے کہا "میں نے اسے دس درہموں کے عوض خریدا ہے اور میں نے دس گیارہ کے نفع پر تجھے فروخت کردیا" یا اس نے کہا "میں نے دس درہموں پر خریدا ہے اور جتنے میں میں نے لیا تجھے بطور تولیہ فروخت کردیا" پھر اس نے بیان کیا کہ اس نے اسے نو پر خریدا تھا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ میں مشتری کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو چھوڑ دے اور تولیہ کی صورت میں اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' لیکن خیانت کی مقدار میں وہ قیمت کم ادا کرے اور باقی قیمت کے عوض اس پر یہ عقد لازم ہوجائے گا۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار نہیں۔ البتہ وہ اتنی مقدار میں قیمت میں کمی کردے اور یہ مقدار تولیہ میں ایک درہم ہے اور مرابحہ میں ایک درہم اور نفع کا دسواں حصہ ہے' یعنی درہم کے دس اجزاء میں سے دسواں حصہ۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو بائع کو واپس کردے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خریدار اس عقد کے لزوم پر اسی قیمت پر راضی ہوا ہے لہٰذا اس سے کم قیمت پر یہ عقد اس کیلئے لازم نہ ہوگا۔ اور اس کیلئے خیانت سے سلامتی ثابت نہ ہونے کی بناء پر خیار ثابت ہوگا۔ جیسے کہ عیب سے سالم نہ ہونے کی صورت میں اسے خیار ثابت ہوتا ہے' بشرطیکہ مبیع میں کوئی عیب پایا گیا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ قیمت بیع مرابحہ اور بیع تولیہ میں اصل ہے تو جب دونوں میں اس کی خیانت ظاہر ہوگئی تو اس سے ظاہر ہوا کہ خیانت کی مقدار میں قیمت درست نہ تھی' لہٰذا اتنی مقدار میں قیمت لغو ہوگی اور باقی قیمت کے عوض عقد "عقدلازم" کے طور پر باقی رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرابحہ اور تولیہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرابحہ میں خیانت کا ہونا اس عقد کو مرابحہ ہونے سے خارج نہیں کرتا' اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ فروخت سے عبارت ہے اور خیانت کے بعد بھی یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ کچھ قیمت راس المال ہے اور اس میں سے کچھ نفع ہے لہٰذا اس خیانت سے یہ عقد مرابحہ ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اس سے صرف قیمت میں تبدیلی ثابت ہوئی ہے جس سے اس کی رضامندی میں خلل لازم آئے گا' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا جیسے کہ اگر قیمت کی صفت میں خیانت ظاہر ہو تو اس کا یہی حکم ہے اس طرح کہ قیمت اصل میں ادھار ہو وغیرہ' جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا' بخلاف بیع تولیہ کے اس لئے کہ اس میں خیانت عقد کو تولیہ ہونے سے خارج کرادیتی ہے اس لئے کہ تولیہ محض سابقہ قیمت پر اس میں کمی بیشی کئے بغیر اس شے کی فروخت ہے اور سابقہ قیمت میں کمی ظاہر ہوگئی ہے لہٰذا اگر ہم اس کیلئے خیار کو ثابت کردیں تو ہم اس کو تولیہ ہونے سے خارج کرادیں گے۔ اور اس کو ہم نے مرابحہ بنادیا ہے جو ایک دوسرا عقد ہے جس پر دونوں رضامند نہیں ہوئے اور یہ بات جائز نہیں ہے' لہٰذا ہم نے خیانت کی مقدار میں قیمت میں کمی کردی اور عقد کو باقی قیمت

کے عوض لازم کردیا' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع خیانت کے ظاہر ہونے کے وقت فسخ ہونے کے اہل ہو' لیکن اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں کوئی ایسی بات پیدا ہوجائے جو فسخ سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اور اس کو یہ عقد تمام قیمت کے عوض لازم ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ فسخ کا اہل نہ ہو تو اس میں خیار کے اثبات کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ خیار ساقط ہوجائے گا' جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت میں یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

فصل

دوسرے کو کسی شے میں شریک کرنے کا بیان

رہا دوسرے کو بیع میں شریک کرنا تو اس کا حکم تولیہ والا ہی ہے' لیکن یہ تولیہ مبیع کے کچھ حصہ میں کچھ قیمت کے عوض ہے اور ہم سابقہ اوراق میں تولیہ سے متعلق شرائط اور احکام بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کے خصوصی احکام میں سے وہ مقدار قابل ذکر ہے جس میں شرکت ثابت ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شے یا تو ایک شخص کیلئے ہوگی یا دو افراد کیلئے یا اس سے زیادہ افراد کیلئے' اگر اسے ایک شخص نے خریدا ہو پھر اس میں اس نے دوسرے شخص کو شریک کرلیا تو اس کا یہ اقدام دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس نے اسے ایک مقررہ حصہ میں جیسے نصف' ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ میں شریک کیا ہوگا اور یا اس نے شرکت کی مقدار کو مطلق چھوڑ دیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے ایک مقررہ حصے میں شریک کیا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اسے اس کا حق ہے' اس لئے اس میں تصرف کا حکم اتنی ہی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار میں اس نے اسے اس کی طرف نسبت کیا ہے' یعنی اصل میں' اور اگر اس نے اس کی شرکت کی مقدار کو مطلق رکھا جیسے س نے کہا "میں نے تجھے اس کر میں شریک کیا" تو وہ نصف کرّ میں شریک شمار ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے نصف کر میں شریک کیا" اس لئے کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے' لہٰذا یہ عقد اس بات کا متقاضی ہے کہ اس شخص کا حصہ اس کے مساوی ہو اور اگر اس نے کسی کو نصف حصہ میں شریک کیا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس کا نصف حصہ تلف ہوگیا تو اس شخص کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو وہ بقیہ میں سے نصف یعنی ایک چوتھائی کرّ وصول کرلے اور اگر وہ چاہے تو چھوڑ دے' اس لئے کہ اس کا اس میں غیر تقسیم شدہ نصف حصہ تھا' تو جو حصہ تلف ہوا ہے وہ مشترکہ حصہ تھا اور جو حصہ باقی ہے وہ بھی مشترکہ ہے اور اسے خیار ہوگا بشرطیکہ ایسا قبضہ سے قبل ہو اس لئے کہ اس پر صفقہ (عقد بیع) متفرق ہوگیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کسی شخص نے نصف کر بیچا پھر اس کا نصف حصہ قبضے سے قبل تلف ہوگیا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ہلاکت والے حصے میں کسی کا استحقاق نکل آیا جیسے کہ کوئی شخص اس کے نصف کر کا مستحق نکل آیا تو یہاں شرکت اور بیع کا حکم مختلف ہوجائے گا۔ یعنی باقی نصف حصہ بیع میں خاص طور پر مشتری کیلئے ہوگا۔ اور شرکت کی صورت میں ان دونوں کیلئے ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع غیر تقسیم نصف شدہ حصے کی طرف منسوب کی

گئی ہے اور اس کا استحقاق نکل آنے والے نصف حصہ میں نفاذ مشکل ہوگیا ہے' کیونکہ اس میں اس کی ملکیت مفقود ہے اور باقی حصے میں اس کا نفاذ ممکن ہے' لہٰذا اس میں اس کا نفاذ ضروری ہے۔

یہی حکم شرکت کا ہے۔ ماسوا اس کے کہ مملوکہ نصف حصے میں نفاذ دونوں کے مابین مساوات کا متقاضی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اس میں سے نصف حصہ اس شخص کیلئے ہو اور نصف حصہ دوسرے کیلئے۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا' پھر کسی شخص نے اسے کہا کہ مجھے اس غلام میں شریک کرلے تو اس نے کہا میں نے تجھے اس میں شریک کرلیا پھر دوسرے شخص نے بھی ایسے ہی کہا تو اس نے اسے اس میں شریک کرلیا۔ اگر تو دوسرے شخص کو پہلے آدمی کے شریک ہونے کا علم ہو تو اس میں اس کا حصہ ایک چوتھائی ہوگا اور خریدار کیلئے بھی ایک چوتھائی اور پہلے شریک کا نصف حصہ ہوگا اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا علم نہ ہو تو نصف اس کیلئے اور نصف پہلے کیلئے ہوگا اور خریدار کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر دوسرے کو پہلے آدمی کے اس میں شریک ہونے کا علم ہو تو اس نے شرکت کا مطالبہ صرف اتنے ہی حصہ میں کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے۔ اور اس کے حصہ میں شرکت دونوں حصوں کے درمیان مساوات کی متقاضی ہے۔ جس کی صورت یہی ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک چوتھائی حصہ ملے اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا پتہ نہ ہو پھر اس کا یہ کہنا کہ مجھے شریک کرلے اس کا تمام شے میں شرکت کا مطالبہ کرنا ہے اور تمام شے میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ اسے اس کا نصف حصہ ملے اور پہلا شریک نصف حصے کا پہلے ہی شرکت کی بناء پر مستحق ہوگیا ہے' لہٰذا دوسرا حصہ دار مساوات کے تقاضے کی بناء پر باقی نصف حصے میں شامل ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا تو فلاں کی باندی خرید لے وہ میرے اور تمہارے درمیان مشترک ہوگی۔ پھر دوسرے نے اس بات کو قبول کیا پھر دوسرا شخص اس سے ملا اس نے بھی پہلے شخص والی بات کی تو اس نے کہا ٹھیک ہے پھر اس نے وہ باندی خریدی تو وہ دونوں خریداری کا حکم دینے والوں کے درمیان مشترک ہوگی' اس لئے کہ پہلے شخص نے اس کو نصف باندی کی خریداری کیلئے وکیل بنایا اور دوسرے شخص کی جانب سے وکالت قبول کرنے کی بناء پر وہ پہلے شخص کے وکیل ہونے سے خارج نہیں ہوتا' اس لئے کہ اس کیلئے اسے وکالت سے نکالنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک موکل حاضر نہ ہو' لہٰذا وہ بدستور پہلے شخص کی طرف سے نصف حصہ کی خریداری کا وکیل رہا۔ پھر جب اس نے دوسرے شخص کی جانب سے وکالت بھی قبول کرلی تو وہ باقی نصف حصے میں دوسرے کا وکیل ہوگیا۔ تو جب اس نے باندی کو خریدا تو اس نے اسے اپنے ان دو موکلوں کیلئے خریدا ہے لہٰذا وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر اسے کوئی تیسرا شخص ملا اور اس نے اسے وہی کہا جو پہلے دونوں اشخاص نے کہا تھا تو اس نے دوبارہ کہا ٹھیک ہے۔ پھر اس نے اس باندی کو خرید لیا تو ایسی صورت میں باندی ابتدائی دونوں افراد کیلئے ہوگی اور تیسرے شخص کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ بدستور ابتدائی دونوں افراد کا وکیل رہا ہے کیونکہ وہ ان دونوں کی عدم موجودگی میں اسے ان کی وکالت (نیابت) سے خارج نہیں کرسکتا' لہٰذا اس کی جانب سے تیسرے شخص کی وکالت کا قبول کرنا درست نہ ہوگا۔

اگر دو افراد کسی غلام میں شرکت عنان کے طریقے پر شریک ہوں پھر ان میں سے ایک نے دوسرے سے

کہا کہ وہ فلاں شخص کا غلام خرید لے جو اس کے اور حکم دینے والے کے درمیان مشترک ہوگا پھر اسے دوسرے شخص نے بھی وہی کچھ کہا اور اس نے اس کے بعد مذکورہ غلام خرید لیا تو اس میں سے نصف حصہ اجنبی کیلئے ہوگا اور نصف حصہ کے دونوں شریک مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے حصے کو اس کے حکم کے بغیر شرکت کی بناپر خرید سکتا ہے' لہٰذا اس کا حکم دینا حماقت اور غیردرست ہے' البتہ اجنبی کی طرف سے حکم دینا درست ہے' لہٰذا وہ نصف حصہ کا مستحق ہوگا اور نصف حصہ کا استحقاق دونوں کے درمیان شرکت کا متقاضی ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب خریدار ایک شخص ہو اور اس نے دوسرے کو شریک کرلیا' لیکن اگر خریدار دو افراد ہوں پھریا تو ان میں سے ایک نے دوسرے کو شریک کیا ہوگا اور یا پھر دونوں نے مشترکہ طورپر کسی کو شریک کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے خاص طورپر اپنے حصہ میں اسے شریک کیا جیسے کہ اس نے کہا "میں نے تجھے اپنے حصہ میں شریک کیا" اور اس نے اپنے نصف حصہ میں شریک کرلیا یا اس نے کہا "میں نے تجھے اپنے نصف حصہ میں شریک کیا" یا اس نے اس کو مطلقاً شریک کرلیا یا اس نے کہا میں نے تجھے اس غلام میں شریک کیا اور یا اس نے اسے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ میں شریک کیا ہوگا۔ یا اس نے اسے اپنے نصف حصہ میں شریک کرلیا یا اس نے کہا اس غلام کے نصف حصہ میں۔ اگر تو اس نے خاص طورپر اپنے حصے میں شریک کیا تو اس کیلئے اس کے حصے میں سے نصف حصہ ہوگا' اس لئے کہ اس میں اس کی مطلق شرکت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہو' کیونکہ شرکت مساوات کی متقاضی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے نصف حصہ میں اس کو شریک کیا۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصہ میں شرکت اس میں مساوات کا تقاضا کرتی ہے اور اگر اس نے اس کو مطلقاً شریک کیا پھر اگر تو اس کے شریک نے اس کی اجازت دے دی تو اس کیلئے مکمل نصف اور بقیہ نصف دونوں کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی حصہ ہوگا' جیساکہ ہم نے بیان کیا کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے' لہٰذا اس کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کا اکیلا حصہ دونوں کے حصہ کے برابر ہو لیکن اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حصہ میں اس کی شرکت کا نفاذ مشکل ہوجائے گا' لہٰذا وہ اس کے ساتھی کے حصہ میں نافذ ہوجائے گا اور اس کیلئے چوتھائی حصہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اجازت دے دی تو ایسی صورت میں اس شرکت کو اس کے اطلاق پر نافذ کرنا ممکن ہوگا اور یہ اپنے اطلاق کی بناپر مساوات کی متقاضی ہے۔ اس طرح کہ اس کیلئے نصف ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک چوتھائی ہوگا اور اگر اس نے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ مین اس کو شریک کیا تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس کے ساتھی نے اجازت دے دی تو اس کیلئے نصف اور دوسرا نصف ان دونوں کیلئے ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے النوادر میں مروی ہے کہ اگر اس کے ساتھی نے اس کی اجازت دے دی تو اس کیلئے اس کے قبضے میں موجود حصے میں سے تیسرا یعنی کل کا چھٹا حصہ ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا شریک کرنا اور دوسرے کا اس کی اجازت دینا دونوں کے اکٹھے شریک کرنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ یہ اجازت عقد کی حالت کی طرف منسوب ہوگی۔ پس گویا کہ ان دونوں نے اسے اکٹھے ہی شریک کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعد میں

ملحق ہونے والی اجازت سابق وکالت کی طرح ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کرنے والے نے اسے اپنے ساتھی کی وکالت کے ساتھ شریک کیا ہے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کرنا اور اجازت دینا دونوں بر سبیل تعاقب یکے بعد دیگرے ثابت ہوئے ہیں' اس لئے کہ دوسرے کو شریک کرنا اور اجازت دینا بر سبیل تعاقب ثابت ہوا ہے اور حکم علت (وجہ) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے کے بعد شریک کیا ہو۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اجازت حالت عقد کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ہے' لیکن ایسی اجازت جو بطریق استناد ثابت ہو وہ فی الوقت ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس کی طرف منسوب ہوتی ہے' للذا اجازت کا حکم ازروئے ثبوت شریک کرنے سے متاخر ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے نصف غلام میں شریک کیا پھر اسے اس کے حصہ دار نے اجازت دے دی تو اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور نصف اس میں سے ہوگا جو اس کے حصہ دار کے قبضے میں ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس صورت میں اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کو شریک کرنے والے کے قبضے میں ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے دونوں میں سے کسی ایک نے شریک کیا ہو' لیکن اگر اسے ان دونوں ہی شریک کیا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کو ان دونوں نے ایک ساتھ شریک کیا ہوگا اور یا یکے بعد دیگرے شریک کیا ہوگا۔ اول الذکر صورت میں قیاس یہ ہے کہ اس کیلئے مکمل نصف ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے چوتھائی حصہ ہو اور استحسان یہ ہے کہ وہ شے ان تینوں کے درمیان ایک ایک تہائی ہو۔ اور اگر دونوں نے اسے مطلقا ایک دوسرے کے بعد شریک کیا اور انہوں نے اس کی شرکت کی مقدار کو بیان نہ کیا یا دونوں نے اپنے اپنے حصہ میں شریک کیا جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے اس سے کہا "میں نے تجھے اپنے حصے میں شریک کیا" اور اس نے یہ وضاحت نہ کی کہ اس نے اسے کتنی مقدار میں شریک کیا ہے' تو اس کیلئے نصف اور باقی دونوں کیلئے (مشترکہ طور پر نصف) ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں میں سے ہر ایک نے اسے شریک کیا ہے تو وہ اس کے نصف حصہ کا مستحق ہو گیا تو نصف اس کیلئے اور نصف دونوں کیلئے ہوگا' جیسے کہ اگر دونوں نے ایک دوسرے کے بعد اسے شریک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ استحسان کی وجہ جو اکٹھے اور علیحدہ علیحدہ شریک کرنے میں فرق بھی ہے' یہ ہے کہ دونوں میں سے ہرایک کا اسے علی الاطلاق شریک کرنا ایک ہی وقت میں تمام حصے میں ان کی مساوات کا تقاضا کرتا ہے وہ اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ کی طرح ہو اس طرح کہ خرید کردہ شے کے برابر برابر تین حصے ہوں' بخلاف ایک دوسرے کے بعد ان کے شریک کرنے کے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مطلقا اسے شریک کرنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہوگا' اسی طرح دوسرے کا دوسرے زمانہ میں اسے شریک کرنا یہی حکم رکھتا ہے۔ للذا اس کیلئے دو چوتھائی حصے جمع ہو جائیں گے اور وہ نصف ہے اور دونوں حصہ داروں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک چوتھائی ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

فصل

بیع مواضعہ

سابقہ قیمت پر مقررہ نقصان کے ساتھ کسی شے کو فروخت کردینا بیع مواضعہ ہے۔ اس کیلئے وہی شرائط اور احکام ہیں جو بیع مرابحہ کے ہیں اور ہم نے ان تمام کو ازیں قبل بیان کردیا ہے۔ اور بیع مواضعہ میں مقررہ قیمت کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کم کردہ قیمت کو راس المال کے ساتھ جمع کردیا جائے پھر اس میں سے اسے کم کردیا جائے اور کم کرنے کے بعد جو بچے وہ اس کی مقررہ قیمت ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے یہ چیز دس گیارہ پر بطور بیع وضعیہ فروخت کی" پھر جب تو چاہے کہ یہ معلوم کرے تو اس کی اصل قیمت کتنی ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ راس المال کے دس میں سے ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء کئے جائیں، اس طرح ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء ہوں گے اور کل گیارہ ہوں گے اور ان میں سے ایک درہم کم کردیا جائے تو اب قیمت نو درہم اور دسویں درہم کا گیارہواں حصہ رہ جائے گی، اسی قیاس پر بیع مواضعہ کے مسائل مستنبط ہوتے ہیں، واللہ الموفق للصواب۔

فصل

بیع کے انعقاد، نفاذ اور صحت کے بعد اس کے لازم ہونے کی شرائط

اس کی ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ چاروں خیارات سے خالی ہو، یعنی خیار تعیین، خیار شرط، خیار عیب اور خیار رویت سے۔ لہٰذا ان میں سے کسی ایک خیار ہونے کی صورت میں یہ بیع اس کیلئے لازم نہ ہوگی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیارات سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں فریقوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا بھی شرط ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

المتبایعان بالخیار مالم یفترقا — بیع و شراء کرنے والے دونوں فریقوں کو اختیار ہوتا ہے جب تک وہ دونوں الگ، نہ ہوجائیں۔

کہ یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعض اوقات انسان کسی شے کو فروخت کرتا اور خریدتا ہے مگر بعد میں اس کیلئے کوئی اور بات ظاہر ہو جاتی ہے جس کی بناپر وہ اس پر نادم ہوجاتا ہے لہٰذا فسخ کی اجازت دیکر اس کے تدارک کی ضرورت ہے، لہٰذا مجلس میں دونوں فریقوں کیلئے خیار مجلس کا اثبات دونوں کے حق میں بہتری کیلئے ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:۔

یآ ایها الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم (النساء ۵:۲۹)	اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کا مال آپس میں باطل طریقے سے' ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری آپس کی رضامندی سے بیع ہو۔

کہ اللہ سبحانہ نے دونوں کی رضامندی سے جو تجارت کی جائے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے اور اس میں دونوں کے متفرق ہونے کی قید و شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اسی مجلس میں عقد کو فسخ کردیا تو دوسرے فریق کو اس مال کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا اس نص کا ظاہر ان کے خلاف حجت ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ بیع عقد کرنے والوں سے بغیر کسی شرط وقید کے مطلقاً ثابت ہوئی ہے اور عقد مطلق فوری طور پر دونوں معاوضوں میں ثبوت ملک کا متقاضی ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کسی ایک کی جانب سے اس عقد کو فسخ کرنا دونوں کی رضامندی سے ثابت شدہ بیع میں یا اس کے حکم میں تصرف کرنا ہوگا۔ اور یہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس کو باطل کرنا ہے اور یہ بات جائز نہیں۔ اس لئے دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے الگ ہوجانے کے بعد فسخ و اقالہ کا استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ رہی حدیث تو اگر وہ ثابت ہو تو خبر واحد ہونے کے علاوہ وہ ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے تو اس میں مذکورہ خیار خیار رجوع اور خیار قبول پر محمول ہوگا۔ جب تک وہ ایک دوسرے سے بیع کی حالت میں ہوں جو یہ ہے کہ اگر اس نے دوسرے سے کہا "میں نے اتنی قیمت پر تجھے فروخت کیا" تو جب تک مشتری (خریدار) یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے خرید لیا" وہ رجوع کرسکتا ہے اور مشتری کیلئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اسے قبول نہ کرے اور جب مشتری نے کہا میں نے تجھ سے اتنے میں یہ شے خریدلی تو جب تک بائع یہ نہ کہے کہ "میں نے فروخت کی" اس وقت تک وہ رجوع کرسکتا ہے اور بائع کیلئے اس کی اجازت ہے کہ وہ قبول نہ کرے اور حدیث کی یہ تاویل امام محمدؒ نے الموطا میں حضرت ابراہیم النخعیؒ سے نقل کی ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے' جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

البیعان بالخیار مالم یتفرقا عن بیعهما	خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک بیع سے فارغ ہوکر ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں انہیں خیار ہوگا۔

ہم نے اس روایت کو اس مفہوم پر اس لئے محمول کیا ہے' تاکہ مختلف دلائل کے مابین بقدر امکان توافق پیدا کیا جائے' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

مکروہ بیوع کا بیان اور اس سے متعلق احکام

خرید و فروخت کی مکروہ اقسام:

(ا) بیع میں غلاموں کے درمیان تفریق کردینا۔ اس بارے میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تولہ والدۃ عن ولدھا — کسی ماں کو اس کے بچے سے الگ نہ کرو۔

اور ان کے مابین تفریق کرنا ان کو جدا جدا کرنا ہے اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں میں ایک مخبوط الحواس عورت کو دیکھا تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا تو بتایا گیا کہ اس کے بیٹے کو فروخت کردیا گیا ہے تو آپ نے اس کی واپسی کا حکم دیا اور آپ نے فرمایا:

من فرق بین والداۃ وولدہ فرق اللہ بینہ وبین احبتہ یوم القیامہ — جس شخص نے ماں اور اس کے بچے کو الگ کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے محبوبوں کے درمیان قیامت کے دن جدائی کرے گا۔

کہ یہ روایت بطور وعید آئی ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یجتمع علیھم السبی والتفریق حتی یبلغ الغلام وتحیض الجاریۃ — غلامی اور جدائی دونوں کو جمع نہ کیا جائے تا آنکہ لڑکا بالغ ہوجائے اور لڑکی کو ایام (حیض) آنا شروع ہوجائیں۔

اور آپ نے بچپن میں بچے کو الگ کرنے سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو دو چھوٹی عمر کے غلام ہبہ کئے، تو انہوں نے ان میں سے ایک کو فروخت کردیا، جب نبی اکرم ﷺ نے ان کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا "میں نے اسے فروخت کردیا ہے" تو آپ نے فرمایا "یا تو دونوں کو بیچ دو یا اس کو بھی واپس لے لو"۔ کہ دونوں کو بیع میں جمع کرنے یا ان دونوں میں سے ایک کو واپس لینے کا حکم دونوں کی تفریق پر کراہت کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ چھوٹے اور بڑے میں تفریق کرنا ایک طرح سے دونوں کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ چھوٹا بڑے کی شفقت سے مستفید ہوتا ہے اور اس کی ذات سے سکون حاصل کرتا ہے اور بڑا چھوٹے کی بناپر انس حاصل کرتا ہے اور دونوں کو الگ الگ کرکے یہ بات دونوں کی جدائی سے فوت ہوجاتی ہے، لہٰذا اس سے ان دونوں کو وحشت ہوگی جس کی بناپر دونوں کے مابین تفریق دونوں کو وحشت کا باعث ہونے کی بناپر ان کیلئے نقصان کا باعث ہوگی۔ یہی حکم دو چھوٹی عمر کے غلاموں کو الگ الگ کرنے

کا ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے رہیں گے اور ایک کا دل دوسرے سے سکون حاصل کرے گا' جبکہ دونوں کے درمیان تفریق کرنا دونوں کو وحشت میں ڈالنا ہوگا' لہٰذا یہ مکروہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بچپن کا زمانہ رحمت کے اسباب میں سے ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا — جو شخص ہم میں سے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور بڑے کی عزت نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور ان دونوں کی تفریق میں اس رحمت کو نظرانداز کرنا ہے' لہٰذا یہ تفریق مکروہ ہوگی۔ پھر اس تفریق کے مکروہ ہونے کے بارے میں ہماری بحث کئی عنوانات پر مشتمل ہے' جو حسب ذیل ہے:

(۱) کراہت کی شرائط کا بیان

(۲) تفریق کیسے ہوتی ہے؟

(۳) جس بات سے تفریق ہوتی ہے اس کا بیان کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں۔

۱ کراہیت کی شرائط کا بیان

کراہت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں میں سے کسی ایک کا چھوٹا ہونا' یعنی یہ کہ دونوں میں سے کوئی ایک چھوٹا ہو یا پھر وہ دونوں چھوٹے ہوں۔ پھر اگر وہ دونوں بڑے ہوں تو ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "کسی پر غلامی اور جدائی کو اکٹھا نہ کیا جائے جب تک وہ لڑکا بالغ اور لڑکی کو ایام (حیض) آنے نہ لگ جائیں" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالغ ہونے تک دونوں کی تفریق کی حد کو ممتد کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کراہت بچپن کے زمانے تک محدود اور مختص ہے اور بالغ ہوجانے کے بعد یہ کراہت ختم ہوجائے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کراہت کی وجہ ان کے آپس میں انس' شفقت کے جذبہ رحم کا نہ ہونا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے۔

۲۔ دونوں کا ذی رحم یعنی قرابت دار ہونا' اور اگر وہ دونوں اجنبی ہوں تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔

۳۔ ان کے مابین محرمیت کا ہونا: وہ اس طرح کہ وہ دونوں آپس میں ذی رحم محرم ہوں' یعنی ان دونوں کے درمیان ایسی قرابت ہو جو ایک کے مرد اور دوسرے کے لڑکی ہونے کی صورت میں دونوں کے مابین نکاح کیلئے باعث حرمت ہو' لہٰذا اگر وہ دونوں چچازاد وغیرہ ہوں' تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ نکاح کی حرمت کا باعث بننے والی قرابت ہی دونوں کو ایک دوسرے سے ملانے کا باعث ہے' جس کا منشا شفقت اور انس ہے مگر یہاں اس کی دلیل یعنی قرابت داری مفقود ہے۔

۴۔ یہ کہ دونوں کا مالک ایک ہی شخص ہو' خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ان کا مالک ہوا ہو جیسے کہ وہ ان کی خریداری' ہبہ' وراثت' صدقہ یا وصیت وغیرہ کی بناپر مالک ہوا ہو' حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے چھوٹے بیٹے کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے بغیر فروخت

کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس کے دو چھوٹے بچے ہوں، دونوں میں سے ایک اس کے ایک بیٹے کی ملکیت میں اور دوسرا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو مد کیلئے دونوں میں سے کسی کو فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ کراہت ایسی تفریق میں ہے جو ایک ہی ملکیت میں پائی جائے' اور اگر ایک شخص کی ملکیت نے دونوں کو جمع نہ کیا ہو' تو بیع دونوں کی تفریق کا باعث نہ ہوگی کیونکہ وہ دونوں بیع سے قبل بھی متفرق تھے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا مکاتب کی ملکیت میں ہو اس لئے کہ یہاں بھی دونوں کو ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع نہیں کیا گیا ہے' کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کے معاملے میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس کے مالک مختلف شمار ہوں گے اور اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے اجازت یافتہ غلام کی ملکیت میں ہو پھر اگر تو اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی کمائی کو گھیرلے تو آقا کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اس غلام کو جو اس کے پاس ہو فروخت کردے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہے' اس لئے کہ آقا قرض دار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہے' لہٰذا اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا نہیں پایا گیا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا مالک ہے لیکن اس کی ملکیت کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا تعلق ہے' تو چونکہ وہ اس کیلئے بمنزلہ اجنبی کے ہے' لہٰذا معنوی طور پر دونوں کا ایک کی ملکیت میں اکٹھا ہونا نہیں پایا گیا۔

اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو آقا کیلئے مکروہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کرے اس لئے کہ اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا پایا گیا ہے اور اگر دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے مضارب کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں کو الگ کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ مضارب کا مال اگرچہ مضارب کی ملکیت نہیں ہے' لیکن اس کیلئے اس میں طاقتور حق ہے حتیٰ کہ مضارب کی جگہ رب المال کا اور رب المال کی جگہ مضارب کا بیع کرنا ازروئے استحسان جائز ہے' تو چونکہ رب المال اجنبی کی طرح ہے۔ لہٰذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ان کا اکٹھے ہونا نہیں پایا گیا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بڑی باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو تین دن تک خیار ہوگا' پھر وہ اس مدت خیار میں اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہوگیا تو اس صورت میں اس کا بیع کو جائز ہونے کی اجازت دینا یا اجازت نہ دینا (کہ اس سے بھی بیع جائز ہوجاتی ہے) مکروہ ہے تا آنکہ مدت گزر جائے۔ بلکہ وہ اس بیع کو فسخ کردے تا آنکہ دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے' اس لئے کہ بائع کا خیار شے کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے' لہٰذا باندی بدستور اس کی ملکیت میں رہے گی۔ پھرجب وہ اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہوگیا تووہ دونوں ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہوگئے' لہٰذا اجازت دینا دونوں کے درمیان تفریق کا باعث ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار کو تین دن تک خیار ہوگا پھراسی مدت میں بائع اس کے چھوٹے بچے کا مالک ہوگیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس بیع کو جائز قراردے یا اس کو فسخ کرے' اس لئے کہ باندی بائع کی ملکیت سے بغیر کسی اختلاف کے خارج ہو گئی ہے' اس لئے کہ ہمارے ائمہ کے مابین کسی اختلاف کے بغیر مشتری (خریدار) کا خیار سامان کو بائع کی ملکیت سے خارج

ہونے مانع ہے اور مشتری کی ملکیت میں اس کے داخل ہونے میں اختلاف ہے۔ تو چونکہ دونوں مملوک ایک ہی شخص کی ملکیت میں اکٹھے نہیں ہوئے' لہٰذا یہ اجازت دینا دونوں میں تفریق کا باعث نہ ہوگا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو اور اس کا کوئی بیٹا مشتری کے پاس ہو تو بغیر شک کے یہ اجازت مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اجازت دینا دونوں میں تفریق نہیں' بلکہ دونوں کے ایک ہی ملکیت میں جمع ہونے کا باعث ہے۔

رہا اس کا فسخ کرنا تو وہ بھی مکروہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تو یہ مسئلہ سمجھنا مشکل نہیں ہے اس لئے کہ باندی ابھی مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی کیونکہ ان کے اصول پر مشتری کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت میں جانے سے مانع ہے' لہٰذا اس صورت میں بیع کا فسخ اس کی ملکیت میں دونوں کا اکٹھے نہ ہونے کی بناپر باعث تفریق نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ باندی مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے' لیکن اس کو فسخ کرنا اس کا حق ہے' لہٰذا اس کو بیع کی اجازت پر مجبور کرنا اس کے حق کو باطل کرنا ہے' جو جائز نہیں ہے' لہٰذا اسے اس کو فسخ کرنے کی اجازت ہوگی۔

۵۔ ایک ہی شخص کا دونوں غلاموں کا مکمل طور پر مالک ہونا: لہٰذا اگر وہ ان دونوں میں سے ایک ایک حصہ کا مالک ہو تو اس کیلئے دونوں میں سے کسی ایک میں اپنے حصہ کو دوسرے کے بغیر فروخت کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں بیع مطلقاً تفریق کا باعث نہیں ہوئی' اس لئے کہ ایک پہلو سے اس سے پہلے ہی دونوں کے مابین تفریق موجود تھی' لہٰذا یہ صورت تفریق سے علی الاطلاق ممانعت کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

۶۔ دونوں میں سے ہر ایک کا بیع کے وقت بیع کا محل ہونا: لہٰذا اگر دونوں میں سے کوئی ایک بیع کا محل ہونے سے خارج ہوگیا' جیسے کہ غلام کو مدبر بنانے یا باندی کو ام ولد بنا دینے وغیرہ سے تو ایسی صورت میں دوسرے کی فروخت میں مضائقہ نہ ہوگا اگرچہ اس سے دونوں میں تفریق ہوجاتی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس کیلئے دونوں کو بیچنا مشکل ہے اور اگر دوسرے غلام کو فروخت کرنے سے اسے روک دیاگیا تو اس سے مالک کا نقصان ہوگا اور دونوں میں تفریق کی کراہت شرعاً ایک زائد نقصان کو دور کرنے کیلئے ہے لہٰذا اس کو اس سے بڑے نقصان کے ذریعے دور کرنا جائز نہ ہوگا۔

۷۔ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ دوسرے کے حق کا متعلق نہ ہونا: اور اگر ایسا ہو جیسے کہ دونوں میں سے ایک پر قرض ہو' اس طرح کہ اس نے کسی کا مال تلف کردیا ہو یا اس نے کسی انسان کے خلاف کوئی جنایت (زیادتی) کی ہو یا دونوں کو کسی ایک نے خریدا ہو پھر دونوں میں سے ایک میں اس نے کوئی عیب پایا اور اسے واپس کردیا تو تفریق مکروہ نہ ہوگی' بلکہ اسے اس قرض کی بناپر فروخت کردیا جائے گا۔ اور جنایت میں اسے دے دیا جائے گا۔ اور اس کو کسی عیب کی بناپر واپس کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کو تفریق سے روک دینے میں اس کو زائد نقصان ہوگا جو غلام کو پہنچنے والے نقصان سے زیادہ قوی ہے اور یہ نقصان اس کے حق کا ابطال ہے جو جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک جنایت کرے تو مالک کیلئے مستحب ہے کہ وہ اس کا فدیہ ادا کرے اس لئے کہ اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے اور نقصان کا ازالہ بھی ہے اور یہ بات ازروئے عقل اور شرع اچھی ہے۔

امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں کسی ایک کو ایک شخص نے خرید لیا پھر ان دونوں میں

سے کسی ایک میں اس نے کوئی عیب پایا تو وہ دونوں کو واپس کردے یا دونوں کو روک لے' اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ صرف عیب والے کو واپس کرے۔ اس لئے کہ خاص طورپر اسی کو واپس کرنا دونوں میں تفریق کرنا ہے جو ان کو نقصان پہنچانا ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کسی نے دروازے کے دو پاٹ خریدے یا دو موزے یا جوتی کا جوڑا خریدا پھر دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا تو اس صورت میں وہ صرف عیب دار کو واپس نہ کرے' اس لئے کہ اس صورت میں خصوصی طورپر بائع کو نقصان ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۸۔ ان دونوں کے مالک کا مسلمان ہونا: لہٰذا اگر کافر ہو تو اس کیلئے دونوں میں تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا پھر خواہ مالک آزاد ہو یا مکاتب یا اجازت یافتہ' مگر مقروض یا غیر مقروض غلام یا بچہ ہو یا بڑا اور خواہ وہ دونوں غلام مسلمان ہوں یا کافر یا دونوں میں سے ایک مسلمان اور کافر ہو اس لئے کہ جن دلائل کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ دونوں میں تفریق کی کراہت میں فرق نہیں کرتے۔ یعنی منقول دلائل بھی اور عقلی دلائل بھی۔

اگر کوئی حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اس کے ہمراہ دو چھوٹے غلام تھے یا ان میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا تھا اور وہ دونوں آپس میں محرم ہوں یا اس نے ان دونوں کو دارالاسلام میں اس کے مالک سے خریدا جو اس کے ہمراہ دارالاسلام میں امان لے کر آیا ہو' پھر اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو مسلمان کیلئے اس کے خریدنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور اگر اس نے دارالاسلام کے کسی مسلمان یا ذمی سے انہیں خریدا ہو یا کسی ایسے حربی سے جو کسی اور کی پناہ اور امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا ہو انہیں خریدا تو مسلمان کیلئے دونوں میں سے ایک کو خریدنا مکروہ ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں ضرورت نے تفریق کی کراہت کو دور کردیا ہے اس لئے کہ اگر اس نے انہیں نہ خریدا تو تب وہ انہیں لے کر دارالحرب چلاجاتا' لہٰذا اس کا یہ عمل مسلمانوں کے خلاف مدد ہوتا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت معدوم ہے اس لئے کہ اسے ان کی بیع پر مجبور کیا گیا ہے اور ان کا دارالحرب کے ساتھ جا ملنے کا کوئی امکان نہیں' لہٰذا اس سے ضرورت متحقق نہ ہوگی۔

۹۔ دونوں کا تفریق پر راضی دخوش نہ ہونا: لیکن اگر دونوں راضی ہوں تو تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس طرح کہ ایک بچہ بلوغت کے قریب ہو جس کی بناپر وہ اپنی بیع پر راضی ہو اور اس کی ماں بھی راضی ہو جائے تو دونوں کی رضامندی سے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنے کی کراہت نقصان (ضرر) کی بناپر ہے تو جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہوگئے تو اس سے واضح ہوگیا کہ اس میں ان کیلئے کوئی نقصان نہیں' لہٰذا یہ مکروہ نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی ملکیت میں کسی چھوٹے بچے کے ساتھ اس کا کوئی ایک قریبی محرم آجائے' لیکن اگر اس کے ہمراہ اس کے ایک سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہوں' جن میں سے ہر ایک بچے کا ذی رحم محرم ہو تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کے ماں باپ ہوں گے یا اس کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار۔ اگرتو وہ دونوں ماں باپ ہوں تو بغیر اختلاف کے اس کے اور ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر ان کے علاوہ کوئی اور ذی رحم محرم ہوں تو پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بچہ کے زیادہ قریب اور دوسرا اس سے دور ہو یا پھر دونوں رشتہ داری میں یکساں ہوں' پھر اگر تو دونوں میں سے ایک بچے کے زیادہ قریب ہو تو بچے

اور دور کے رشتہ دار کے مابین تفریق کرنے میں کوئی حرج نہیں' اس لئے کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت بچے کو دور کے رشتہ دار کی شفقت سے بے نیاز کردیتی ہے۔ لہٰذا اس تفریق میں بچے کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ خواہ ان دونوں بڑوں کی رشتہ داری کی جہت ایک جیسی ہو' جیسے باپ کی موجودگی میں دادا اور ماں کی موجودگی میں دادی و نانی یا خالہ یا ماموں یا دونوں کی جہت مختلف ہو' جیسے ماں اور پھوپھی اور چچا۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے اور ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا مکروہ ہے خواہ ان کی رشتہ داری کی جہت کیسی بھی ہو' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر شفقت ہوتی ہے اور اس کے علیحدہ کرنے سے یہ شفقت ختم ہوجائے گی۔ اور اگر وہ دونوں بڑے رشتہ دار قرابت میں یکساں ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو ان دونوں کی قرابت کی جہت ایک ہی ہو جیسے دو پھپھیاں یا دو خالائیں یا باپ اور ماں کی طرف سے دو بھائی یا پھر دونوں باپ کی طرف سے ہوں یا دونوں ماں کی طرف سے ہوں تو قیاس یہ ہے کہ بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ یہی امام ابویوسفؒ سے روایت ہے' مگر استحسان یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے' جبکہ بچے کے ہمراہ کوئی ایک قریبی رشتہ دار رہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر علیحدہ علیحدہ شفقت ہوتی ہے' لہٰذا دونوں میں سے کوئی ایک شفقت میں دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اسی طرح بعض اوقات دونوں میں سے کسی ایک کو بچے پر دوسرے سے زیادہ شفقت ہوتی ہے' لہٰذا دونوں کو اس سے الگ کرنا ازروئے اصل یا ازروئے مقدار شفقت میں کمی کا سبب ہوگا جو اس کے حق میں شفقت کا نقصان ہے' لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں تفریق کی کراہت شفقت کا ذریعہ ختم ہوجانے سے بچے کو جو نقصان ہوتا ہے اس کی بناپر ہے تو جب قرابت کی جہت اور بچے سے دونوں کی رشتہ داری یکساں ہو تو ایسی صورت میں دونوں میں سے ایک کی موجودگی میں معنوی طورپر اس کی شفقت اسے حاصل رہے گی' بخلاف اس صورت کے جب دونوں کی رشتہ داری کی جہت ایک دوسرے سے مختلف ہو' کیونکہ قرابت کی جہت مختلف ہوجانے کی بناپر شفقت بھی مختلف ہوگی جس کی رو سے ان میں سے ہر ایک سے جو شفقت حاصل ہوگی وہ دوسرے سے حاصل نہ ہوگی' لہٰذا اس کو الگ کرنا بچے کے حق میں نقصان کا باعث ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ چھ بہنیں یا چھ بھائی ہوں جن میں سے تین بڑے اور تین چھوٹے ہوں تو ان میں سے ایک چھوٹے کو ایک بڑے کے ہمراہ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر بچے کے ہمراہ اس کے دو حکمی والد ہوں اس طرح کہ انہوں نے اس بچے کے والد ہونے کا دعویٰ کیا تاآنکہ ان کی اس بچے سے نسب ثابت ہوگئی پھر وہ تمام لوگ ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہوجائیں تو قیاس یہ ہے کہ جہت قرابت ایک ہونے کی بناپر دونوں میں سے ایک کی بیع مکروہ نہ ہوگی' یعنی والد ہونے کی قرابت جیسے دو چچا یا دو خالائیں۔ اور استحسان یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا' اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک اس کا حقیقی طورپر باپ ہے' لہٰذا حقیقی طورپر ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ اس کا نسب ثابت ہے' لیکن دعوے میں ان کے یکساں ہونے کی بناپر ہم نے دونوں سے اس کے نسب ثابت ہونے کا فیصلہ دیا ہے' لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان میں سے اس کا باپ ایک ہی ہے' لہٰذا اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اس نے فروخت کردیا تو اس میں یہ احتمال ہوگا کہ اس نے بچے کے والد کو فروخت کیا ہے جس کی وجہ سے اس سے دونوں میں تفریق ثابت ہوجائے گی۔

بخلاف اس صورت کے جب چھوٹے بچے کا باپ اور ماں اس کے ساتھ جمع ہوں کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کی فروخت مکروہ ہے' کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی قرابت ثابت شدہ ہے جس کی بناپر اس کو فروخت کرنا چھوٹے بچے اور بڑوں میں سے ایک کے ساتھ اس کی یقینی طور پر تفریق ہوگی' لہٰذا یہ مکروہ ہے۔

اور اگر دونوں بڑوں کی قرابت کی جہت مختلف ہو' جیسے پھوپھی خالہ کے ساتھ اور چچا ماموں کے ساتھ اور حقیقی بھائی باپ یا ماں کی طرف سے بھائی کے ساتھ یا اسی طرح کی کوئی اور رشتہ داری ہو تو ان کی تفریق مکروہ ہوگی۔ اس لئے کہ جو رشتہ دار باپ کی طرف سے قرابت میں بچے کے قریب ہو وہ باپ کے قائم مقام ہو سکتا ہے اور جو رشتہ دار ماں کی جانب سے اس کے قریب ہو وہ ماں کے قائم مقام ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ بچے کے ہمراہ اس کا والد اور ماں ہوں اور اگر ایسا ہو تو ان میں تفریق مکروہ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر کوئی عورت قید کرلی گئی اور اس کی گود میں چھوٹی لڑکی ہو اور وہ دونوں ایک ہی شخص کے حصہ میں آگئیں اور عورت کا یہ گمان ہو کہ وہ اس کی بیٹی ہے تو ان دونوں میں تفریق مکروہ ہوگی۔ اگرچہ تمام احکام میں محض اس کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ روایات قیدیوں کی تفریق کی کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور بچے کا قیدی عورت کا بچہ ہونا صرف اس کے دعویٰ سے ظاہر ہوتا ہے' لہٰذا تفریق کے معاملے میں یہ روایات اس کے قول کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں' نیز اس لئے بھی کہ یہ بات دیانت کے باب سے ہے اور اکیلی عورت کا قول دیانت کے معاملات میں خصوصی طور پر احتیاط کے طریقے پر چلنے کیلئے قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹی بچی قید کرنے والے کے ہاتھ میں بڑی ہوگئی اور وہ بڑی عورت سے مجامعت کرچکا ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ بڑی عورت نے چھوٹی بچی کو دودھ پلایا تھا یا نہیں تو مناسب ہوگا کہ وہ چھوٹی لڑکے کے قریب نہ جائے' اگرچہ اس کا اس سے نسب ثابت نہ ہوا ہو' محض اس کے دعویٰ کی بناپر' اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نسب یا رضاع وغیرہ کی بناپر اس کی بیٹی ہو' لہٰذا وہ ازروئے احتیاط اس کے قریب بھی نہ جائے' گو حکماً" (فیصلے میں) اسے قریب جانے سے نہیں روکا جاسکتا۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول حقوق العباد میں معتبر نہیں ہوتا اور اگر وہ چھوٹی بچی قید کئے جانے کے وقت اس کی گود میں نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کو الگ کرنے اور جماع میں دونوں کو جمع کرنے میں مضائقہ نہیں' اس لئے کہ جب قید کے وقت وہ اس کی گود میں نہ تھی تو اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ حکم میں اس کی ماں ہے' لہٰذا اس کا قول سرے سے قبول نہ ہوگا۔

اور اگر قیدیوں میں سے کسی شخص نے کسی بچہ کے بارے میں' خواہ وہ بچہ ہو یا بچی' یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اس سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا۔ خواہ دارالاسلام میں پناہ لینے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا یہ دعویٰ تقسیم یا اس کی ملکیت میں بذریعہ بیع وغیرہ آنے سے پہلے ہو۔ اس لئے کہ اس شخص کا دعویٰ صحیح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس سے اس کا نسب ثابت ہوجاتا ہے' لہٰذا اس کا اثر تفریق کی کراہت میں ظاہر ہوگا خواہ بچہ قید کے وقت اس کے ہاتھ میں ہو یا نہ ہو' بخلاف عورت کے دعویٰ کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے ہمراہ جو بچہ ہے وہ اس مرد سے ہے اور وہ اس کا خاوند ہے اور اس نے اس کی تصدیق کی تو دونوں کے درمیان زوجیت دونوں کے ایک دوسرے

کی تصدیق کرنے کی بناپر ثابت ہوجائے گی' جبکہ بچے کا دونوں سے نسب ثابت ہوجائے گا۔ اور بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں جدائی کرنا مکروہ ہوگا' اس لئے کہ وہ ان دونوں کے اقرار کے مطابق وہ ان کا بیٹا ہے۔

اور اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کسی ایک نے تقسیم یا بیع سے قبل یہ دعویٰ کیا کہ قیدیوں میں سے چھوٹا بچہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔ پھر دیکھا جائے اگر تو اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت ہو تو وہ مسلمان ہوگا اور وہ غلام نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت نہ ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا' لیکن وہ غلام ہوگا۔ اس لئے کہ اگرچہ اس سے نسب کے اثبات اور تعلق کی نسبت میں اس کا دعویٰ صحیح ہے' لیکن وہ (فی الحقیقت) صحیح نہیں ہے' لہٰذا اس کی غلامی کے حق میں اس کا (اعتبار) نہیں ہے اس لئے کہ اس دعویٰ میں دوسرے غنیمت پانے والے مجاہدین کے حق کا ابطال لازم آتا ہے جس کی بناپر دوسرے کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور یہ بات جائز ہے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں اقرار کے معاملے میں سچا سمجھا جائے' لیکن وہ دوسرے کے حق میں وہ سچا نہیں ہوسکتا جبکہ اس کا دعویٰ دوسرے کے حق کو باطل کرنے پر مشتمل ہو' جیسے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے غلام کی آزادی کا دعویٰ کرے پھر وہ اس کو خرید لے۔ تو اس کی خریداری درست ہوگی اور وہ اس پر آزاد ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو خریدا پھر اس نے اس کے آزاد ہونے کا اقرار کیا تو اس کا اقرار اپنے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ وہ اس پر آزاد ہوجائے گا' لیکن وہ اس کے بائع کے حق میں درست نہ ہوگا' حتیٰ کہ اس کیلئے جائز نہ ہوگا کہ اس کے بائع کی طرف قیمت کے ساتھ رجوع کرے اور اس کیلئے بہت سی مثالیں ہیں' واللہ اعلم۔

فصل

جس شے کے ساتھ تفریق حاصل ہوتی ہے

وہ بیع کے ذریعے اس کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ اس سے انس اور شفقت کی منفعت کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے۔ یہی حکم وراثت اور مال غنیمت میں تقسیم کا بھی ہے۔ اس لئے کہ تقسیم بھی دوسرے کو مالک بنانے سے خالی نہیں ہوتی' خصوصاً' ایسی شے میں جس کی کوئی مثل نہ ہو' لہٰذا اس کے ذریعے تفریق حاصل ہوجائے گی جس کی بناپر یہ بات مکروہ ہوگی۔ پھر اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں میں سے کوئی ایک آزاد کردیا جائے یا مکاتب بنا دیا جائے' اس لئے کہ آزاد کرنا دوسرے کو مالک بنانا نہیں ہے بلکہ وہ ملکیت کا ازالہ یا اس کو انتہاء تک پہنچانا ہے' لہٰذا اس سے جدائی ثابت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے آزاد کردیا تو وہ اپنے ساتھی کے ساتھ رہ کر انس اور اس سے حسن سلوک کرسکتا ہے۔ لہٰذا اس کو آزاد کرنا دونوں کے درمیان جدائی ڈالنا نہ ہوگا۔ یہی حکم مکاتب کا ہے' اس لئے کہ کمائی کے اعتبار سے مکاتب آزاد ہوتا ہے' تو چونکہ اس کی بناپر انس وغیرہ کی منفعت ختم نہ ہوگی' لہٰذا یہ حالت دونوں میں جدائی کا باعث نہ ہوگی' واللہ اعلم۔

لیکن اگر وہ جدائی ہو تو آزادی کا فائدہ جدائی کے ضرر (نقصان) سے بڑھ کر ہے' جس کی بناپر معنوی طورپر یہ نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کرنے والے کے ہاتھ پر فروخت کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے تو مشتری (خریدار) کی حالت سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا' لہٰذا جدائی ضرر (نقصان) ہونے سے خارج ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس کے بالمقابل ایسا نفع ہے جو اس سے بڑا ہے' یعنی اس کی آزادی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا بیع کی شرط نہیں ہے' اس لئے کہ اگر وہ شرط ہوتا تو بیع کا فاسد ہونا ثابت ہوجاتا' تو چونکہ یہاں آزادی کا ارادہ کرنا باقی رہا اور اس کے ازالے کا نفاذ لازم نہیں ہے' لہٰذا بیع ان کے درمیان تفریق کا ذریعہ رہی۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے کہا اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ آزاد ہے۔ پھر اس نے اس کو خریدا تو فقہاء نے کہا ہے کہ بالاجماع مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی خریداری کے بعد یقینی طورپر آزاد ہوجائے گا لہٰذا بیع ممکنہ ضرر یعنی نقصان کا باعث ہونے سے خارج ہوجائے گی۔

فصل

اس بیع کا حکم جس کے ذریعے تفریق ہوتی ہے
کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں

اس کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہے اور وہ فی نفسہ حکم کیلئے مفید ہے' لیکن وہ مکروہ ہے اور بائع دونوں کو جدا کرنے کی بناپر گناہ گار ہوگا اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں یہ بیع فاسد ہے اور باقی ذوی الارحام کے بارے میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں بیع باطل ہے۔ انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جو ہم نے اوپر تفریق کی ممانعت کے سلسلے میں نقل کی ہیں۔ یا ایسی روایات جو نہی کے قائم مقام ہیں اور بیع دونوں کو جدا کرنے والی ہے اس لئے وہ ممنوع ہوگی۔ اور ممنوع بیع ملکیت کے ثبوت کیلئے اس کا سبب نہیں ہوسکتی' جیسے کہ ان تمام بیوع کا جن کے متعلق ممانعت آئی ہے یہی حکم ہے۔ امام صاحب کے اصول کے مطابق تو امام ابویوسفؒ نے والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں اس کے فاسد ہونے کا اس لئے قول اختیار کیا ہے کیونکہ ان کو الگ الگ کرنے کی شدید ممانعت آئی ہے' جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

واحل اللہ البیع وحرم الربوا (البقرۃ۲:۲۷۵) اور اس نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام ٹھہرا ہے۔

نیز اسی طرح کے بیع کے بارے میں دوسری نصوص' جو علی العموم اور علی الاطلاق بیع کے جواز کی متقاضی

ہیں اور جو شخص تخصیص یا تقیید کا دعویٰ کرتا ہے اس کے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔ رہی احادیث تو وہ بیع کے علاوہ کسی اور طریقے سے ان کی جدائی پر محمول ہیں اور وہ ان کو نقصان پہنچانا ہے۔ لہٰذا یہ بات بیع کے مشروع ہونے سے اسے خارج نہیں کرتی' جیسے کہ ازان کے وقت بیع کرنا اور ہم نے ان روایات کو بیع کے سوا پر جو محمول کیا ہے وہ یا تو اس لئے کہ خبرواحد قرآن مجید کے حکم کے موافق ہوجائے اور یا اس لئے کہ ایسی شے کی بیع منع ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے' جو عقلاً مستحسن ہو جیسا کہ اپنی جگہ اس اصول کا ذکر کیا گیا ہے۔

۲۔ ازان جمعہ کے وقت بیع کرنا:

مکروہ بیوع میں سے ازان کے وقت کی بیع بھی ہے' یعنی ازان جمعہ کے وقت جیسا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یآ ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع (الجمعہ ۶۲:۹)	اے اہل ایمان جمعہ کے دن جب نماز جمعہ کیلئے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کیلئے دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ نے ازان کے وقت بیع کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔ جو بیع سے روکنا ہے' لیکن یہ نہی لغیرہ یعنی سعی (نماز جمعہ کیلئے جلدی کرنا) چھوٹنے کی بناپر ہے' لہٰذا یہ بیع فی نفسہ جائز ہوگی' لیکن مکروہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ایک غیر مشروع فعل متصل ہوگیا ہے' یعنی اس کی سعی کو ترک کرنا۔

۳۔ شہری کا دیہاتی کی اشیاء فروخت کرنا:

اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس غلہ یا چارہ ہو جسے وہ دیہات والوں کے سوا کسی اور کو مہنگی قیمت پر فروخت نہ کرتا ہو جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یبیع حاضر لباد دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض	کوئی شہری دیہاتی کیلئے کوئی شے فروخت نہ کرے لوگوں کو چھوڑ دو کو اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے کے ذریعے روزی دے۔

اور اگر اس نے اسے فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ یہ ممانعت ایسے مفہوم کی بناپر ہے جو بیع کے علاوہ ہے اور وہ بات شہر والوں کو نقصان پہنچانا ہے جس کی بناپر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم نہ ہوگا' جیسے کہ ازان (جمعہ) کے وقت بیع کرنا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے ساتھ شہر والوں کو نقصان پہنچتا ہو اس طرح کہ شہر والے کھانے یا چارے کی طرف سے تنگ سالی کی حالت میں ہو' لہٰذا اگر وہ خوشحالی اور سہولت میں ہوں تو نقصان نہ ہونے کی بناپر ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

۴- سامان کو آگے جاکر خریدنے والے کی بیع: (متلقی السلع)

اس کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ کسی شخص کو جب کسی قافلے کی آمد کا پتہ چلے جو بڑے تجارتی سامان کے ہمراہ آرہا ہو تو کوئی شخص اس کو راستے میں جاکر ملے اور ان کے پاس جو بھی خورد و نوش (میرہ) کا سامان ہو وہ خریدے اور وہ شہر میں واپس آکر اسے مرضی کی قیمت پر فروخت کرے کہ یہ خریداری مکروہ ہوگی، اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لاتتلقوا السلع حتی تبسط الاسواق — تم راستے میں سامان کو جاکر نہ ملو تا آنکہ وہ بازاروں میں پھیلا دیا جائے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب شہر والوں کو اس کے ذریعے نقصان پہنچے، جیسے کہ شہر والے خشک سالی اور قحط سالی وغیرہ میں ہوں، لیکن اگر یہ بات ان کیلئے نقصان دہ نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی تشریح یہ ہے کہ کوئی شخص ان کو جاکر ملے پھر وہ ان سے وہ سامان شہر کی نسبت سستے بھاؤ خریدلے اور قافلے والوں کو شہر کے بھاؤ کا علم نہ ہو اور یہ بھی مکروہ ہے خواہ اس سے شہر والوں کو نقصان ہوتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ اس نے انہیں دھوکہ دیا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں خریداری جائز ہے اس لئے کہ یہ بیع فی نفسہ جائز ہے اور اس کی ممانعت لغیرہ ہے اور وہ سابقہ تشریح کی روشنی میں عوام کو اور دوسرے قول کی روشنی میں سامان کے مالک کو دھوکہ دینا ہے۔

۵- کسی کی لگائی ہوئی قیمت سے زیادہ قیمت لگاکر خریدنا:

جس کی صورت یہ ہے کہ دو افراد ایک دوسرے سے بھاؤ تاؤ کریں پھر بائع نے اپنے سامان کے عوض قیمت طلب کی اور مشتری بھی اس قیمت پر راضی ہوگیا، پھر کوئی اور خریدار آگیا اور وہ اس نے پہلے شخص کی قیمت میں داخل اندازی کی اور اس سے اس سے زیادہ قیمت پر یا اسی قیمت پر خریدلے تو یہ مکروہ ہے اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یستام الرجل علی سوم اخیہ ولا یخطب علی خطبہ اخیہ — کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر سودا نہ خریدے اور نہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح کی جگہ پیغام نکاح دے۔

دوسری روایت میں ہے۔ ''اور کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر قیمت نہ لگائے'' یہ ممانعت بیع میں موجود کسی معنی کی بناپر نہیں، بلکہ اسے تکلیف دینا ہے، لہٰذا نفس بیع جائز ہوگی اور اس کی خریداری کرنا جائز ہوگا، لیکن یہ بات مکروہ ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بائع اس کی لگائی ہوئی قیمت پر یعنی جس قیمت پر خریدار نے اسے طلب کیا ہے فروخت کیلئے مائل ہوجائے، لیکن اگر وہ اس کی قیمت کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں دوسرے کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے خریدے اس لئے کہ اس صورت میں یہ اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا نہیں ہے لہٰذا یہ اس

ممانعت کے تحت نہ آئے گا' اس لئے بھی کہ اس میں دوسرے کو تکلیف دینا نہیں پایا جاتا' بلکہ وہ تو بیع من یزید (بولی والی) ہے' لہٰذا یہ مکروہ نہیں ہے' اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیالہ اور ایک کمبل بولی پر بیع من یزید (نیلامی) کے طریقے پر فروخت کیا تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مکروہ بیع نہیں کر سکتے تھے۔

یہی حکم نکاح کا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو پیغام نکاح دیا اور اس کا دل اس کی طرف مائل ہو گیا تو دوسرے شخص کیلئے اس کو پیغام نکاح دینا جائز' مگر مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے روایت نقل کی' البتہ اگر اس کا دل اس کے پیغام کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۔ باغیوں' فتنہ پردازوں اور ان کے لشکروں میں جاکر ہتھیار فروخت کرنا:

اس لئے کہ ان کو ہتھیار فروخت کرنا ان کی گناہ اور زیادتی میں مدد کرنے کے مترادف ہے' جو ممنوع ہے اور وہ شے جس سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں جیسے کہ لوہا وغیرہ' تو اس کی فروخت مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ لڑائی کیلئے تیار شدہ شے نہیں ہے' لہٰذا اس میں اعانت کا معنی ثابت نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال اس لکڑی کی فروخت ہے جو مزمار (آلہ موسیقی) بنانے کی اہلیت رکھتی ہو کہ یہ مکروہ نہیں اگرچہ مزمار کی فروخت مکروہ ہے۔

ب: بیع سے متصل مکروہ امور

۱۔ احتکار: (ذخیرہ اندوزی)

ہم احتکار کے متعلق احکام باب الکراہت میں بیان کر آئے ہیں۔ اس مقام کے ساتھ اس کو ملا کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

۲۔ نجش:

وہ یہ کہ کوئی شخص مبیع کی تعریف کرے اور اس کی قیمت لگائے مگر وہ خود نہ خریدنا چاہتا ہو' بلکہ وہ صرف دوسرے کو سنانے کیلئے ایسا کرے تاکہ وہ اس کی زیادہ قیمت لگائیں تو یہ مکروہ ہے' اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ مسلمان بھائی کو نقصان پہنچانے کیلئے حیلہ سازی ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اسے اس کی مثلی قیمت پر مانگے' لیکن اگر اس نے اس کے سامان کو کم قیمت پر لینا چاہا اور کسی شخص نے فرضی گاہک بن کر مداخلت کی تا آنکہ اس کی قیمت مثلی قیمت تک پہنچ گئی تو یہ بات مکروہ نہ ہوگی' اگرچہ یہ جعلی گاہک خود اس کو خریدنا نہ چاہتا ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

بیع کا حکم

بیع کے حکم پر مطلع ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہم بیع کی اقسام کو الگ الگ بیان نہ کریں۔

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ حکم کے حق میں بیع یا تو صحیح ہوگی اور یا پھر فاسد ہوگی نیز یا تو باطل ہوگی یا پھر موقوف ہوگی۔

۱۔ بیع صحیح کا حکم:

پھر صحیح بیع میں یا تو (کسی ایک یا دونوں کیلئے) خیار ہوگا اور یا پھر اس میں خیار نہ ہوگا۔ وہ بیع جس میں خیار نہ ہو اس کے بہت سے احکام ہیں۔ ان میں سے کچھ احکام اصل اور کچھ اس کے توابع میں سے ہیں۔ اصلی احکام پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: اصلی حکم کا بیان — ب: اس کی صفت کا بیان

ا۔ اصلی حکم کا بیان:

اس کا اصلی حکم خریدار کیلئے مبیع اور بائع کیلئے قیمت (زر اعتبار) میں فوری طور پر ملکیت کا ثبوت ہے لہٰذا بیع کے حکم اور اس سے متعلقہ احکام و مسائل کے جاننے کیلئے مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا جاننا ضروری ہے، جس پر دو عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان

۲ دونوں سے متعلقہ احکام و مسائل

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان:

پس ہم کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی کہنے کی طاقت دینے والا ہے کہ لفظ مبیع اور ثمن ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر ایسے اضداد الفاظ میں سے ہیں جو مختلف معانی پر بولے جاتے ہیں پس مبیع بنیادی طور پر اس شے کا نام ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے اور ثمن (زر اعتبار) بنیادی طور پر اس شے سے عبارت ہے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو اور اگر کسی عارض کی بنا پر اس اساسی مفہوم میں تبدیلی کا احتمال ہے اس طرح کہ جو شے متعین ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو وہ شے مبیع ہوجائے گی جیسے مسلم فیہ، اور جو شے اس کا احتمال رکھتی ہو وہ ثمن (زر اعتبار) ہوجائے گی جیسے کہ بیع سلم میں راس المال، اگر وہ عین ہو، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام زفرؒ کے اصول پر اس کا حکم یہ ہے اور یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے کہ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) ایسے باہم مترادف الفاظ میں سے ہیں جن کا ایک ہی شے پر اطلاق ہوتا ہے، البتہ احکام میں ایک شے دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، جبکہ وہ حرف باء کے ساتھ مستعمل ہو۔

جب اس اصولی بحث کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ درہم اور دینار ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر

اثمان (زر اعتبار) ہیں جو استحقاق کے معاملے میں باہمی معاملات میں متعین نہیں ہوتے۔ خواہ ان کی تعیین بھی کرلی جائے' حتیٰ کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا ان درہموں کے عوض یا اس دینار کے عوض فروخت کیا تو مشتری کیلئے جائز ہوگا کہ وہ مشارالیہ کو خود رکھ لے اور اس کی مثل بائع کو دے دے لیکن وہ جنس' نوع' صفت اور مقدار کی ضمان (تاوان) کیلئے متعین سمجھے جاتے ہیں' حتیٰ کہ تاوان کی صورت میں اس پر جنس' نوع' مقدار اور صفت کے معاملے میں مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) کی ہم مثل شے کو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشارالیہ (زر اعتبار) ہلاک ہوجائے تو اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اشارہ کرنے سے ان کی تعیین ہوجاتی ہے' حتیٰ کہ بائع مشتری سے مشار الیہ درہموں کا مستحق ہوجاتا ہے' جیسے کہ تمام مشارالیہ اشیاء (اعیان) میں یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ قبضے سے قبل تلف ہوجائیں تو عقد باطل ہوجائے گا جیسے کہ تمام اشیاء (اعیان) میں یہی حکم ہے۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں کا ایک ہی جگہ استعمال ہوتا ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تشتروا بایاتی ثمنا قلیلا (البقرۃ ۲:۴۱) — اور میری بات کے عوض کم قیمت حاصل نہ کرو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خرید کردہ شے کو جو مبیع ہے ثمن (مقررہ قیمت) قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ثمن (زر) مبیع اور مبیع ثمن ہے' اسی لئے لفظ شراء (خریداری) کا ذکر بیع (فروخت) کے نام سے کیا جاسکتا ہے۔ کہا جاتا ہے "شریت الشیء" (میں نے اس کو فروخت کیا) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وشروہ بثمن بخس دراھم معدودۃ (یوسف ۱۲:۲۰) — اور انہوں نے اس کو چند گھٹیا درہموں کے بدلے خریدا۔

کہ یہاں شروہ کا مطلب ہے انہوں نے اس کو بیچ دیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کسی شے کا ثمن (زر اعتبار) اس کی قیمت ہے اور شے کی قیمت وہ ہوتی ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ اسی لئے اسے قیمت کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دوسرے شے کی جگہ قائم مقام ہوتی ہے اور ثمن اور مثمن (قیمت اور شے) دونوں میں سے ہر ایک شے دوسری کے قائم مقام ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے اس کا ثمن (قیمت) اور مبیع (فروخت ہونے والی شے) ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ثمن (قیمت) اور مبیع میں ازروئے لغت کوئی فرق نہیں ہے اور مبیع وہ شے ہے جو متعین کرنے سے متعین ہوجائے تو یہی حکم ثمن کا ہے اس لئے کہ وہ مبیع ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن (مقررہ قیمت) لغوی طور پر اس شے کا نام ہے جو کسی کے ذمہ ہو۔ الفراء سے یہی تو ثمن منقول ہے جو لغت کے امام ہیں' نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک کو ثمن اور دوسرے کو عرف لغت اور عرف شرع میں مبیع کہا جاتا ہے۔ اور ناموں (الفاظ) کا اختلاف بنیادی طور پر معانی کے اختلاف پر مبنی ہے۔ البتہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ توسعاً" (وسیع معانی کی رو سے) استعمال ہوتا ہے' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کے بالمقابل ہوتا ہے' لہٰذا دونوں میں سے ایک لفظ مقابلے کا مفہوم پائے جانے کی بناپر ایک دوسرے پر بولا جاتا ہے' جیسے کہ برائی کے بدلے کو برائی اور زیادتی کے بدلے کو زیادتی کہا جاتا ہے۔ رہا حقیقی مفہوم تو وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور جب قیمت اس شے کا نام ہوا جو اس کے ذمہ ہے تو

اس میں اشارے کی بناپر تعیین کا احتمال نہیں ہے تو چونکہ شے (عین) کی استحقاق کے حق میں حقیقی طورپر تعیین صحیح نہیں ہے' لہٰذا اسے مشار الیہ کی جنس' نوع' صفت اور مقدار کا کنایہ سمجھا جائے گا۔ تاکہ بقدر امکان عقل مند شخص کا تصرف صحیح ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہاں تعیین مفید نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ہر وہ معاوضہ جو بامعاوضہ معاملات میں متعین کرنے والے سے طلب کیا جاتا ہے اور جس کی مثل کا پورا پورا وصول کرنا ممکن ہو تو وہاں تعیین شے (عین) استحقاق کے حق میں مفید نہ ہوگی' لہٰذا یہ تعیین اس کے حق میں لغو ہوگی اور جنس' نوع' صفت اور مقدار کے بیان میں معتبر ہوگی اس لئے کہ انکے حق میں تعیین مفید ہوتی ہے۔ پھر ہمارے نزدیک درہم اور دینار ہر حالت میں اس شے کی قیمت (اثمان) ہیں جو ان کے بالقابل ہو خواہ ان دونوں پر حرف باء (بمعنی عوض) داخل ہو یا وہ ان کے بالقابل پر داخل ہو' اس لئے کہ وہ کسی حالت میں بھی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے' لہٰذا وہ ہر حالت میں قیمت ہوں گے۔

ان دونوں کے سوا جو اموال ہیں اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو' جیسے ایک دوسرے سے مختلف عددی شے اور گز سے ماپ کر دی جانے والی کوئی شے' تو وہ ہر حالت میں مبیع ہے اس لئے کہ وہ اس کی تعیین کرنے سے متعین ہوجاتی ہیں' بلکہ ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے' ماسوا اس کے کہ وہ کوئی عین ہو' بجز اس کپڑے کے جو عقد سلم میں اس کی وصف کے ساتھ میعادی طورپر فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ذمہ بطور قرض ثابت ہوجاتا ہے اور استحسان کی رو سے خلاف قیاس ہونے کے باوجود بطریق سلم مبیع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ لوگوں کو عقد سلم میں اس کی ضرورت ہے۔ اسی طرح جب اس کی عقد سلم کے علاوہ میعادی فروخت میں صفت بیان کی گئی ہو تو وہ اس کے ذمہ ازروئے استحسان قرض قیمت کے طورپر واجب الادا رہتا ہے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو' جیسے کیلی اور موزون اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء تو اگر تو اس کیلی اور موزون شے کے بالقابل کوئی درہم اور دینار ہو تو وہ شے مبیع ہے اور اگر اس کے بالقابل ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو' جن کا ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو وہ کیلی یا موزون شے متعین ہوجاتی ہو' تو وہ مبیع ہوگی اور اگر وہ معین نہ ہو تو اس میں حرف باء کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ جس پر وہ داخل ہو وہ ثمن (قیمت) ہے اور دوسری شے مبیع ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک معین ہو اور دوسری کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں میں سے ہر ایک شے موصوف ہو تو اس میں بھی حرف باء کے ساتھ فیصلہ کیا جائے' کہ جس شے پر حرف باء داخل ہو وہ ثمن اور دوسری شے مبیع ہوگی۔

رائج الوقت پیسے (فلوس):

رہے رائج الوقت پیسے تو اگر تو ان کا خلاف جنس شے کے ساتھ تبادلہ ہو تو وہ ثمن (قیمت) ہیں' اسی طرح اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے ساتھ گنتی میں مساویانہ طورپر تبادلہ کیا جائے' تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے عوض گنتی میں کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مبیع ہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہر حالت میں ثمن (قیمت) ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

ب: بیع کے ساتھ متعلقہ احکام:

(ا) اگر مبیع منقولہ شے (Movable Property) ہو تو بالاجماع قبضے سے قبل اس میں تصرف جائز نہیں اور زمین یا (Immovable Property) ہونے کی صورت میں اختلاف ہے اور قیمت میں قبضے سے قبل تصرف کرنا درست ہے۔ ماسوائے بیع سلم اور بیع صرف کے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو زر ثمن کوئی عین (شے) ہو تو اس میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ بات ان کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک زر ثمن (قیمت) اور مبیع مترادف الفاظ میں سے ہیں' جن کا اطلاق ایک ہی مسمی (ذات) پر ہوتا ہے' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شے مبیع ہے' اور کسی مبیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ قرض ہو تو اس کے متعلق ان سے دو اقوال مروی ہیں۔ ایک قول کی روسے اس میں بھی تصرف جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر مقبوض شے کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے' لہٰذا یہ روایت عین اور قرض دونوں کو شامل ہوئی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ خدمت نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ ہم لوگ بقیع میں اونٹ فروخت کرتے ہیں اور ہم درہموں کی جگہ دینار وصول کرتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ اسی دن کے بھاؤ کے مطابق ہو اور تم اسی وقت جدا ہو جاؤ اور تمہارے درمیان کوئی حق باقی نہ رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔" کہ یہ روایت اس کے ثمن (قیمت) کے کسی شے سے تبادلے کے بارے میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض پر قبضہ عین (شے) پر قبضے کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ نفس قرض پر قبضہ ممکن نہیں ہے' کیونکہ وہ ایسے حکمی مال سے عبارت ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے۔ یا وہ فعل سے عبارت ہے اور ان میں سے ہر ایک شے میں حقیقی طور پر قبضے کا تصور نہیں ہو سکتا' لہٰذا اس پر قبضہ اس کے بدل (معاوضے) پر قبضے سے ہوتا ہے' جو قرض پر قبضہ ہے لہٰذا جس عین (شے) پر قبضہ کرلیا گیا ہو وہ قبضہ کنندہ پر قابل ضمانت ہے اور مقبوض منہ (جس کی طرف سے قبضہ کیا گیا ہے) اس کے ذمہ اسی جیسی مالیت والی شے ہے' لہٰذا وہ دونوں اشیاء ایک دوسرے کا قصاص (بدلہ) ہوں گی۔ یہی قرضوں پر قبضے کا طریقہ ہے اور یہ بات دونوں صورتوں میں یعنی خواہ قبضہ کی ہوئی شے اس کے ذمہ واجب الادا شے کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے فرق نہیں کرتی' اس لئے کہ ایک دوسرے کا بدلہ (قصاص) ہونا معنوی طور پر اس کی مالیت ہونے سے متحقق ہوتا ہے اور تمام اموال مالیت کے مفہوم میں ایک ہی جنس ہیں اور اس سے یہ واضح ہوا کہ حدیث میں مذکورہ شے سے مراد عین (شے) ہے قرض نہیں۔ اس لئے کہ غیر مقبوضہ شے کی بیع سے ممانعت اس بات کی متقاضی ہے کہ مبیع ایسی شے ہونی چاہئے جس پر قبضے کا احتمال ہو اور نفس قرض پر قبضے کا احتمال نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لہٰذا مذکورہ ممانعت اس کو شامل نہ ہوئی' بخلاف عقد سلم اور عقد صرف کے۔

رہا عقد صرف تو وہ اس لئے کہ صرف کے دونوں طرف کے معاوضے ایک پہلو سے مبیع اور ایک پہلو سے زر ثمن (قیمت) ہیں اس لئے کہ بیع کیلئے مبیع کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اسمائے اضافیہ میں سے ہے

اور ان میں سے کوئی ایک بدل (معاوضہ) مبیع قرار دیئے جانے میں دوسرے سے بہتر نہیں ہے لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک کو ایک پہلو سے مبیع اور دوسرے پہلو سے قیمت (ثمن) قرار دیا جائے گا۔ تو اس پہلو سے کہ وہ ثمن ہے اس میں دوسرے ثمن (قیمت بننے والی اشیاء) کی طرح قبضے سے قبل تصرف جائز ہے۔ اور اس پہلو سے کہ وہ مبیع ہے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔ تو ہم نے ازراہ احتیاط حرمت والی جانب کو ترجیح دی ہے جبکہ مسلم فیہ ہونے کی صورت میں اس میں اس لئے تصرف جائز نہیں ہے کہ وہ ازروئے نص مبیع ہے' اور منقولہ مبیع کو قبضے سے پہلے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور راس المال مبیع کے عین شے ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ تبادلے کی حرمت کے حق میں ازروئے شریعت ملحق ہوجاتا ہے' تو جس نے تمام اموال میں اس کے ملحق ہونے کا دعویٰ کیا ہے' دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

اسی طرح قرض میں قبضے سے پہلے تصرف جائز ہے۔ طحاویؒ نے لکھا ہے کہ جائز نہیں ہے انہوں نے قرض اور تمام دیون (قرضوں) میں فرق کیا ہے جو یہ ہے کہ قرض دینا شے کو عاریت پر دینا ہے' تبادلہ نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ عاریت میں یہی حکم ہے' اور اگر وہ تبادلہ ہوتا تو اس میں میعاد ضروری ہوتی۔ اسی طرح اس کے باپ' وصی' مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا' حالانکہ یہ تمام لوگ تبادلے کا حق رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اسے تبادلہ کہا جائے تو وہ جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ اس میں ربا متحکم ہوجائے گا جو عین (شے) کا قرض پر اضافہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تو اسے عاریت پر دینا ہے اور عاریت میں عین (شے) کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کے تبادلے سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت قرض دینا شے کو اس کی مثلی شے سے تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ قرض لینے پر وہی شے واجب ہوتی ہے جو بطور قرض (دین) اس کے ذمہ ہو نہ کہ اس کی عین' لہٰذا اس میں اس کو تبدیل کرنے کا احتمال پایا جاتا ہے' جیسے کہ تمام قرضوں میں ہے۔ اس لئے اس کا جواز ایسی شے کے ساتھ مختص ہے جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کیلی' موزون یا ایک دوسرے کے قریب گنی جانے والی شے' یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرض لینے والے پر اسی جیسی شے کی واپسی ضروری ہے جو اس نے قرض پر لی ہو نہ کہ بعینہ اسی شے کی واپسی البتہ اس میں اس کی مثلی شے کو عین شے کے قائم مقام ٹھہرایا جاتا ہے' جیسے کہ گویا اس نے اس شے (عین) کے ساتھ ایک مدت تک استفادہ کیا ہو' اور پھر اسے لوٹا دیا ہو' لہٰذا یہ ایسے قرض (دین) کے مشابہہ ہوگا جو تلف ہوجائے' واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) بائع کو اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع جائز نہیں ہے۔ ماسوائے عقد سلم کے' جبکہ ایسے نقدی کے عوض خریداری جائز ہے جو خریدار کے پاس موجود نہ ہو اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "آپؐ نے ایک مرتبہ ایک یہودی سے غلہ ایسی نقدی (ثمن) کے عوض خریدا جو آپ کے پاس موجود نہ تھی اور آپ نے اس کے پاس اپنی زرہ رھن رکھوا دی"۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز دس درہم یا دس دینار کے عوض خریدا اور اس نے گندم کی تعریف بیان کی' لیکن اس نے سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ درہم یا دینار گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا لیکن سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے

کہ درہم اور دینار کا کسی بھی شے سے مقابلہ (تبادلہ) کیا جائے وہ بہر صورت ثمن (زر اعتبار) ہیں تو چونکہ ان کے بالمقابل جو شے ہے وہ مبیع ہے' لہٰذا وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہے جو اس کے پاس غیر موجود ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا ماسوائے خصوصی طور پر بیع سلم کے جائز نہیں ہے' جبکہ انہوں نے عقد سلم کی شرائط کا ذکر نہیں کیا۔ اور اگر اس نے اس بیع میں سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک جائز ہوگا' اگرچہ اس نے اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہیں' جب تک اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے' صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم ایک قسم کی بیع ہے' البتہ وہ ایسی بیع ہے جو چند شرائط کے ساتھ مختص ہے تو جب اس نے اس پر عمل کیا تو اس نے عقد سلم پر عمل کیا ہے اگرچہ اس نے یہ لفظ بولا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دینار کے بدلے دینار پر یا دس درہموں کا دس درہموں کے عوض یا دینار کا دس درہموں کے عوض بغیر ان کی تعیین کے عقد صرف کیا اور دونوں کے پاس ان میں سے کوئی شے بھی موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے قرض لیا پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا اور وہ ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں اثمان (زر اعتبار) ہیں' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص ایسی قیمت کے عوض اس کی خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس غیرموجود ہے' نہ کہ فروخت کرنے والا۔ اور یہ بات جائز ہے البتہ اس پر دوطرفہ قبضہ ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے۔ اور اگر دونوں نے خالص چاندی کا چاندی کے ساتھ' ان کی اعیان کی غیرموجودگی میں' سودا کیا اور ان کے پاس ان میں سے کوئی شے موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل قرض لیا اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا پھر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوئے تو اس کے جواز میں دو روایات ہیں۔ کتاب صرف میں ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور اس کو انہوں نے بمنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے۔ اور کتاب المضاربہ میں اسے المعروض (سامان) کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے مضاربہ جائز نہیں ہے تو اس روایت کے مطابق بیع جائز نہیں ہے اور یہ احتمال ہے کہ ان دونوں روایتوں میں اس طرح موافقت پیدا کی جائے کہ کتاب صرف کی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جہاں چاندی کی ڈلی ڈھالے گئے درہم و دینار کی طرح رائج ہو اور کتاب المضاربہ والی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جس میں اس کا رواج نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام اتنے گندم کے کروں کے عوض فروخت کیا" اور اس نے ان کی وصف بیان کی تو یہ صورت جائز ہے اس لئے کہ اس نے وصف بیان کی گئی گندم کو ثمن (زر اعتبار) قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اس پر حرف باء داخل کیا ہے لہٰذا دوسری شے مبیع ہوگی' لہٰذا یہ غلام کی گندم کے عوض فروخت ہے جو اس کے ذمہ موصوف ہے' لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھ سے اس غلام کے عوض اتنے کر گندم خریدی" اور اس نے اس کی وصف بیان کی تو یہ عقد جائز نہ ہوگا' ماسوائے طریقہ سلم کے' اس لئے کہ اس نے غلام کو حرف باء کی دلالت کے ساتھ ثمن (زر اعتبار) بنادیا ہے' لہٰذا یہاں گندم مبیع ہوگی۔ جس کی بناپر وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے' لہٰذا یہ بات ماسوائے طریقہ سلم کے جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ گندم قفیز کے بدلے قفیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ ایک قفیز ہے اور اس کو ادھار کیا۔ یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ گندم اس شرط پر کہ یہ قفیز ہے جو کے دوقفیز کے عوض فروخت کی اور اس کو ادھار کیا تو اس کی یہ بیع جائز ہے' اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے عین (شے) کو مبیع بنایا ہے اور قرض جو بطور ادھار اس کے ذمہ ہے وہ ثمن ہے کہ اس پر اس نے حرف "با" داخل کیا ہے' لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی لیکن ان دونوں میں سے قرض (دین) پر قبضہ کرنا دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل شرط ہے۔ اس لئے کہ بیع کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں کا جدا ہونا عین کے بدلے عین پر قبضے کے بعد ہو اور یہ بات دونوں کی طرف سے قرض پر قبضے کی صورت میں پوری ہوتی ہے اس لئے کہ قرض قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتا۔ اور اگر دونوں نے قرض پر قبضہ کیا پھر وہ دونوں عین (شے) پر قبضہ سے قبل مجلس سے الگ ہوگئے تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ وہ عین کے بدلے عین پر قبضے کے بعد الگ ہوئے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز گندم کے اس قفیز کے عوض خریدا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا (بهذا القفيز من الحنطة) یا اس نے کہا میں نے تجھ سے جو کے دو قفیز اس گندم کے عوض (بهذا الحنطة) خریدے اس شرط پر کہ وہ قفیز ہے اور ان کی اس نے وصف بیان کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ وصف کردہ شے مجلس میں موجود ہو' اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے وصف کردہ شے کو مبیع قرار دیا ہے اور دوسری شے کو زر (ثمن)' جس کا قرینہ حرف باء ہے لہٰذا وہ ایسی شے کا بائع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی فروخت ماسوائے طریقہ سلم کے درست نہیں ہے اور اس کو سلم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ کیلی شے کی کیلی شے کے عوض بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر انہوں نے ایک دوسرے سے وصف کردہ کیلی شے کی وصف کردہ کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی موصوف شے کی موزون موصوف شے کے عوض بیع کی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہوجائے' جیسے کہ اس نے کہا "میں نے تجھے گندم کا ایک قفیز جس کی وہ وصف بیان کرے گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا" یا اس نے کہا میں نے تجھے ایک سیر شکر جس کی اس نے وصف بیان کی ایک سیر شکر کے عوض جس کی اس نے وصف بیان کی فروخت کی اور ان کے پاس کوئی بھی شے موجود نہ ہو بعدازاں انہوں نے قرض لیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کرلیا پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی' اس لئے کہ جس کے ساتھ (عربی عبارت میں) حرف با متصل ہو وہ زر (ثمن) اور دوسری شے مبیع ہوتی ہے' لہٰذا وہ ایسی شے کا بائع ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی' ماسوا اس کے کہ وہ بیع سلم ہو اور بیع سلم کسی مثلی شے میں جائز نہیں ہوتی' اس لئے کہ یہ کیلی شے کی کیلی شے کے ساتھ اور ایسی موزون شے کی جو متعین ہوجائے ہم وزن متعین ہوجانے والی موزون شے کے ساتھ بیع سلم ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت ناجائز ہے' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر ایسے قرض کے عوض جو کسی پر واجب الادا ہو کسی معین یا غیر معین شے کی خریداری کا حکم تخریج ہوتا ہے' خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا یا نہ کیا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قرض دو حال

سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ درہم ہوں گے یا دینار یا پیسے یا پھر کوئی کیلی یا وزن کی جانے والی یا کسی تلف شدہ شے کی قیمت۔ اگر تو وہ درہم یا دینار ہوں پھر اس نے اس کی عین (شے) کے عوض کوئی شے خریدلی تو خریداری جائز ہوگی اور خریدار کا قبضہ اس صورت میں شرط نہ ہوگا اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے کسی عین (شے) کی خریداری کے بعد جدا ہونا ہے جو ایسی تمام صورتوں میں جو "رباء النسیئہ" کو متضمن نہ ہوں جائز ہے اور یہاں یہ اس کو متضمن نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب قرض کیلی یا کوئی وزن کی جانے والی یا تلف ہونے والی شے کی قیمت ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے اپنے قرض کے عوض جو درہم ہوں، کسی شے کو جو غیر عین ہو خریدا جیسے اس نے ان کے عوض دیناروں یا پیسوں کو خریدا، یا وہ پیسے ہوں پھر اس نے ان کے عوض درہموں کو، یا دیناروں کو یا پیسوں کو خریدا تو یہ خریداری جائز ہوگی، لیکن اس مجلس میں مشتری کا قبضہ شرط ہوگا، تاکہ قرض کے بدلے قرض پر دونوں کا الگ الگ ہونا نہ پایا جائے، اس لئے کہ خریدی ہوئی شے اس پر قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر اس کا قرض درہم یا دینار یا پیسے ہوں پھر اس نے ان کے عوض کسی کیلی یا موصوف یا وزن کی جانے والی موصوف شے کو یا موصوف کپڑے کو ادھار قیمت پر خریدا تو یہ خریداری جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں زر اعتبار ہیں۔ یہی حکم پیسوں کا ہے جب خلاف جنس شے سے ان کا تبادلہ ہو، لہٰذا وہ مبیع نہ ہوں گے لہٰذا دوسری شے مبیع ہوگی، اس طرح وہ ایسی چیز کا بائع ہوگا جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے اور انسان کے پاس جو چیز موجود نہ ہو اس کی خریداری ماسوائے بیع سلم کے جائز نہیں ہے اور بیع سلم کے طریقے پر اس کے جواز قرار دینے کی کوئی صورت نہیں اس لئے کہ راس المال (قیمت) قرض ہے، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک چیز زر اعتبار ہے، لہٰذا وہ ایسے زر اعتبار کے ساتھ خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں اور یہ بات جائز نہیں، لیکن [illegible] کرنا ضروری ہے تاکہ دونوں کا الگ الگ ہونا قرض کے بدلے قرض کی صورت میں نہ ہو۔ اور اگر قرض کیلی یا کوئی وزن کی جانے والی چیز ہو پھر اس نے اس کو درہموں یا پیسوں کے عوض فروخت کردیا یا پھر اس نے ان اشیاء کو قرض کے بدلے خرید لیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں زر اعتبار ہیں اور یہی حکم پیسوں کا ہے جب ان کا مقابلہ خلاف جنس شے سے ہو، لہٰذا وہ شخص جس پر قرض ہو ایسے زر اعتبار کے ساتھ اس کو خریدنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں اور یہ بات [illegible] نہیں ہے، لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے تاکہ یہ حالت قرض کے بدلے قرض سے ان کی جدائی پر مبنی نہ ہو۔ اور اگر اس نے اس قرض کے بدلے میں جو کوئی کیلی شے ہو یا وزن کی جانے والی شے پر مشتمل ہو، خلاف جنس کی یا وزن کی جانے والی چیز خریدی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اس کو زر اعتبار بنایا اس طرح کہ (علی [illegible]) اس [illegible] داخل کیا تو خریداری جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسے زر اعتبار کے ساتھ اسے [illegible] موجود نہیں لہٰذا یہ جائز ہوگا، لیکن مجلس میں قبضہ ضروری ہے۔ اگر اس نے اس [illegible] زر اعتبار بنایا اس طرح کہ اس کے ساتھ حرف باء داخل کیا تو جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ اس کو [illegible] اس نے ایسی چیز کو فروخت کیا ہے جو اس کے پاس موجود نہیں، لہٰذا جائز نہ [illegible] بیع سلم کے [illegible] کی کوئی صورت نہیں اس لئے کہ اس کا راس المال (قیمت) قرض ہے۔

اور اگر تلف کردہ شے کی طرف سے درہموں یا دیناروں پر صلح ہوئی اور حاکم نے اس کا فیصلہ کردیا تو جائز ہوگا اور قبضہ شرط نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے خریداری نہیں' بلکہ اس کا نفس حق ہے اور اگر اس نے درہموں یا دیناروں پر تلف کردہ شے کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت کی مقدار میں جائز ہوگی اور قیمت سے زیادہ مقدار میں باطل ہوگی اور یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے' جس کا ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر انہوں نے کسی عین (شے) کا پیسوں کے عوض سودا کیا' جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا یا گندم ان پیسوں کے عوض فروخت کی تو بیع جائز ہوگی اور وہ متعین نہ ہوں گے' اگرچہ اشارہ کرکے ان کی تعیین کردی گئی ہو حتیٰ کہ خریدار کو اجازت ہوگی کہ وہ ان کو روک لے اور ان کے ہم مثل لوٹا دے اور اگر قبضے سے قبل وہ پیسے تلف ہوگئے تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پیسے اگرچہ وضعی طور پر زراعتبار نہیں' لیکن لوگوں کی اصطلاح کی بناپر زراعتبار ہیں اور زراعتبار کی شان یہ ہے کہ وہ متعین نہیں ہوتے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے عین پیسوں کے عوض عین درہموں یا عین دیناروں کا سودا کیا تو وہ بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے' جیسے کہ درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن مجلس میں قبضہ یہاں عقد کو صحت پر برقرار رکھنے کیلئے شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کئے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عقد باطل ہوجائے گا اس لئے کہ دونوں قرض کے بدلے قرض پر ایک دوسرے سے جدا ہوگئے ہیں اور اگر قبضہ دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں پایا گیا' دوسری جانب نہ پایا گیا' پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عقد صحت اور درستگی پر برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ قبضہ کردہ شے قبضے کی بناپر عین ہوگئی ہے۔ لہٰذا یہ قرض کے بدلے عین (شے) کی خریداری پر دونوں کا جدا ہونا نہ ہوگا جو جائز ہے جب تک وہ رباء النسیئہ پر مشتمل نہ ہو اور یہاں ایک جیسی مقدار (قدر متفق) اور جنس موجود نہ ہونے کی بناپر اس کو شامل نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے ایک دوسرے سے بعینہ کسی پیسے کا بعینہ پیسے کے عوض سودا کیا تو یہ دونوں پیسے متعین نہ ہوں گے اگرچہ انہوں نے اس کی تعیین کرلی ہو۔ الا یہ کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے حتیٰ کہ مجلس میں دو طرفہ قبضہ ترک کرنے کی بناپر یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں قرض کے بدلے قرض کی فروخت کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہوگئے۔

اور اگر مجلس میں دونوں طرف کے معاوضوں میں سے ایک پر قبضہ کرلیا گیا' پھر وہ دونوں دوسرے کے قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں جانبوں سے قبضہ کرنے کی شرط عقد صرف کی خصوصیات میں سے ہے اور یہ عقد صرف نہیں ہے۔ لہٰذا اس کیلئے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ کافی ہوگا۔ اور اس سے یہ عقد' قرض کے بدلے قرض پر دونوں کے الگ ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں مذکور ہے کہ اس سے عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ عقد صرف ہے' بلکہ اس لئے کہ اس میں رباء النسیئہ ثابت ہو جائے گا' وہ اس طرح کہ اس میں رباء الفضل کی دونوں علتوں میں سے ایک علت یعنی "جنس" متحقق ہوتی ہے اور یہی قول درست ہے۔ اور اگر

انہوں نے پیسوں کا درہموں کے عوض اس شرط پر سودا کیا کہ ان میں سے ہر ایک کو "خیار" ہوگا اور انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو عقد بیع باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ "خیار" حکم کے حق میں "عقد" کے منعقد ہونے سے مانع ہے' جو دوطرفہ قبضے سے مانع ہے۔ جس کی بناپر یہاں اصلاً قبضے کے بغیر دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے' لہٰذا بیع باطل ہو جائے گی' اور اگر خیار دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے' اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ "شرط خیار" امام صاحب کے نزدیک دونوں طرف مؤثر ہوتا ہے' لہٰذا دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ مؤثر ہوگا' جو عقد کے جواز سے مانع نہیں' اور یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ قبضے کے حق میں عقد کے کئی مراتب ہیں' مثلاً:

ا۔ ایک مرتبہ وہ ہے جس میں دوطرفہ قبضہ شرط ہے۔ یہ "عقد صرف" میں ہے۔

ب: دوسری صورت وہ ہے جب دونوں طرف قبضہ شرط نہیں ہوتا' جیسے کسی عین (شے) کے بدلے عین کی فروخت' ماسوائے سونے' چاندی اور عین شے کی قرض کے بدلے فروخت کے' جو رباء النسیہ کو شامل نہ ہو' جیسے کہ گندم کی درہموں وغیرہ کے عوض فروخت۔

ج۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں ایک جانب سے قبضہ شرط ہوتا' جیسے کہ درہموں کی پیسوں کے عوض فروخت اور عین کی قرض کے بدلے فروخت' جو رباء النسیئہ کو شامل ہو' جیسے کیلی شے کی کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض فروخت۔ جب کہ قرض دونوں طرف سے زر اعتبار ہو اور قرض کی عین کے بدلے فروخت' جو عقد سلم ہے۔

اور اگر دونوں نے بعینہ ایک پیسے کی بعینہ دو پیسوں کے عوض بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک شے متعین ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے سے قبل ہلاک ہوگئی تو عقد باطل ہوجائے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اسے کسی عیب کی بناپر واپس کردیا یا اس کا کوئی مستحق نکل آیا۔

اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ وہ دوسرے کو اس کی ہم مثل شے دیدے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اور امام محمد کے نزدیک ان کی تعیین ہوگی اور نہ بیع جائز ہوگی۔ اور ہم اس مسئلے کا ازیں قبل تمام دلائل کے ساتھ ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر دونوں نے ایک دوسرے سے غیر معینہ طور پر ایک پیسے کی دو پیسوں کے ساتھ بغیر تعیین کے بیع کی یا دونوں میں سے ایک نے اس کی تعیین کی' مگر دوسرے نے نہ کی تو ان سے مشہور روایت کی رو سے یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔ اور صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں بیع یا تو سامان میں سے ہوگا اور یا زر اعتبار میں سے' اگر تو وہ سامان میں سے ہو تو سامان میں اس کی تعیین جواز کی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر وہ زر اعتبار ہو تو اس صورت میں دونوں میں مساوات شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع کو جائز قرار دینا غیر ضامن نفع تک ملنے کا ذریعہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں پیسوں کا خریدار' ان دونوں پر قبضہ کرلے گا۔ یا دونوں میں

سے ایک پر نقد قبضہ کرلے گا اور دوسرے پر بغیر ضمان کے اس کی طرف باقی رہے گا جس کی بناپر یہ ایسا نفع ہے جس کا وہ ضامن نہیں جو ممنوع ہے۔ اور اگر دونوں نے ایک پیسے کا دو پیسوں کے عوض سودا کیا اور اس میں شرط خیار رکھا تو مناسب تو یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر یہ جائز نہ ہو' اس لئے کہ یہاں پیسے سامان کی طرح ہیں اور ان کے نزدیک ان میں یہ شرط نہیں ہے' لہٰذا خیار اس سے مانع نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی شے کا کھوٹے پیسوں کے عوض کسی ایسی جگہ میں سودا کیا جہاں وہ چلتے نہ ہوں تو اگر تو وہ دونوں درہم متعین ہوں تو عقد جائز ہوگا اور اگر متعین نہ ہوں' تو عقد جائز نہ ہوگا' کیونکہ اس جگہ وہ سامان(عروض) ہیں اور ان کی تعیین سامان کی طرح بیع میں جواز کی شرط ہے۔

د۔ چوتھی صورت وہ جس میں بائع کیلئے مبیع کو روک لینے کا حق ہوتا ہے تا آنکہ وہ زراعتبار (قیمت) پر قبضہ نہ کرلے' بشرطیکہ زراعتبار فوری واجب الادا ہو اور خریدار کو یہ حق نہیں کہ وہ قیمت کو دینے سے رک جائے تا آنکہ وہ مبیع پر قبضہ کرلے۔ بشرطیکہ مبیع موجودہو ماسوا اس کے کہ مبیع عقد معاوضہ کی صورت میں ہوتو چونکہ بامعاوضہ معاملات میں مساوات عام طورپر دونوں معاوضہ دینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور مشتری کا حق مبیع میں تعیین سے متعین ہوگیا ہے اور بائع کا حق زراعتبار میں عقد کی بناپر متعین نہیں ہوا اس لئے کہ قیمت ابھی اس کے ذمہ ہے لہٰذا اس کی تعیین کے ساتھ متعین نہ ہوگی' ماسوائے قبضہ کے' لہٰذا پہلے قیمت اس کے سپرد کی جائے گی تاکہ اس کی تعیین ہو جائے لہٰذا دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے گی۔

اور اگر مبیع مجلس سے غائب ہو تو مشتری کو حق ہے کہ وہ اس کی سپرداری سے رک جائے تا آنکہ مبیع حاضر ہو جائے' اس لئے کہ قیمت کی سپرداری کا مقدم ہونا مساوات (برابری) کے تحقق کیلئے ضروری ہے۔ تو جب مبیع غائب ہو تو پیشگی ادائیگی کے ساتھ مساوات ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ بائع کا حق مقدم ہوگا اور مشتری کا حق مئوخر ہوگا۔ اس طرح کہ قبضے کی بناپر زراعتبار "مشار الیہ" ہونے کی بناپر متعین شے ہو جائے گی اور مبیع متعین نہ ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات جائز ہے کہ مبیع ہلاک ہو جائے اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے۔ لہٰذا اسے سپرداری کا حکم نہ دیا جائے گا تا آنکہ مبیع حاضر نہ ہو' خواہ مبیع اسی شہر میں ہو یا کسی اور جگہ میں۔ اس طرح کہ اس کو اس جگہ لانے میں محنت اور مشقت حاصل ہوتی ہے' اس صورت میں اور رہن کی صورت میں فرق یہ ہے کہ رہن رکھنے والا جب رہن حاضر کرنے کے بعد قرض کی ادائیگی سے رک جائے تو اس میں دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ رہن اسی شہر میں ہو' اس طرح کہ رہن رکھنے والے کیلئے اس کو لانے میں کوئی محنت اور مشقت نہ اٹھانا پڑتی ہو تو پہلے اسے لانے کو کہا جائے گا' جیسا کہ بیع میں یہی حکم ہے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو جائے اور مرتہن سے قرض اس کی مقدار میں ساقط ہو جائے۔ اور اگر وہ رہن ایسی جگہ ہو جہاں سے لانے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو تو مرتہن کو اسے اولاً لاحاضر کرنے کو نہ کہا جائے گا بلکہ راہن کو اولاً قرض ادا کرنے کو کہا جائے گا' بشرطیکہ وہ اس کا اقرار کرتا ہو' اس لئے کہ رہن قائم ہے تلف ہونے والا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ وہ تلف ہو گیا ہے اور مرتہن نے کہا کہ وہ موجود ہے تو مرتہن کا قول قسم سمیت قبول کیا جائے گا۔ تو جب وہ قسم کھائے گا تو اسے قرض کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضے والے عقد کی اساس مساوات پر

ہوتی ہے اور یہ مساوات اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک اس کو سامنے لاکر حاضر نہ کیا جائے' جیسا کہ اوپر گزرا' بخلاف رہن کے' اس لئے کہ وہ بامعاوضہ عقد نہیں' بلکہ وہ تو ایک امانت والا عقد ہے جیسے کہ عقد ودیعت' تو مرہون شے مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہے۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو راہن سے اس کی مقدار میں قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ مضمون (قابل ضمانت) ہے' بلکہ کسی اور مفہوم کی بنا پر جیسا کہ معروف ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ نہ ہو تو قرض رہن کا معاوضہ نہ ہوگا۔ لہٰذا رہن کو حاضر کرنے کے ساتھ دونوں کے درمیان مساوات ثابت نہ ہوگی' بشرطیکہ وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں سے اس کو لاحاضر کرنے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو۔

اور اگر دونوں نے کسی متعین شے کی متعین شے کے بدلے بیع کی تو وہ دونوں اکٹھے ہی ایک دوسرے کو سپرداری دیں گے' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مساوات عقد معاوضہ میں عام طور پر دونوں معاوضہ لینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور یہاں اس مساوات کا ثبوت دونوں کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے نیز اس لئے بھی کہ مبیع کی سپرداری ہر دوسرے فریق کا استحقاق ہے اور سپرداری کو مقدم کرنے میں دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں ہے' اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے مبیع ہے' لہٰذا وہ دونوں ایک ساتھ اس کو سونپیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا۔ تو تب بھی دونوں ایک دوسرے کو اکٹھے ہی سونپیں گے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں نے بیع سلم میں قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا تاکہ دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے جو مطلق معاوضات کا تقاضا ہے' نیز دونوں کے سپرداری کے استحقاق میں یکساں ہونے کی بنا پر ضروری ہے' بخلاف اس صورت کے جب دونوں نے کسی متعینہ شے کا قرض کے بدلے سودا کیا' اس لئے کہ قرض قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتا' لہٰذا جب تک اس کو اولاً سپرد نہ کیا جائے اس وقت تک دونوں کے مابین مساوات ثابت نہیں ہوتی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

(۳) قبضے سے قبل مبیع کا ہلاک ہونا' بیع کے فسخ کے ہونے کو ثابت نہیں کرتا: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اصل ہوگی اور یا پھر کسی اور شے کے تابع۔ تابع ہونے سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا اضافہ جو مبیع سے پیدا ہوا ہو' پھر اگر تو وہ مبیع اصل ہو تو وہ یا تو تمام کی تمام تلف ہوگئی ہو یا اس کا کچھ حصہ تلف ہوا ہوگا اور پھر وہ یا تو اس پر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد تلف ہوئی ہوگی۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی ہوگی یا بائع یا خریدار کے یا پھر کسی اجنبی کے فعل سے۔ اگر تو وہ تمام کی تمام قبضے سے قبل کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اگر وہ بیع باقی رہی تو اس کی بنا پر خریدار سے ثمن (زرقیمت) کا مطالبہ ضروری ہوگا اور جب وہ (بائع) اس سے زرقیمت کا مطالبہ کرے گا تو وہ اس سے مبیع کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے' لہٰذا اس سے مطالبہ ممنوع ہوگا' اس کی وجہ سے اس بیع کے باقی رکھنے میں فائدہ نہ ہوگا' لہٰذا یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور جب یہ بیع فسخ ہو گئی تو مشتری (خریدار) سے زرقیمت کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بیع کا فسخ ہونا اس کا بنیاد سے ختم ہونا ہے' جیسے گویا وہ تھی ہی نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے مبیع کے

اپنے فعل سے ہلاک ہوئی ہو مثلاً کوئی جانور ہو جس نے خود اپنے آپ کو ماردیا' اس لئے کہ اس کا خود اپنا یہ فعل ہدر ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ بائع کے فعل سے ہلاک ہوا تو تب بھی بیع باطل ہو جائے گا اور مشتری سے ہمارے نزدیک زرقیمت ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کے ذمہ قیمت یا اس کی ہم مثل شے بطور ضمان واجب ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے' لہٰذا اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے قبضے کے بعد ہلاک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ قبضے سے قبل مبیع بائع کے قبضہ میں ہوتی ہے اور یہ بات ضمان کے وجوب سے مانع نہیں' جیسے کہ مرتہن کا یہی حکم ہے اگر مرہونہ شے اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں دو میں سے ایک ضمان کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور وہ زرقیمت (ثمن) ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ شے اس کے قبضہ میں تلف ہو جائے تو زرثمن مشتری سے ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا وہ دوسری ضمان کے ساتھ قابل (مضمون) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایک ہی محل (جگہ) دو ضمانوں کو قبول نہیں کرتا۔ بخلاف رہن کے' اس لئے کہ رہن کی ضمان مرتہن پر مرہونہ شے کے معنی و مفہوم کی ہوتی ہے عین شے یک نہیں' بلکہ اس کی عین شے امانت ہے حتیٰ کہ اس کا کفن اور اس کا خرچہ راہن پر ہوگا اور اتلاف کی صورت میں قابل ضمان اس کی عین ہوتی ہے لہٰذا قیمت کی ضمان کا واجب ہونا ایک ہی مقام کی دو ضمانوں کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہونے کو منتج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ضمان کا محل مختلف ہے بخلاف بیع کے' اور خواہ بیع حتمی ہو یا شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ مبیع بائع کے قبضے میں زرثمن کے ساتھ دونوں حالتوں میں قابل ضمان ہے' لہٰذا اس کی یہ حالت اس کے دوسری ضمان کے ساتھ قابل ضمان ہونے سے مانع ہے اور اگر وہ شے مشتری کے فعل سے تلف ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو تلف کر دینے کی بنا پر وہ تمام مبیع پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے' کیونکہ اس کا اس کو تلف کرنا اس پر قبضہ کئے بغیر ممکن نہ تھا اور یہی اس پر قبضہ کرنے کا مفہوم ہے' لہٰذا اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی۔ اور خواہ بیع حتمی ہو یا مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ بغیر کسی اختلاف کے مشتری کا خیار مبیع(۱) کے بائع کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں۔ لہٰذا یہ خیال قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا' لہٰذا یہ قیمت کے مستحکم ہونے سے بھی مانع نہ ہوگا اور اگر بیع بائع کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو یا بیع فاسد ہو تو اس پر ہم مثل ضمان واجب ہوگی۔ بشرطیکہ وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار سامان کو بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملکیت میں جانے سے مانع نہیں' لہٰذا مبیع بائع کی ملکیت کے حکم پر ہوگی اور اس کی ملکیت ہم مثل شے یا اس کی قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کے ساتھ خرید کردہ مبیع کا ہے کہ وہ بھی ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے اور اگر وہ شے کسی اجنبی شخص کے فعل سے تلف ہوگئی تو اس پر بلاشک و شبہ اس کی ضمان ضروری ہوگی۔

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے "مبیع" کو "بیع" لکھا گیا ہے' ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

اس لئے کہ اس نے ایسا مال جو دوسرے کا مملوکہ ہے اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے حالانکہ اس پر اس کا قبضہ نہیں تھا' لہٰذا وہ ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہوگا۔ اور مشتری کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے' تو اس سے مبیع بائع کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اور جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی ہم مثل شے دینے کا ضامن ہوگا' بشرطیکہ وہ ذوات الامثال میں سے ہو اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو تو اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور اگر وہ چاہے تو بیع پر راضی ہو جائے تو وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اور بائع اس سے زرقیمت کا مطالبہ کرے اس لئے کہ بائع کی ضمان کے ساتھ یہاں مبیع متعین ہوگئی ہے' اس لئے کہ وہ متعین شے تھی' لہٰذا وہی اس کی قیمت ہوگی۔ اور مبیع کا تعین بائع کی ضمان میں خیار کو واجب کرتا ہے' پھر اگر اس نے فسخ کو پسند کیا اور اس کو فسخ کر دیا اور بائع نے نقصان والے سے ضمان کا مطالبہ کیا اور اس کو ضامن ٹھہرایا تو پھر دیکھا جائے کا اگر تو ضمان قیمت کی جنس سے ہو اور وہ قیمت سے زیادہ ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا' اس لئے کہ جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو اس وقت تک اضافہ ربوا(سود) ہے۔ کیونکہ مبیع نفس بیع سے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور جس شے کا انسان مالک نہ ہو اس کا نفع پاکیزہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون شے کے نفع سے روکا ہے' نیز اس لئے بھی کہ اس میں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے' لہٰذا جس شے کا انسان ضامن نہ ہو اس کا نفع تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا اور اگر ضمان قیمت کی خلاف جنس سے ہو تو اضافہ اس کیلئے پاکیزہ ہوگا' اس لئے کہ ربوا جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے بیع کو پسند کیا اور اس نے نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کیا اور اس سے ضمان لے لی تو اگر ضمان قیمت کی جنس سے ہو تو تب بھی اضافہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اس کے حق میں غیر مضمون نفع ہے اور جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو وہ اس کا نفع نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ مبیع اس کی ملکیت ہے اور اگر وہ اس کی خلاف جنس ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر خریدی ہوئی شے غلام ہو پھر اسے قبضہ سے قبل کسی اجنبی نے قتل کر دیا' پھر اگر اس نے اسے "خطاء" قتل کیا تو بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری کو فسخ بیع اور مبیع دونوں کا اختیار ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ یہاں جب وہ فسخ کو پسند کرے۔ اور بیع کو فسخ کردے تو بائع قاتل کی عاقلہ سے دیت کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی قیمت تین سالوں میں اس سے وصول کرے گا اور اگر اس نے مبیع لینے کو پسند کیا تو وہ (مشتری) قاتل کی عاقلہ سے تین سالوں میں دیت کا مطالبہ کرے گا۔

اور اگر وہ قتل عمد ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے اور اس میں تین اقوال مروی ہیں:

امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو وہ بیع کو فسخ کردے۔ اس صورت میں بائع کو قاتل سے اپنے غلام کا قصاص لینے کا حق ہوگا اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرلے اور اس صورت میں اسے قاتل سے قصاص لینے کا حق ہوگا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہے: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور مبیع کو واپس بائع کی ملکیت میں لوٹادے اور بائع کو اس کا قصاص لینے کا حق نہ ہوگا' لیکن وہ قاتل کے مال میں سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرلے

اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے، اور مشتری کو اس سے قصاص (بدلہ) لینے کا حق ہوگا، اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی حال میں قاتل پر کوئی قصاص نہیں ہے اور مشتری کو خیار ہے وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور بائع قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرلے اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرنے کیلئے اس سے تقاضا کرے۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام قتل کے وقت بائع کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ وہ تو مشتری (خریدار) کی ملکیت میں تھا، لہٰذا یہاں کوئی ایسا سبب، جو بائع کے حق میں قصاص کے انعقاد کا باعث ہو نہیں پایا گیا اور مشتری کی یہ ملکیت مستقل نہ تھی، بلکہ اس کے بائع کی ملکیت میں، فسخ ہونے کی صورت میں، واپسی کا احتمال تھا، لہٰذا اس کا قصاص لینے کی ولایت دونوں میں سے کسی کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کی کوئی صورت نہیں جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسی جگہ میں ہوا ہے جو قتل کے وقت بائع کی ملکیت نہ تھی البتہ مشتری کیلئے قتل کے وقت اس کی ملکیت ثابت تھی اور وہ اس کو لازم ہوگئی ہے اور وہ مشتری (خریدار) کے اختیار کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، لہٰذا اس کیلئے حق قصاص لینے کا اختیار ثابت ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فسخ اور بیع کے اختیار کرنے پر اعتبار کرتے ہوئے دونوں کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کا قول ممکن ہے، بیع کے اختیار کرنے پر اس لئے جیسا کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے اور فسخ کے اختیار پر اس لئے کہ عقد کا فسخ ہونا اس کا سرے سے ہی ختم ہونا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا وہ کبھی تھا ہی نہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ جنایت بائع کی ملکیت کے دوران میں واقع ہوئی ہے، لہٰذا اس کیلئے قصاص لینے کی ولایت (حق) ثابت ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع تمام کی تمام قبضے سے قبل ہلاک ہو جائے اور اگر وہ تمام کی تمام قبضے کے بعد ہلاک ہو پھر اگر تو وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی یا مبیع یا مشتری کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں شمار ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس لئے کہ بیع مبیع پر قبضے کی بناپر مستحکم ہوگئی ہے، لہٰذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہوگئی ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے اجنبی کے فعل سے ہلاک ہوئی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری (خریدار) اجنبی سے اس کی ضمان کی وصولی کیلئے رجوع کرے گا اور اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ ایک ایسی شے کا نفع ہے جس کا وہ ضامن ہے اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو، لیکن اس کی قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو اس کا ہلاک کرنا اور اجنبی کا ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اس نے اس شے پر بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو وہ اس کو ہلاک کرنے کی بناپر بیع کو واپس کرنے والا ہوگا تو اس کی ضمان میں اس کی ہلاکت ہوگئی تو بیع کا بطلان واجب ہوجائے گا اور قیمت کا ساقط ہونا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو اس وقت ہلاک کیا جب وہ اس کے قبضہ میں ہو، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضے سے پہلے یا اس کے بعد تمام کی تمام مبیع تلف ہو جائے، لیکن اگر مبیع کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو ایسا قبضے سے قبل ہو اور وہ شے کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا

اگر تو نقصان مقدار میں ہوا جیسے کہ وہ شے کیلی ہو یا وزن کی جانے والی ہو یا گنی جانے والی ہو تو جتنی مقدار میں اس کا نقصان ہوا ہے اتنی مقدار میں عقد فسخ ہوجائے گا اور اتنا ہی حصہ قیمت سے ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ عقد تمام مقدار پر ہوا ہے' للذا اس کے بالمقابل قیمت تھی اور تمام شے کے تلف ہوجانے سے تمام شے اور تمام قیمت میں بیع باطل ہوجاتی ہے' للذا کچھ حصے میں اس کا ہلاک ہونا کچھ حصہ میں اس کے اور قیمت کے فسخ کو مستلزم ہے اور باقی مقدار میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو باقی شے کو اتنی مقدار میں قیمت کے ساتھ وصول کرلے اور چاہے اس کو چھوڑ دے' اس لئے کہ صفقہ (عقد بیع) اس پر متفرق ہوگیا ہے اور اگر اس میں نقصان اس کی کسی وصف میں ہوا جس سے مراد ہر وہ شے ہے جو نام لئے بغیر بیع میں داخل ہوجائے' جیسے درخت کی ٹہنیاں یا عمارت کا کوئی پہلو اور جانور کے اعضاء و جوارح اور کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں ان کی عمدگی' للذا یہ بیع قطعاً فسخ نہ ہوگی۔ اور نہ ہی مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ ساقط ہوگا۔ اس لئے کہ جو بیع کے اوصاف کا ثمن (قیمت) میں کوئی حصہ نہیں ہوتا' بجز اس کے کہ اس پر قبضہ یا جنایت واقع ہو جائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قبضے یا جنایت کی بناپر وہ مقصود بالذات ہو جاتی ہیں تو مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو مبیع کے عیب دار ہوجانے کے باعث نہ لے بلکہ قبضہ کی بناپر وصول کرلے اور اگر وہ شے خود مبیع کے کسی ذاتی فعل سے تلف ہوئی: جیسے کہ اس نے خود اپنے آپ کو زخمی کرلیا تو بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری (خریدار) سے کچھ بھی قیمت ساقط نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خود اس کی اپنے خلاف جنایت ہدر (ضائع) شمار ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے کسی آسمانی آفت سے تلف ہوگئی ہو اور کچھ حصے کا نقصان اس کی وصف کا نقصان ہے اور اوصاف کے بالمقابل کوئی ثمن نہیں ہوتا' للذا قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مشتری کو خیار ہے اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور وہ چاہے تو نہ لے' اس لئے کہ مبیع میں تبدیلی ہوگئی ہے۔ اور اگر خرید کردہ شے دو جانور ہوں' پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو ہلاک کردیا تو مشتری کو خیار ہوگا وہ چاہے تو وہ باقی شے بقیہ قیمت کے عوض لیلے اور چاہے تو نہ لے اس لئے کہ بے زبان جانوروں کا فعل ہدر ہوتا ہے تو گویا اس نے دوجانور خریدے تھے جن میں سے ایک قبضہ سے قبل ازخود ہلاک ہوگیا۔

اور اگر خرید کردہ شے دو غلام تھے پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل ہلاک کردیا یا وہ باندی ہو پھر اس کے ہاں قبضے سے پہلے بچہ کی ولادت ہوگئی پھر بچہ بڑا ہوگیا' پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل مار دیا تو مشتری کو خیار ہوگا وہ چاہے تو باقی حصے میں بیع کو فسخ کردے' اس صورت میں جنایت باطل ہوگی' اس لئے کہ فسخ ہونا اس کا بائع کی ملکیت میں دوبارہ واپس آنا ہے' جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قتل بائع کی ملکیت میں ہوا ہے' للذا وہ نقصان باطل ہوگیا اور اگر وہ چاہے تو وہ قتل کرنے والے غلام کو تمام قیمت کے عوض قبول کرلے اور مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ اگر اس نے اسے اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لیا تو وہ انتہاء" اسے تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا' للذا اسے ابتدا میں خیار ہوگا۔ اس تفاوت کو کم کرنے کے لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر وہ چاہے تو دونوں کو تمام قیمت کے عوض قبول کرلے اور وہ چاہے تو چھوڑ دے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر قاتل نے دونوں میں سے اس کے حصہ کا ثمن (قیمت) دے کر اسے حاصل کرلیا تو مقتول میں بیع فسخ نہ ہوگی اور بیع کا فسخ ہونا' اس کا سرے سے ہی اس کا ختم ہونا اور بائع کی ملکیت میں اس کا لوٹ جانا ہے' جس سے ظاہر ہوا کہ مشتری کے غلام نے بائع کے غلام کو قتل کردیا' لہٰذا اسے کہا جائے گا کہ وہ یا تو اسی کو دیدے اور یا پھر اس کا فدیہ دے اور اس نے ان میں جو بھی قبول کیا وہ مقتول کا قائم مقام ہوگا تو چونکہ مقتول معنوی طور پر زندہ ہوگا' لہٰذا وہ اسے بقیہ قیمت کے عوض قبول کرلے پھر وہ باقی مبیع کو اس کے حصہ کی قیمت ادا کرکے لے کر انتہاء" تمام شے کو تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا' لہٰذا ہم نے اسے ابتدا خیار دیا ہے کہ وہ تمام قیمت کے بدلے اسے قبول کرلے اور یا فسخ کردے اور اگر وہ شے بائع کے فعل کی بناپر ہلاک ہوئی تو اتنی مقدار میں بیع باطل ہوجائے گی اور ہلاک ہونے والی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہوجائے گی' جو اس کے نقصان کی مقدار ہے۔ بعض کو تمام پر قیاس کرتے ہوئے خواہ نقصان اس کی قیمت میں ہوا یا اس کی وصف میں' اس لئے کہ جب اوصاف پر کوئی جنایت ہوجائے تو قیمت میں اس کا حصہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے فعل کی بناپر اصل ہوگئی ہے' لہٰذا اس کے بالمقابل ثمن (زر) ہوگا اور باقی میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو باقی حصہ قیمت کے بدلے اس سے قبول کرلے اور چاہے تو اسے نہ لے' اس لئے کہ اس پر صفقہ متفرق ہوگیا ہے اور اگر مشتری (خریدار) نے اس کے لینے کو پسند کیا' لیکن اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ جنایت کے اثر یا کسی اور وجہ سے وہ فوت ہوگیا تو وہ بائع کی ملکیت میں فوت تصور ہوگا اور مشتری سے قیمت ساقط ہوجائے گی' اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کی ضمان میں قبضے کے بعد داخل ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور پھر وہ شے بائع کی جنایت سے ہلاک ہوگئی یا کسی اور وجہ سے' تو مشتری سے اتنی قیمت ساقط ہوجائے گی جتنے حصہ میں بائع نے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اور اسے باقی قیمت کا ادا کرنا لازم ہوجائے گا۔

اور اگر وہ شے جنایت سے مرگئی تو اس لئے کہ باقی شے پر اس نے قبضہ کرلیا ہے جو مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے اور اس کا قبضہ مستحکم ہوگیا ہے' لہٰذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہوجائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے بائع کی جنایت سے مرگئی' اس لئے کہ مشتری نے حقیقتاً باقی شے پر قبضہ کرلیا ہے اور مبیع پر قبضہ اصل میں قیمت کے مستحکم ہونے کو واجب کرتا ہے' بجز اس کے کہ بائع سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں نقصان پیدا کردے جس کی بناپر وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا اور اس میں کسی نقصان کا سرایت کرجانا اس کا حقیقی طور پر فعل نہیں ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ یعنی وہ شے اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی ہے' لہٰذا مقبوضہ شے بدستور مشتری کے قبضہ کے حکم پر برقرار رہی' جس کی بناپر اس پر اس کی قیمت مستحکم ہوجائے گی' نیز اس لئے بھی کہ مشتری کا قبضہ کرنا ازسرنو اس پر قبضہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے کہ قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے اور خریداری کا انشاء جنایت کے سرایت کو قطع کرنے والا ہے' جیسے کہ اگر اس نے اسے اس کی جنایت اور اس پر قبضہ کے بعد خریدا ہو' پھر وہ فعل اس کے نفس تک سرایت کرگیا اور وہ مرگیا تو تب یہی حکم ہے تو یہی حکم قبضہ کا ہے' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ شے مشتری (خریدار) کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور نہ اس سے قیمت میں سے کوئی شے ساقط ہوگی۔ اس لئے کہ وہ تمام شے پر اس کے کچھ حصے کو ضائع کرنے کی بناپر قابض ہوگیا ہے'

کیونکہ کچھ حصے کو تلف کرنا تمام شے پر قبضہ کے بغیر ممکن نہیں ہوتا اور یہی قبضہ کی تشریح ہے یا پھر وہ تلف کردہ شے کی مقدار میں اس کے اتلاف کی بناپر قابض ہوگیا ہے اور باقی پر اس کے عیب دار ہونے کی بناپر' لہٰذا اس پر تمام قیمت کی ادائیگی مستحکم ہوجائے گی اور اگر وہ شے بائع کے قبضہ میں مشتری کی جنایت کے بعد ہلاک ہوگئی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے اسی جنایت سے ہلاک ہوئی تو وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک شمار ہوگی اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس کی جنایت سے ہلاک ہوئی ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا سابق فعل تمام شے کو تلف کرنے والا ہے' لہٰذا اس پر تمام قیمت مستحکم ہوجائے گی خواہ اسے بائع نے مشتری کی جنایت کے بعد روکا ہو یا نہ روکا ہو' اس لئے کہ مشتری کی جنایت کے بعد بائع کا اسے روکنا ہدر ہے۔

اور اگر وہ جانور جنایت کے بغیر طبعی موت سے مرگیا پھر اگر بائع نے اسے نہ روکا ہو تو وہ مشتری کے مال میں سے ہلاک تصور ہوگا اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی' اس لئے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے وہ جنایت کے ساتھ تمام مبیع پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے اور کوئی ایسی شے نہیں پائی گئی جو اس کے قبضہ کو باطل کرے' لہٰذا اس پر قبضے کا حکم برقرار رہا۔ اور اگر اس نے اسے روکا ہو تو مشتری پر اس کے حصہ کی قیمت واجب ہوجائے گی اور اس سے بقیہ شے کی قیمت ساقط ہوجائے گی' اس لئے کہ جب بائع نے اس شے کو روکا ہے تو اس نے موجود حصہ میں مشتری کے قبضہ کو توڑ دیا ہے تو وہ اسے دور کرنے والا ہوگیا ہے' تو جب وہ جانور ہلاک ہوگیا تو وہ اس کی ضمان میں ہلاک ہوا ہے' لہٰذا وہ اسی پر ہلاک تصور ہوگا۔

اور اگر اس پر بائع نے کوئی جنایت کی' پھر اس پر مشتری نے کوئی جنایت کی تو خریدار سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساقط ہوجائے گی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اسے بقیہ شے کی قیمت لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی جنایت کی بناپر باقی شے پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا' لہٰذا اس پر اس کی قیمت مستحکم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ اس کی جنایت بائع کے عیب دار ہونے کی بناپر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ پھر اگر مشتری نے جنایت پہلے کی ہو اور پھر بائع نے زرشن پر قبضہ سے قبل اس کی جنایت کی پھر اگر غلام دونوں جنایتوں سے تندرست ہوگیا تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہے وہ چاہے تو اسے قبول کرلے اور اس صورت میں اس سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساقط ہوجائے گی اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے اس لئے کہ جنایت کی بناپر مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے لیکن اس میں جنایت بائع کی اجازت کے بغیر اس پر اس کا قبضہ ہے اور قیمت غیرنقد ہے تو جب بائع نے اس پر جنایت کی تو اس نے اتنی مقدار میں اس شے کو واپس لے لیا ہے تو اس کی جنایت مبیع کو عیب دار کرنے والی ہوئی اور مبیع میں قبضہ سے قبل کسی عیب کے پیدا ہوجانے سے خیار ضروری ہوجاتا ہے لہٰذا اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کردے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے اور اس پر زرشن کا تین چوتھائی ضروری ہوگا اور زرشن میں سے بائع کی جنایت کی مقدار میں یعنی 1/4 (چوتھائی حصہ) ساقط ہوجائے گا۔ اس لئے کہ نصف حصہ مشتری کی جنایت سے ہلاک ہوگیا ہے لہٰذا اس پر قیمت مستحکم ہوجائے گی اور اس کا ایک چوتھائی قائم ہے' لہٰذا وہ اس سے اس کی قیمت لے گا اور ایک چوتھائی بائع کی جنایت سے قبضہ سے قبل ہلاک ہوا ہے' لہٰذا اس سے اس کی قیمت ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر وہ غلام بائع کے ہاتھ میں دو جنایتوں کے بعد ہلاک ہوگیا جیسے مشتری نے اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا

پھر بائع نے اس کا الٹی جانب سے پاؤں کاٹ ڈالا' پھر وہ غلام دونوں جنایتوں کے بعد بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تو مشتری پر آٹھ میں سے پانچ حصے واجب الادا ہوں گے اور اس سے آٹھ میں سے تین حصے قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اس لئے کہ مشتری (خریدار) نے جب اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس نے اس کی نصف قیمت مستحکم کردی' کیونکہ وہ اس کا ہاتھ کاٹنے کی بناپر اس پر قابض ہوگیا ہے اور جب بائع نے اس کا پاؤں کاٹ دیا تو اس نے غلام میں سے نصف قیمت واپس لے لی ہے' جو کل قیمت کا ایک چوتھائی حصہ ہے' لہٰذا وہاں ایک چوتھائی غلام موجود رہا تو جب جنایت اس پر اثرانداز ہوئی تو ان دونوں جنایتوں میں سے یہی چوتھائی حصہ تلف تصور ہوگا' لہٰذا اس ربع کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا جائے گا تو قیمت چوتھائیوں میں تقسیم ہوجائے گی اور ہر حصہ کے چار چار حصے کئے جائیں گے۔ اس طرح کل آٹھ حصے ہوجائیں گے۔ تو مشتری کی جنایت سے نصف حصہ تلف ہوا' یعنی چار حصے اور اس کی جنایت کے اثرانداز ہونے میں اس کا مزید ایک حصہ ہوگا تو اس پر اس کی تمام قیمت یعنی کل آٹھ میں سے پانچ حصہ مستحکم ہوگئی ہے اور بائع کی جنایت سے دو حصے ہلاک ہوئے ہیں جو آٹھ کے تین حصے ہیں' لہٰذا اتنی مقدار میں مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے پہلے جنایت کی پھر بائع نے جنایت کی۔ پھر اس کا زخم ٹھیک ہوگیا یا بگڑ گیا' لیکن اگر بائع نے پہلے جنایت کی پھر مشتری نے کی' پھر اگر تو غلام ٹھیک ہوگیا تو یہاں مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس کا بائع کی جنایت کے بعد جنایت کا اقدام مبیع کو عیب دار کرنے کی بناپر اس کی رضامندی کی دلیل ہے' لہٰذا اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور اس پر بقیہ غلام کی قیمت واجب ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ بقیہ غلام پر قابض ہوگیا ہے اور اگر غلام ان دونوں جنایات کے بعد ہلاک ہوگیا تو اس صورت کا حکم سابقہ صورت کے برعکس ہے' یعنی یہ کہ مشتری پر تین آٹھویں قیمت واجب ہوگی اور اس سے پانچ آٹھویں قیمت ساقط ہوجائے گی تو یہاں مشتری کی جنایت کا حکم وہ ہے جو وہاں بائع کی جنایت کا حکم تھا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اس مسئلے کو کیا خوب سمجھ لو۔

اور اگر زر ثمن (قیمت) پر اس نے پہلے قبضہ کرلیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہو پھر اس پر بائع نے جنایت کی تو تب بھی مشتری سے اتنے حصے کی قیمت ساقط ہوجائے گی' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس پر مشتری نے اس پر پہلے جنایت کی پھر بائع نے جنایت کی تو بائع کی طرف سے اس پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی جو اجنبی کی طرف سے جنایت کی صورت میں اس پر ضروری ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس پر جنایت کی بناپر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے' لہٰذا یہاں بائع قبضہ کو توڑنے اور اس کو واپس لینے کا مالک نہ ہوگا' اس لئے کہ زر ثمن پہلے ہی زیرقبضہ ہے' لہٰذا اس کی اور اجنبی کی جنایت یکساں ہوگی اور اگر پہلے بائع نے جنایت کی پھر مشتری نے جنایت کی تو جتنا حصہ بائع کی جنایت سے ہلاک ہوا اس سے اتنی قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اور جو حصہ اس کی جنایت کے سرایت کرنے کی بناپر تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ جو حصہ مشتری کی جنایت کے بعد اس کی جنایت سے تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اس طرح جو حصہ اس کی جنایت کے سرایت کرجانے کی بناپر تلف ہوا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ جانور کسی اجنبی کے فعل کی بناپر ہلاک ہواتو بلاشبہ اس پر ضمان ضروری ہوگی اور مشتری کو خیار

ہے: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور بائع جنایت کرنے والے کی طرف نقصان ضمان کیلئے رجوع کرے۔ اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا تقاضا کرے اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اس نے پسند کی اس کے بعد اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر اجنبی کی طرف سے مبیع کو تلف کردینے کی صورت میں بیان کر آئے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضہ سے قبل مبیع کا کچھ حصہ تلف ہوا' لیکن اگر مبیع پر قبضے کے بعد اس کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو وہ آسمانی آفت سے ہلاک ہوا یا مبیع کے اپنے فعل یا مشتری کے فعل سے تلف ہوا ہو' تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی' اس لئے کہ مبیع بائع کی ضمان سے خارج ہوگئی ہے' لہٰذا اس پر اس کی قیمت مستحکم ہوجائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اجنبی کے کسی فعل سے ہلاک ہوا ہو کہ اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں تصور ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اس کی ضمان کیلئے اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کے روک رکھنے کی بناپر وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا' جیسے کہ مشتری نے اس پر اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہو یا قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو وہ اور اجنبی کی تلف کردہ صورت یکساں ہے اور ہم اس کا حکم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اسے واپس لینے کا حق ہو' اس طرح کہ اس نے اس شے پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو اور قیمت فوری واجب الادا ہو' مگر نقد ضروری نہ ہو تو تلف شدہ حصہ میں بیع فاسد ہوجائے گی اور مشتری سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بناپر اتنی مقدار کو واپس لینے والا ہوگیا ہے۔ تو اس کی ضمان میں یہ مقدار تلف شمار ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہوجائے گی اور وہ اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی جانب سے بقیہ حصہ کا تلف کرنا نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ اگر مشتری کے قبضہ میں باقی حصہ تلف ہوجائے تو اس پر اس کے حصہ کی قیمت ضروری ہوگی' البتہ اگر باقی حصہ بائع کی جنایت کے سرایت کرجانے کی بناپر ہلاک ہوجائے تو وہ اس کو واپس لینے والا ہوجائے گا اور مشتری سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی اس لئے کہ باقی کا اتلاف اس کے فعل کی طرف منسوب پایا گیا ہے' لہٰذا وہ اس تمام کو واپس لینے والا ہوگا لہٰذا وہ تمام شے اس کی ضمان میں ہلاک ہوئی لہٰذا تمام زرثمن ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کی ہلاکت میں اختلاف پیدا ہوگیا...... بائع کہے کہ وہ قبضے کے بعد ہلاک ہوئی ہے اور مجھے پوری قیمت لینے کا حق ہے اور مشتری دعویٰ کرے کہ وہ شے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہے اور مجھ پر کوئی قیمت ضروری نہیں تو اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے خلاف قبضے اور قیمت کا دعویٰ کیا گیا ہے بلکہ وہ اس سے انکاری ہے' نیز اس لئے بھی کہ ظاہری حالت مشتری کے حق میں ہے اس لئے کہ مبیع بائع کے قبضہ میں تھی اور ظاہرا سابقہ حالت پر کسی شے کا برقرار رہنا ہے اور بائع نے ایک ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جو پیش آنے والا (عارض) ہے' جو مبیع کا زائل ہونا اور منتقل ہونا ہے تو چونکہ مشتری ظاہری اصل پر کاربند ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے حق میں کوئی دلیل پیش کردی تو اس کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کردیا تو بائع کی دلیل کے مطابق فیصلہ کیا

جائے گا' اس لئے کہ اس کا ثبوت خلاف ظاہر معاملے کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت اسی کیلئے مشروع ہوا ہے' نیز اس لئے بھی کہ اس میں زیادہ اظہار پایا جاتا ہے' اس لئے کہ وہ اس کے قبضے اور قیمت کو ظاہر کرتا ہے' لہٰذا اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس طرح اگر دونوں کے درمیان اس کی ہلاکت میں اختلاف ہوجائے پھر بائع نے مشتری پر قیمت کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ڈالی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں کے ثبوتوں میں کوئی تاریخ نہ ہو لیکن اگر دونوں کی الگ الگ تاریخ ہو اور دونوں میں سے ایک کی تاریخ پہلے ہو تو پہلی تاریخ کے مطابق ہلاکت اور ہلاک کرنے والے کا فیصلہ دینا بہتر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری کا مبیع پر قبضہ ظاہر نہ ہو' لیکن اگر وہ ظاہر ہو پھر دونوں نے اس کو ہلاک کرنے کا دعویٰ کیا' پھر اگر دونوں کے پاس اس کا ثبوت نہ ہو تو بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہر اس کا مؤید ہے' کیونکہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہے اور ان دونوں میں سے جس نے بھی کوئی دلیل پیش کردی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی۔ اور اگر دونوں نے کوئی ثبوت پیش کردیا تو مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اس لئے کہ وہی مدعی ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے ایک خفیہ معاملے کا دعویٰ کیا ہے تاکہ وہ ظاہر کے اثر کو زائل کردے' یعنی بائع کی طرف سے اس کی ہلاکت کو' جبکہ مبیع اس کے قبضے میں ہو۔ یہی حکم مشتری کا ہے کہ اگر وہ دعویٰ کو چھوڑ دے تو اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا' البتہ بائع نے اگر دعویٰ چھوڑ دیا تو اسے نہ چھوڑا جائے گا' بلکہ اسے دوسرے فریق کے دعویٰ کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مدعی اور مدعی علیہ کی حد (تعریف) بیان کرنے میں ہمارے مشائخ کی عبارت ہے۔ اور جب مشتری نے کوئی دلیل پیش کردی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے ایسی حالت میں ہو کہ بائع کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کو واپس لینے کا حق ہو: اس طرح کہ مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ تو اس نے اس کی اجازت سے کیا' لیکن قیمت نقد یا ادھار تھی تو ایسی صورت میں مشتری کیلئے جائز ہے کہ وہ بائع کو مبیع کی قیمت کیلئے ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جب اس کو واپس لینے کا حق نہ تھا تو وہ اس کو ہلاک کرکے اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ اور اس کی بیع فسخ نہ ہوگی' لہٰذا بائع کی ضمان میں اس کی ہلاکت ثابت نہ ہوگی' جس کی بناپر اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی' جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کیا تو تب یہی حکم ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اسے صحیح سکوں کے عوض خریدا پھر قبضہ سے قبل وہ کھوٹے ہوگئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی اور مشتری پر مبیع کا لوٹانا ضروری ہوگا' بشرطیکہ وہ موجود ہو اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت یا اس کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کرلے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سکے اس کے ذمہ ہیں اور جو شے اس کے ذمہ ہو اس کے تلف ہونے کا احتمال نہیں ہوتا' لہٰذا ان کا کھوٹا ہوجانا ان کا تلف ہونا نہ ہوگا' بلکہ وہ ان کا عیب ہوگا جس کی بناپر اس کیلئے خیار ثابت ہوگا یعنی اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور وہ چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کرلے جیسے کہ اگر قیمت تازہ کھجور ہو پھر وہ قبضہ سے قبل ختم ہوجائے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے ہوجانے کی بناپر سکے قیمت (زر) ہونے سے

خارج ہوگئے ہیں' اس لئے کہ ان کا زر ہونا لوگوں کی اصطلاح و تعامل کی بناپر تھا تو جب گن کر لوگ ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیں تو اس سے زر ہونے کی ان کی صفت زائل ہوجاتی ہے اور قیمت کے بغیر کوئی بیع جائز نہیں ہوتی لہٰذا ضرورۃً" وہ بیع فسخ ہوجائے گی اور اگر وہ کھوٹے نہ ہوئے' لیکن ان کی قیمت کم ہوگئی یا بڑھ گئی تو بیع بالاجماع فسخ نہ ہوگی اور مشتری پر ہم مثل سکوں کو گن کر نقد قیمت ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہاں اس کی قیمت کو نہ دیکھا جائے گا۔ اس لئے کہ سستا یا مہنگا ہونا "زر" ہونے کے بطلان کو ظاہر نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم کبھی سستے اور کبھی مہنگے ہوجاتے ہیں اور وہ بدستور "زر" رہتے ہیں۔ پھر امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ قیمت کے وقت کا کب اعتبار کیا جائے گا؟ امام ابویوسفؒ نے ان کے عقد کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ یہی وقت ثمن (قیمت) کے وجوب کا وقت ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ کھوٹے ہونے کے وقت کا' یعنی اس دن کا جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑا ہو' اس لئے کہ یہی وہ وقت ہے جب وہ ان کی سپرداری سے قاصر ہوا ہے اور اگر اس نے چلتے ہوئے سکے قرض لئے اور ان پر قبضہ کرلیا پھر وہ کھوٹے ہوگئے تو اس پر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قبضہ کردہ کے سکوں کے ہم مثل سکے گن کر واپس کرنا ضروری ہیں اور امام محمدؒ کے قول پر ان کی قیمت ضروری ہے۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زر پر قبضہ کی بناپر مقبوض زر کی ہم مثل شے کو واپس کرنا ضروری ہے اور ان کے کھوٹا ہوجانے سے وہ اس کی ہم مثل کو سپرد کرنے سے قاصر ہوگیا ہے اس لئے کہ وہ زر ہونے سے خارج ہوگئے ہیں اور وہ سامان ہوگیا ہے' لہٰذا اس پر ان کی قیمت (Market Price) واجب ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے ذوات الامثال میں سے کوئی شے قرض لی اور اس پر قبضہ کرلیا پھر وہ شے لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے کھوٹا ہونے کا اثر ان کے زر ہونے کے باطل ہونے سے ظاہر ہوتا ہے جو ان کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے ان کے کھوٹا ہونے کے بعد ان کو قرض پر لیا تو یہ بیع جائز ہے۔ پھر دونوں کے درمیان قیمت کا اعتبار کرنے کے وقت میں اختلاف ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ کھوٹے تو نہ ہوئے' لیکن وہ سستے یا گراں ہوگئے ہوں تو اس پر بلا کسی اختلاف کے ہم مثل سکوں کا ادا (واپس) کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس میں زر ہونے کی صفت باقی ہے اور اگر اس نے ایک درہم کے عوض پیسے خریدے اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے پھر اس کے قبضے کے بعد ان سکوں کا کوئی اور مستحق نکل آیا جس نے اس کے قبضہ کنندہ سے انہیں لے لیا تو عقد باطل نہ ہوگا' اس لئے کہ ان میں استحقاق سے اگرچہ اس کا قبضہ ٹوٹ کر کالعدم ہوگیا ہے' لیکن یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا درہموں پر قبضہ کے بعد ہوا ہو نہ کہ پیسوں (فلوس) پر قبضہ کے بعد اور ان سے عقد کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ اور فلوس (پیسوں) کے فروخت کنندہ پر ان کی ہم مثل شے کو بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ ان میں سے بعض کا مستحق نکل آیا اور اس نے کچھ اپنے استحقاق کے مطابق ان کو لے لیا تو عقد بیع باطل نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور پیسوں کے فروخت کرنے والے پر مستحق کو پیسوں کی ہم مثل کا بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے کچھ پیسوں کو کھوٹا پایا تو تب بھی

بیع فاسد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو میں سے ایک ایسے بدل (معاوضہ) پر قبضہ کرنا جو باعث ضمان نہ ہو عقد کو صحت پر برقرار رکھنے کیلئے کافی ہے اور یہاں یہ امر یعنی دو میں سے ایک شے (درہموں) پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے۔

اور اگر مشتری نے پیسوں پر قبضہ کیا' لیکن درہموں کو نقد ادا نہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے پھر کوئی اور شخص ان پیسوں کا مستحق نکل آیا تو مستحق کو خیار ہوگا' اگر وہ چاہے تو وہ بائع کی نقد ادائیگی کو جائز قرار دیدے جس کی بناء پر یہ عقد جائز ہوجائے گا' اس لئے کہ اگر اجازت حالت عقد کی طرف مضاف ہو تو نقد ادائیگی اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور مستحق نکل آنے والا شخص ہم مثل پیسوں کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور مشتری پیسوں کے بائع کو رائج الوقت سکے میں درہم ادا کردے اور اگر وہ چاہے تو اس کی اجازت نہ دے اور اپنے پیسے قبول کرلے اور عقد باطل کردے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس نے اپنے پیسوں کو لے لیا تو اس نے قبضہ کو توڑ دیا اور وہ قبضہ کالعدم ہوگیا جس سے واضح ہوا کہ ان دونوں کا الگ الگ ہونا دونوں کی اشیاء پر قبضہ کے بغیر ہی ہوا ہے' لہٰذا وہ عقد باطل ہوگیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کچھ پیسوں کا مستحق نکل آیا تو کچھ کا حکم کل کے حکم کی طرح ہی ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے پیسوں کو اتنا کھوٹا پایا کہ وہ رائج نہ رہے ہوں تو عقد باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ وہ دونوں ان پر قبضہ کے بغیر الگ ہوگئے ہیں اور اگر اس نے ان کو کچھ تاجروں کے ہاں رائج اور کچھ کے ہاں رائج نہ پایا یا کچھ ان کو لیں اور کچھ نہ لیں تو ان کا حکم زائف سکوں کا سا ہے کہ اگر ان کو مشتری نے جائز قرار دیا ہے تو ٹھیک ہے' اس لئے کہ وہ بنیادی طور پر اس کا حق ہیں اور اگر اس نے ان کو جائز قرار نہ دیا تو قیاس یہ ہے کہ لوٹائے گئے پیسوں میں' خواہ ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ' عقد باطل ہوجائے گا' یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے لوٹائی جانے والی مجلس میں ان کو تبدیل نہ کیا تو عقد باطل ہوجائے گا اور اگر تبدیل کیا تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ قلیل ہوں اور اس نے وہ تبدیل کرلئے تو عقد باطل نہ ہوگا اور اگر وہ زیادہ ہوں تو عقد باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے عقد سلم میں ذکر کیا' واللہ اعلم۔

حکم کی صفت کا بیان

رہی اس کے حکم کی صفت تو اس کے حکم کی دو صفات ہیں: ان میں سے ایک اس کا لزوم ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے کوئی ایک' اکیلے اس کو فسخ نہیں کرسکتا' خواہ دونوں کے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہو یا اس سے قبل۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہی عقد لازم ہوتا ہے۔ ہم ازیں قبل دونوں فریقوں کی بحث نقل کرآئے ہیں۔

دوسرا حکم اس کا حلول' یعنی فوری طور پر دونوں طرف کے مبادلوں میں ملکیت کا اثبات ہے' اس لئے کہ یہ دوسرے شخص کو مالک بنانے کے بدلے کسی شے کا مالک بننا' یعنی فوری طور پر دونوں طرف ملکیت کا ایجاب ہے' جو دونوں طرف کے تبادلوں میں فوری طور پر ملکیت کا اثبات ہے۔ بخلاف شرط خیار کے ساتھ کی گئی بیع کے' اس لئے کہ خیار حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے سے مانع ہے' لہٰذا وہ اس کی ملکیت کے فوری واقع ہونے

سے مانع ہوگا اور بخلاف فاسد بیع کے اس لئے کہ اس کا حکم اس شے میں ملکیت کا اثبات قبضے پر موقوف کرتا ہے' لہٰذا ان کے نزدیک یہ ازخود مالک بننا ہوگا' واللہ اعلم۔

بیع کے اصلی حکم کے تابع احکام کا بیان

یہ اقسام حسب ذیل ہیں:

۱۔ مبیع اور قیمت کی سپرداری کا وجوب: اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب

۲۔ سپرداری کے تابع افعال

۳۔ دونوں طرف کی اشیاء کی سپرداری کے وقت کا بیان

۴۔ سپرداری اور قبضہ کی تشریح

۵۔ ان صورتوں کا بیان جن میں مشتری مبیع پر قابض تصور ہوتا ہے اور جن سے قابض نہیں ہوتا

اۤ: دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب:

بیع میں دونوں طرف کے مبادلوں کا ایک دوسرے کو سپرد کرنا (دونوں فریقوں پر) واجب ہے' اس لئے کہ عقد بیع نے دونوں معاوضوں میں ملکیت کو ثابت کردیا ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ جو ملکیت کسی شے میں بعینہٖ ثابت ہو وہ مملوکہ شے سے نفع اندوز ہونے کیلئے حصول منفعت کا وسیلہ ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا اس کی سپرداری اور قبضہ کے بغیر ممکن نہیں' لہٰذا دونوں طرف کے معاوضوں میں ملکیت کا ایجاب شرعاً" دونوں کی سپرداری کے ایجاب کی بناء پر ضرورۃ" ہے' نیز اس لئے بھی کہ بیع کا مفہوم سپرداری اور قبضہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ ایک با معاوضہ عقد ہے اور اس سے مراد پسندیدہ شے کا دوسرے کی پسندیدہ شے کے عوض تبادلہ ہے اور تبادلے کا حقیقی مفہوم شے کی سپرداری اور اس پر قبضے میں ہے اس لئے کہ یہ اس نے اپنی شے کا معاوضہ لینا اور دوسرے شخص کی شے کا معاوضہ دینا ہے اور بیع و شراء کا جملہ یعنی ایجاب و قبول ان دونوں (سپرداری اور قبضہ) کے وجوب پر دلیل ہے۔ اسی لئے ہمارے نزدیک محض اشیاء کا تبادلہ (تعاطی) بھی بیع ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کیلی اور وزن کی جانے والی' گنی جانے والی' گز سے ناپی جانے والی شے کی ماپ کر یا تول کر یا گن کر ہونے والی بیع میں ماپنے والے' وزن کرنے والے اور گننے والے کی اجرت بائع پر ہے۔ ماپنے اور وزن کرنے والے کی اجرت' اس لئے کہ وہ (اجرت) ماپنے اور وزن کرنے والے کی منافع میں سے ہے اور جس شے کو ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے' اس میں ماپنا اور تولنا من جملہ سپرداری میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور سپرداری کی ذمہ داری بائع پر ہے' لہٰذا سپرداری کی مشقت اسی پر ہوگی۔ اسی طرح اس کی بیچی جانے والی شے میں گننا جو گن کر فروخت کی جاتی ہو' ماپی جانے والی شے میں ماپنے اور

تولی جانے والی شے میں تولنے کی طرح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے' تو چونکہ یہ بات من جملہ سپرداری کے ہے' للذا اس کی ذمہ داری اسی فریق پر ہوگی جس پر سپرداری کی ذمہ داری ہے اور صاحبینؒ کے کے نزدیک یہ بات سپرداری کو پختہ (متوکد) کرنے والی ہے' للذا یہ اس کے توابع میں سے ہے جیسے کہ گز سے ناپ کر فروخت کی جانے والی شے میں گز سے ناپنا۔ للذا اس کی مشقت اسی پر ہوگی جس پر اس کی سپرداری کی ذمہ داری ہے اور وہ بائع ہے اسی طرح زر ثمن تولنے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

رہی زر کو پرکھنے والے کی اجرت تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابراہیم بن رستم نے ان سے روایت کی ہے کہ اس کی ذمہ داری بائع پر ہے' اس لئے کہ اس کا حق عمدہ زر میں ہے اور اس کو پرکھنا اس کے حق کو واضح کرنے کیلئے ہے' للذا اس کی سپرداری کی اجرت اسی پر ہوگی اور اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو تب اس کی مزدوری بائع کے ذمہ ہے' اس لئے کہ ظاہری طور پر اس نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا ہے وہ تو اس کے پرکھنے کا ادائیگی کے وقت مطالبہ کرسکتا تھا اور اب چونکہ پرکھنے والا اس کیلئے کام کرنے والا ہوگا' جس کی بناپر اس کے عمل کی اجرت اسی پر ہوگی۔

رہا اس کے وجوب کا وقت' تو اس کا وجوب توسیع پر مبنی ہے' جو عقد کے متصل بعد بغیر وقفہ کے ثابت ہوتا ہے اور یا پھر تنگی وقت (تضییق) پر اس کا مدار ہوتا ہے۔ پھر اگر دونوں نے کسی معینہ شے کے بدلے کسی شے کا سودا کیا تو ان دونوں کی ایک ساتھ سپرداری ضروری ہوگی' بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی سے اس کا مطالبہ کیا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ عام طور پر بامعاوضہ عقد میں دونوں میں یکسانیت مطلوب ہوتی ہے اور یہاں دونوں میں یکسانیت کا ثابت ہونا دونوں اشیاء کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی نسبت پہلے ادا کرنے میں مقدم نہیں ہے' یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے قرض کے بدلے قرض کا معاملہ کیا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا سودا کیا تو ہمارے نزدیک اس میں ترتیب کی رعایت رکھی جائے گی' للذا پہلے مشتری پر قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی بشرطیکہ بائع اس سے اس کا مطالبہ کرے۔ پھر بائع پر مبیع کی سپرداری ضروری ہے' بشرطیکہ مشتری اس کا مطالبہ کرے اس لئے کہ اسی میں دونوں طرف سے یکسانیت کا اثبات ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

۲ سپرداری اور قبضے کی تشریح

رہی سپرداری اور قبضے کی تفسیر' تو ہمارے نزدیک سپرداری اور قبضے سے مراد شے کا تخلیہ اور تخلی (خالی کرنا) ہے' وہ اس طرح کہ بائع مبیع اور مشتری کے مابین تخلیہ کردے۔ یعنی مشتری اور اس کے درمیان وہ رکاوٹ کو اس طرح دور کردے کہ مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا ممکن ہو جائے تو اس طرح بائع مبیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم مشتری کی جانب سے بائع کو زر ثمن کی ادائیگی کا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکان' زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ کے ساتھ ہوتا ہے' جبکہ درہموں اور دیناروں میں ہاتھ میں دینے سے اور کپڑا ہونے کی صورت میں منتقل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہی حکم خوردنی اشیاء کا

ہے' بشرطیکہ اس نے ان کو اندازے سے خریدا ہو اور اگر اس نے ان کو ماپ کر خریدا تو ایسی صورت میں اس کی سپرداری ماپنے سے ہوگی' جبکہ غلام اور چوپایہ ہونے کی صورت میں ان کو ان کی جگہ سے چلا کر سپرداری ہوتی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ میں اصل ہاتھوں کے ساتھ مبیع کا پکڑنا ہے' کیونکہ حقیقت میں یہی قبضہ ہے۔ تاہم ایسی اشیاء جن میں ہاتھ کے ساتھ پکڑنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ان میں نقل مکانی کو اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے' بشرطیکہ اس شے میں اس کا احتمال ہو اور ایسی اشیاء جن میں اس کا بھی احتمال نہیں ہے ان میں تخلیہ کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لغوی طور پر تسلیم (سپرداری) اس کو سالم اور خالص بنانے سے عبارت ہے کہا جاتا ہے کہ سلم فلان لفلان یعنی فلاں نے کسی شے کو اس کیلئے خالص کیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ورجلا سلما لرجل (الزمر' ۲۹:۳۹) اور کوئی مرد (غلام) سالم کسی شخص کا ہو۔

یعنی وہ سالم اور خالص ایک شخص کیلئے ہو' اس میں کوئی شخص اس کے ساتھ شریک اور شامل نہ ہو لہٰذا مبیع کی تسلیم (سپرداری) سے مراد یہ ہے کہ اس کو مشتری کیلئے سالم' یعنی اس کیلئے خالص کردیا جائے۔ اس طرح کہ اس میں کسی دوسرے کا کوئی دخل نہ رہے اور یہ بات اس کے تخلیہ سے حاصل ہوتی ہے' لہٰذا اس کا تخلیہ بائع کی جانب سے اس کی سپرداری ہے اور تخلی مشتری کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ یہی حکم زرثمن بائع کو دینے کا ہے' اس لئے کہ اس کی سپرداری ضروری ہے اور جس پر کوئی واجب ہو اس کیلئے اس سے نکلنے کی کوئی نہ کوئی صورت کا ہونا ضروری ہے اور وہ جو شے اس کے بس میں ہے وہ اس کا تخلیہ اور اس سے موانع کا ازالہ ہے اور دوسرے کے قبضے (ہاتھ میں دینا) میں دینا اس کے بس میں نہیں ہے' اس لئے کہ ہاتھ کے ساتھ قبضہ کرنا قبضہ کرنے والے کا ایک اختیاری فعل ہے' لہٰذا اگر سپرداری کے وجوب کا اس کے ساتھ تعلق ہو تو بائع پر واجب عمل کا ایفا مشکل ہوجائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام قسم کے اموال میں اصل قبضہ تخلیہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے' البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ مکمل قبضہ ہے یا نہیں' اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کی کوئی نہ کوئی مثل ہوگی اور یا پھر وہ ایسی شے ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہو اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے گز سے ناپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی اشیاء' تو ان میں بغیر کسی اختلاف کے تخلیہ مکمل قبضہ ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے گز سے ناپی جانے والی شے کو گز سے ناپ کر یا گنی جانے والی شے کو گن کر فروخت کیا اور تخلیہ کردیا تو وہ شے بائع کی ضمان سے خارج ہوگئی ہے اور اس کیلئے ناپنے اور گننے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو پھر اگر اس نے اسے تخمینہ سے فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ تخمینہ کی جانے والی بیع میں مقدار کا صحیح علم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اور اگر اس نے کسی کیلی شے کو ماپ کر اور وزن کی جانے والی شے کو تول کر فروخت کیا اور اس کے اور مشتری کے درمیان تخلیہ کردیا تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیع بائع کی ضمان سے خارج ہوجائے گی اور مشتری کی ضمان میں داخل

ہوجائے گی حتیٰ کہ اگر تخلیہ کے بعد ماپنے اور وزن کرنے سے قبل وہ شے ہلاک ہوگئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی۔(۱)

اسی طرح اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کیلئے اس کو ماپنے اور تولنے سے قبل فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے' جب مشتری نے بائع کی طرف سے ازخود ماپا یا ازخود وزن کیا اور پھر کسی دوسرے شخص کو ماپ کر یا تول کر فروخت کیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اسے فروخت کرے یا اس سے نفع اٹھائے تا آنکہ وہ خود اسے ماپ یا تول نہ لے اور بائع کی طرف سے اس کا ماپنا یا وزن کرنا کافی نہ ہوگا اگرچہ یہ ماپ یا تول مشتری کی موجودگی میں ہی ہوا ہو۔ اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے منع کیا ہے جب تک اس میں دو مرتبہ صاع (ماپنے کا آلہ) جاری نہ ہو جائے' یعنی ایک مرتبہ بائع کا صاع اور دوسری بار مشتری کا صاع۔ اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اشیاء کی فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ اسے ماپ نہ لیا جائے' لیکن فقہاء کے درمیان ماپنے یا تولنے سے قبل اس کے تصرف میں اختلاف ہے اس لئے کہ ماپ یا وزن نہ کئے جانے کی بناپر اس پر اس کا قبضہ نہیں ہوا ہے یا پھر شرعاً" یہ بات خلاف قیاس ہے جبکہ اس کے تخلیہ کے ساتھ ہی اس پر قبضے کی تکمیل ہوجاتی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کا تو شرعاً ثبوت ہی خلاف قیاس ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے استفادے کی حرمت ماپنے یا تولنے سے مکمل قبضہ نہ ہونے کی بناپر ہے' جیسے کہ منقولہ مبیع میں اس پر قبضہ کے بغیر بالکل تصرف جائز نہیں ہے' لہٰذا اس پر تمام و کمال قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہ ہوگا۔ ابتدائی دونوں اقوال کی وجہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' یہ ہے کہ سپرداری دینے اور لینے کا مفہوم شے کے تخلیہ سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کیلئے اس طرح سالم اور خالص ہوگئی ہے کہ اس کیلئے اس کو بدلنا اور اس میں اس طرح تصرف کرنا جو اس کی خواہش اور ارادے کے مطابق ہو ممکن ہوگیا ہے۔ ایسی اشیاء میں جن کی کوئی مثل نہ ہو یا جن کی کوئی مثل تو موجود ہو' مگر انہیں تخمینے کے ساتھ فروخت کیا جائے اس کا تخلیہ اس شے کی اس کو سپرداری اور قبضہ ہے۔ اسی لئے مبیع مشتری کی ضمان میں محض تخلیہ کے ساتھ ہی بغیر کسی اختلاف کے داخل ہوجاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تخلیہ قبضہ ہے' مگر قبضہ تمام و کمال ہونے کے باوجود اس سے تصرف کی حرمت خلاف قیاس طریقے پر ثابت ہوتی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

دونوں آخری اقوال کی وجہ (دلیل) اس مسئلے میں امام محمدؒ کی کتاب البیوع میں بیان کردہ تعلیل (علت بیان کرنا) ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے: "اور مشتری کیلئے جائز نہیں کہ وہ اس میں ماپنے سے قبل تصرف کرے' اس لئے کہ اس نے اسے قبضہ کرنے سے قبل فروخت کیا ہے۔" اس جگہ امام محمدؒ کی مراد اصل قبضہ نہیں ہے' اس لئے کہ وہ تو موجود ہے' بلکہ ان کی مراد مکمل قبضہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیا میں' جنہیں ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے' ماپنا اور تولنا قبضہ کے تکمیلی امور میں سے ہے'

(۱) یہاں بھی سہو کاتب سے تهليك على المشترى کے بجائے تمليك على المشترى کتابت ہوگیا ہے جو بداهة غلط ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کردی ہے۔

یہ ہے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں اس کی مقدار پر ہی عقد بیع ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی کیلئے غلہ ماپا گیا پھر ماپنے والے نے زیادہ ماپ یا زیادہ تول دیا تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا' بلکہ وہ یا تو واپس کردیا جائے گا یا پھر اس کے عوض زر ثمن ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کم تولا یا ماپا تو اتنے حصہ کی قیمت زر ثمن میں سے کم کردی جائے گی اور ان دونوں اشیاء میں ان کی مقدار کا ماپنے اور تولنے کے سوا کسی اور طرح سے علم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان میں اضافے اور کمی کا احتمال ہے تو چونکہ' جب تک اسے ماپ یا تول نہ لیا جائے' معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) مقدار پر قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا ماپنا اور تولنا قبضے کے مکمل کرنے والے امور میں سے ہے۔

اور منقولہ مبیع (Movable good) کو اس پر [illegible] قبضہ کرنے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے' جیسے کہ اس پر قبضہ سے قبل ایسا کرنا بالکل ہی درست نہیں' بخلاف گز سے ناپی جانے والی اشیاء کے' اس لئے کہ ان میں "مقدار" معقود علیہ نہیں ہے' بلکہ وہ تو ان کی صفت کے قائم مقام ہے۔ اور شے کی اوصاف معقود علیہ نہیں ہوتیں۔ اس لئے یہاں مبیع میں اضافہ مشتری کیلئے بغیر قیمت کے مباح ہوگا اور کمی کی صورت میں مقررہ قیمت میں کمی نہ ہوگی' لہٰذا ان میں تخلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا اور گز سے ناپنے سے قبل تصرف کے جواز میں اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ بخلاف کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ شے بائع کی ضمان سے محض تخلیہ سے نکل جائے گی۔ اس لئے کہ اصل شے پر قبضہ پایا گیا ہے اور بائع کی ضمان (ذمہ داری) [illegible] اصل قبضے سے متعلق ہے مکمل قبضے سے نہیں۔ رہا اس میں تصرف کا جواز تو وہ اس میں کامل قبضے کا متقاضی [illegible] لئے کہ اس سے غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے ممانعت مراد ہے اور مطلق قبضہ ہی مکمل قبضہ [illegible] ہے۔

رہی ایک دوسرے سے ملتی جلتی' گنی جانے والی اشیا (معدودات متقاربہ) تو اگر انہیں گن کر فروخت کیا' نہ کہ اندازے سے' تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کا حکم وہی ہے جو کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کا ہے' حتیٰ کہ گنے بغیر ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کا حکم گز سے ناپی جانے والی اشیاء کا سا ہے' لہٰذا انہیں گننے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عددی اشیاء گز سے ناپی جانے والی اشیاء کی طرح اموال ربا میں سے نہیں ہیں' اسی لئے جواز عقد کیلئے ان میں مساوات شرط نہیں ہے' جیسے کہ گز سے ناپی جانے والی اشیاء کا یہی حکم ہے' لہٰذا ان کا وہی حکم ہوگا جو گز سے ناپی جانے والی اشیاء کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گنی جانے والی اشیا کی مقدار معقود علیہ نہیں ہے' جیسے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیا میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اسے گنا پھر اسے زائد پایا تو یہ زیادتی بغیر قیمت کے اس کیلئے جائز نہیں ہے' بلکہ وہ اسے واپس لوٹائے' یا اسے قیمت کے عوض لے۔ اور اگر وہ اسے کم پائے تو وہ کم مقدار کیلئے اس کی رجوع کرے گا' جیسے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں یہی حکم ہے' جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں ایک مقررہ مقدار پر عقد ہوا ہے اور مبیع کی مقدار میں کمی بیشی کا احتمال موجود ہے' لہٰذا دوسرے حصے سے اسے الگ کرنے کیلئے معقود علیہ کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی مقدار گننے کے سوا کسی اور طریقہ سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ اشیاء کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے

مشابہہ ہوں گی' اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں اس کی گنتی کیلی اور موزون اشیاء کے ماپ اور وزن کی طرح ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اس میں ربا (سود) ثابت نہیں' اس لئے کہ گنتی میں گنی جانے والی اشیاء میں باہم مساوات لوگوں کی اصطلاح سے ثابت ہوتی ہے' لہٰذا ان اشیاء کے بڑا اور چھوٹا ہونے میں تفاوت کالعدم تصور ہوگا' لیکن جو شے لوگوں کی اصطلاح اور عرف سے ثابت ہوئی ہو وہ ان کی اصطلاح یا تعامل بدل جانے سے باطل ہوجاتی ہے اور جب لوگوں نے دو کے بدلے ایک کا سودا کرنا شروع کردیا تو سابقہ اصطلاح کو انہوں نے ازخود باطل (ہدر) کردیا اور یہاں انہوں نے پرانے ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں فریقین نے صحیح بیع کا قصد کیا ہے تو اس کی درستگی بڑے کی بڑائی اور گنتی کے ساقط ہونے کا اعتبار کئے بغیر جائز نہیں ہوسکتی' لہٰذا دونوں اشیاء میں سے ایک شے دوسری جانب کی بڑی شے کے بالمقابل ہوگی جس کی بناپر یہاں ربا ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی گن کر بیع کی جائے تو ایسی صورت میں ان کی گنتی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور جب ان میں گنتی کا اعتبار کیا جائے تو ان میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہ ہوگا' جیسے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں یہی حکم ہے۔ بخلاف گز سے ناپی جانے والی اشیاء کے' اس لئے کہ ان میں مقدار معقود علیہ نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' تو چونکہ ان میں تخلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا' لہٰذا وہاں منقول مبیع میں تصرف کرنا قبضے کے بعد ہوگا جو جائز نہیں ہے' واللہ اعلم۔

اور اگر بائع نے ماپا یا اس نے مشتری کی موجودگی میں اس کا وزن کیا تو یہ کافی ہوگا اور اس میں ماپ کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے' اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ کے ماپنے سے' جو مشتری کی موجودگی میں ہوا ہے' حاصل ہوجاتا ہے۔ اور وہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے روکا ہے' جب تک اس میں دومرتبہ صاع نہ چل جائے۔ ایک مرتبہ بائع کا اور دوسری مرتبہ مشتری کا۔ تو یہ روایت ایک خاص جگہ کیلئے ہے' اور وہ یہ کہ جب اس نے کوئی ماپی جانے والی شے کو ماپ کر خریدا پھر اس نے خود اس کو ماپا پھر اس نے اسے دوسرے کو ماپ کر فروخت کردیا تو مشتری کیلئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے تاآنکہ وہ اسے ماپ نہ لے' اگرچہ وہ بائع کے ماپنے کے وقت حاضر ہو' لہٰذا وہ اسی پر اکتفا نہ کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے گندم میں عقد سلم کیا پھر جب اس کی میعاد آگئی تو مسلم الیہ نے مسلم فیہ کی مقدار میں وہ شے کسی اور شخص سے ماپ کر خریدی اور اس نے رب سلم (مشتری) کو اس کا تقاضا کرنے کی بناپر اس کا حکم دیا تو اس کیلئے اس میں نص (حدیث) کی بناپر تصرف کرنا جائز نہیں ہے' جب تک وہ اسے دوبار نہ ماپ لے: ایک دفعہ مسلم الیہ کیلئے اور دوسری بار اپنے لئے۔ اور اگر عقد سلم کی جگہ قرض ہو اس طرح کہ قرض خواہ نے ایک کرّ قرض حاصل کیا اور قرض دہندہ نے کر پر اسے قبضے کا حکم دیا تو اس میں ایک ہی مرتبہ ماپنا کافی ہوگا' خریدار اور قرض خواہ دونوں کیلئے۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ایسی اشیاء میں جن میں عقد ماپنے اور وزن کرنے کی شرط کے ساتھ ہوا ہو وزن کرنا اور ماپنا ان دونوں اشیاء میں تصرف کیلئے شرط ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ قبضے کو مکمل کرنے والی اشیاء میں سے ہیں' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم ایک ایسا عقد ہے جو ماپنے کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے اور مسلم الیہ نے اگر کسی شے کو ماپنے کی شرط کے ساتھ خریدا ہو تو ضروری ہے کہ پہلے رب سلم مسلم الیہ کیلئے اس کا وزن کرے تاکہ وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے' تو یہ ایسے ہی ہوگا

جیسے کہ مسلم الیہ نے بائع سے از خود قبضہ لیا۔ بعدازاں وہ اپنے لئے ماپے تاکہ وہ مسلم الیہ سے اپنے لئے قبضہ کرنے والا ہو جائے۔ رہا بدل کا قرض تو وہ اس میں جواز تصرف کی شرط نہیں ہے اس لئے بیع میں ماپ کے ساتھ قبضہ بائع کے حق سے مشتری کے حق کو متمیز کرنے اور معقود علیہ کی جہالت کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور قرض ایک قسم کی جہالت کو قبول کرتا ہے' لہٰذا اس کیلئے قبضہ شرط نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض دینا ہمارے نزدیک کسی شے کو عاریت پر دینا ہے' لہٰذا بدل قرض کو اس طرح قبول کیا جائے گا جیسے کہ گویا بعینہ وہی اس کا حق ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی معین شے کو عاریت پر دیا اور پھر اس نے اس کو واپس لے لیا' لہٰذا اس پر اس کا قبضہ بغیر ماپنے کے درست ہوگا اور مشتری کیلئے ایک ہی مرتبہ کا ماپنا ضروری ہے کچھ اور نہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

ایسے تصرفات کا بیان جن سے خریدار مبیع پر قابض ہوتا ہے اور جن سے اس پر قابض نہیں ہوتا۔

پس ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں ہوتی: یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہوگی اور یا پھر مشتری کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو پھر اسے مشتری نے تلف کردیا تو وہ اس پر قابض ہونے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ تخلیہ کے ساتھ اس پر قابض ہوجاتا ہے تو اس کو تلف کرنے سے تو وہ بدرجہ اولیٰ اس پر قابض شمار ہوگا' اس لئے کہ تخلیہ مبیع میں تصرف کرنے کا موقع فراہم کرنے سے عبارت ہے نہ کہ حقیقی تصرف کا' جبکہ اس کو تلف کرنا اس میں حقیقی طور پر تصرف کرنا ہے اور اس پر قدرت کا ملنا تصرف کا نتیجہ ہے جب کہ حقیقی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا یا اس کا سر پھاڑ دیا یا کوئی ایسا تصرف کیا جس سے اس میں نقصان پیدا ہوگیا' اس لئے کہ یہ افعال حصول قدرت پر دلالت کے مسئلہ میں تخلیہ سے بڑھ کر ہیں۔ پھر جب وہ تخلیہ کے ساتھ اس پر قابض ہوجاتا ہے تو ان کے ساتھ تو وہ بدرجہ اولیٰ قابض ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بائع نے ان میں سے کوئی بھی تصرف خریدار کے حکم سے کیا۔ اس لئے کہ مشتری کے حکم سے اس کا یہ فعل مشتری کے بذات خود انجام دینے کی طرح ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے اس کو آزاد کردیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا' اس لئے کہ اس کو آزاد کرنا حکمی طور پر غلام کو تلف کرنا ہے' لہٰذا وہ حقیقی طور پر اتلاف کے ساتھ ملحق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مدبر بنا دیا یا باندی کو ام ولد بنا دیا' یعنی اس نے اقرار کرلیا کہ وہ اس کی ام ولد ہے' اس لئے کہ مدبر بنانا یا ام ولد بنانا سابقہ حکم کو توڑنا ہے' لہٰذا یہ حقیقتاً سابقہ حکم توڑنے سے ملحق ہوگا۔

اور اگر اس نے مبیع سے کسی کا نکاح کیا' اس طرح کہ وہ باندی ہو یا غلام تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض شمار ہوگا اور یہی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے اور استحسان کی رو سے اس فعل سے وہ قابض نہیں ہوتا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نکاح کرنا اس کو عیب دار کرنا ہے اور عیب دار کرنا اس پر قبضہ کرنا ہے۔ استحسان

کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکمی طور پر عیب دار کرنا ہے نہ کہ حقیقت میں' اس لئے کہ اس سے کوئی [illegible]
لازم نہیں آتا اور اس میں ملکیت کا کوئی نقصان نہیں ہوا' لہٰذا وہ اس فعل کے ساتھ اس پر قا[illegible]
حکم اس وقت ہے اگر اس نے اس پر قرض کا اقرار کیا' تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض ہو جائے [illegible]
قرض کا ہونا عیب ہے حتیٰ کہ اس کے ساتھ اس کو واپس کیا جاسکتا ہے اور استحسان یہ ہے کہ وہ اس پر قابض
ہوگا اس لئے کہ وہ تو محض حکمی طور پر اس کو عیب دار بنانا ہے جس سے غلام میں نقصان واجب نہ ہوگا' لہٰذا یہ
قبضہ نہ ہوگا۔

اور اگر بائع کے قبضے میں باندی کے خاوند نے مشتری کی اجازت سے اس کے ساتھ مجامعت کی تو مشتری اس پر قابض ہوجائے گا اس لئے کہ وطی کرنا موطوۃ (وطی کی گئی باندی) پر اس کے قبضہ کا اثبات ہے اور یہ بات مشتری کے موقع دینے سے اس کے خاوند کے ذریعے حاصل ہوگئی ہے' تو چونکہ ایک اعتبار سے اس پر قبضے کا یہ عمل مشتری کی طرف منسوب ہوگا' لہٰذا یہ مشتری کی جانب سے اس پر قبضہ ہوگا۔ اور اگر مشتری نے مبیع کو بائع کیلئے ادھار دے دیا یا اس کو ودیعت رکھوا دیا یا اس کو اجرت پر دے دیا تو ان میں سے کوئی شے قبضہ شمار نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مشتری کی جانب سے یہ تمام تصرفات درست نہیں ہیں' کیونکہ اس پر قبضے کا ہاتھ بائع کیلئے بطریق اصالت ثابت ہے' لہٰذا ان تصرفات کیلئے اس کی نیابت والا قبضہ تصور نہیں کیا جاسکتا' لہٰذا یہ تمام تصرفات درست نہ ہوں گے اور یہ تمام باتیں کالعدم ہوں گی۔ اور اگر اس نے اسے عاریت پر یا ودیعت کیلئے کسی اجنبی کو دیا تو وہ اس پر قابض ہوجائے گا۔ اس لئے کہ عاریت پر دینا اور اس کا اسے ودیعت رکھوانا درست ہے' تو چونکہ اس نے دوسرے کیلئے نیابت کا حق ثابت کیا ہے لہٰذا وہ قابض ہوگا۔

اور اگر خریدار نے خریدے ہوئے غلام کو اپنی کسی ضرورت کیلئے بھیجا تو وہ اس پر قابض شمار ہوگا اس لئے کہ اس کا اسے اپنی ضرورت و حاجت کیلئے بھیجنا اس کو استعمال کرنا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہوگیا ہے اور اس کا استعمال کرنا اس پر اپنے قبضے کا اثبات ہے اور یہی اس پر قبضے کا مفہوم ہے۔

اور اگر کسی اجنبی نے مبیع پر کوئی جنایت کی پھر خریدار نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے کو ترجیح دی تو اس کا یہ ترجیح دینا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہوگا' یہ امام ابویوسف" کا مسلک ہے۔ امام محمد" کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور وہ شے بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہوجائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے ضمان کا تبادلہ قبول کیا تاکہ وہ اس کے عوض جنایت کرنے والے سے کوئی اور شے قبول کرلے اور امام ابویوسف" کے نزدیک اور امام محمد" کے نزدیک قبضہ جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ معقود علیہ میں یہ تصرف قبضے سے قبل ہے' اس لئے کہ قیمت ہلاک شدہ شے کے قائم مقام ہوتی ہے اور معقود علیہ میں قبضے سے قبل تصرف جائز نہیں ہے' نہ بائع کی طرف سے اور نہ کسی اور کی طرف سے' یہی حکم مبیع کا ہے جب وہ چاندی سے ڈھالی گئی شے ہو اور اسے دینار کے عوض اس نے خریدا پھر اس ڈھالی ہوئی چاندی کو اجنبی نے قبضہ سے قبل تلف کردیا پھر مشتری نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے کو پسند کیا اور اس نے رائج الوقت سکے میں بائع کو ایک دینار نقد ادا کیا' پھر وہ دونوں تلف شدہ شے کی ضمان کی وصولی سے قبل الگ ہوگئے تو امام ابویوسف" کے نزدیک عقد صرف باطل نہ ہوگا اس لئے کہ مشتری کا تلف کردہ شے کی ضمانت لینے کو پسند کرنا ان کے نزدیک

بمنزلہ قبضہ کے ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک عقد صرف باطل ہوجائے گا اس لئے کہ قبضہ مفقود ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضمان (تاوان) کا حکم عین (شے) کا ہے اس لئے شے کی قیمت اس کے قائم مقام ہوتی ہے' اسی لئے متعلقہ شے کے ہلاک ہوجانے کے باوجود بھی عقد قیمت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر وہ شے قائم و موجود اور پھر قبضہ سے قبل وہ شے ہلاک ہوجائے تو اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ہوگی اور بیع باطل ہوجائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہوجائے گی' تو اسی طرح قیمت کا یہی حکم ہے۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجنبی شخص کی جنایت دلالتاً مشتری کی اجازت ہے اور وہ اسی کے حکم سے واقع ہوگی' لہٰذا وہ اس جنایت کی بناء پر اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا' جیسے کہ گویا اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری کا جنایت کرنے والے سے جنایت لینے کو اختیار کرنا ایسے ہی ہے' جیسے گویا جنایت مشتری کے حکم سے واقع ہوئی ہو' لہٰذا وہ اس پر قابض ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں اجنبی کا فعل ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری کا اپنا فعل ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ مبیع میں کوئی تصرف کرے' پھر اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے مبیع کو نقصان نہ پہنچتا ہو' جیسے کسی شے کی کٹائی یا اسے دھونا اور غسل دینا وغیرہ' خواہ اجرت پر ہو یا بغیر اجرت کے' تو وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسا تصرف جس سے خریدی ہوئی شے کو نقصان نہ ہوتا ہو بائع کے مقبوضہ اور مملوکہ امور میں سے ہے' جیسے کہ اگر اس نے اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا تو چونکہ اس کا اسے حکم دینا اس پر اپنا قبضہ وصول کرنے کیلئے ہے لہٰذا وہ اس سے اس پر قابض نہ ہوگا۔ اور اس کی مشتری پر اجرت ضروری ہوجائے گی۔ اگرچہ اس نے اجرت پر وہ کام کیا ہو۔ اس لئے کہ اجارہ درست ہے' کیونکہ اس کی بائع پر ذمہ داری نہیں ہے' لہٰذا اس کے بالمقابل اجرت کا ہونا جائز ہے اور اگر وہ ایسا عمل ہو جس سے اس میں نقصان ہوتا ہو تو وہ اس کی بناء پر اس پر قابض ہوجائے گا' تو چونکہ اس کا نقصان کرنا اس کے کسی حصہ کو تلف کرنا ہے اور یہ کام اس کے حکم سے ہوا ہے لہٰذا وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا جیسے اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ واللہ اعلم

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے گندم کے ایک کر میں عقد سلم کیا پھر جب میعاد آئی تو رب سلم نے مسلم الیہ کو کہا کہ وہ اپنے پیمانے سے اسے ماپے' یا اس نے اسے اپنا پیمانہ دیا اور اسے کہا کہ وہ اس سے ماپ لے' پھر اس نے ایسے ہی کیا' پھر اگر رب سلم موقع پر موجود ہو تو وہ اس کے تخلیہ کے ساتھ ہی اس پر قابض ہوجائے گا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وہ قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم جس کو مسلم الیہ ماپ رہا ہے وہ اس کی ملک ہے نہ کہ رب سلم (سرمائے والے کی)' کیونکہ اس کا حق قرض میں ہے' معین شے میں نہیں۔ تو چونکہ مشتری کا اسے ماپنے کو کہنا درست نہیں اور وہ اس کی بناء پر اس کا وکیل نہ ہوگا' لہٰذا اس کا ہاتھ رب سلم کا ہاتھ نہ ہوگا خواہ وہ پیمانہ مسلم الیہ کا ہو یا رب سلم کا اس لئے کہ رب سلم کا قبضہ اس پیمانے سے ختم ہوچکا ہے تو جب اس نے اس میں گندم کو ماپا تو وہ رب سلم کے قبضہ میں شمار نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے ایک کر قرض دیا اور اسے اپنے پیمانے دیتے ہوئے کہا وہ اس میں اسے ماپے' پھر اس نے ایسے ہی کیا اور وہ اس وقت موجود نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قرض کا قبضے سے قبل مالک نہیں ہوتا اور وہ کر بدستور قرض دہندہ کی ملکیت ہوگا' لہٰذا قرض خواہ کا اسے ماپنے کو کہنا درست نہ ہوگا جس کی بناء پر اس کا ہاتھ قرض خواہ کا ہاتھ نہ ہوگا' جیسے کہ عقد سلم میں یہی حکم

ہے۔

اور اگر اس نے کسی انسان سے کوئی کر متعینہ طور پر خریدا اور اسے اپنا پیمانہ دیا اور کہا کہ وہ اس میں اسے ماپ دے' پھر اس نے ایسے کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔ خواہ وہاں مشتری موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ معقود علیہ ایک معین شے ہے اور مشتری نفس عقد سے اس کا مالک ہوچکا ہے' لہٰذا مشتری کا اسے حکم دینا درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی معین شے کو حاصل کیا ہے جس کا وہ مالک ہے لہٰذا اس کا اسے حکم دینا صحیح ہوگا۔ اور بائع اس کا وکیل ہوگا۔ اور اس کا ہاتھ مشتری کا ہاتھ ہوجائے گا یہی حکم پینے کا ہے کہ اگر مسلم الیہ نے اسے رب سلم کے حکم سے پیسا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا اور اگر اسے بائع نے مشتری کے حکم سے پیسا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا۔ اس لئے کہ پیسا بمنزلہ اسے اپنے پیمانے میں ماپنے کے ہے اور اگر مشتری نے بائع سے اس کے پیمانے کو ادھار مانگا اور اسے اس نے کہا کہ وہ اس میں اسے ماپے پھر اس نے ایسے ہی کیا پھر اگر مشتری حاضر ہو تو تخلیہ ہوجانے سے بالاجماع وہ اس پر قابض ہو جائے گا' اور اگر وہ غائب ہو تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک اس پر قابض نہ ہوگا جب تک وہ اسے اپنے پیمانے نہ سونپ دے۔ خواہ پیمانے معین ہوں یا غیر معین۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر تو پیمانے معین ہوں تو مشتری ان میں نفس کیل (ماپنے) سے قابض ہوجائے گا اور اگر وہ معین نہ ہوں جیسے کہ اس نے کہا مجھے کوئی پیمانہ دے دو اور اس نے اس میں اسے ماپا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیمانہ دونوں صورتوں میں عاریت (ادھار) ہے اور اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ کے بغیر عاریت کا کوئی حکم نہیں ہوتا' لہٰذا وہ شے بائع کے قبضہ میں رہی' اور بائع کے قبضہ میں جو شے ہو وہ بدستور اسی کے قبضہ میں شمار ہوگی۔ لہٰذا جب تک وہ اپنے پیمانے اسے نہ سونپے اس وقت تک مشتری اپنے ہاتھ سے اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعیین اور عدم تعیین کی حالتوں میں فرق ہے' وہ یہ کہ اگر تو پیمانے معین اور مشار الیہ ہوں پھر اگرچہ ان کی تعیین کی اس طرح تصحیح کرنا ممکن نہیں کہ وہ عاریت ہیں البتہ اس اعتبار طریقے سے اس کی تصحیح کرنا ممکن ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہیں اور جب وہ معین نہ ہوں تو ان میں عاریت ہونے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے معینہ طور پر کوئی کر خریدا اور اس کا بائع کے ذمہ کوئی معین کر قرض ہو' پھر اس نے اسے جولق (ایک پیمانہ) دیا اور کہا کہ اس میں وہ کر ماپ لے پھر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا خواہ بیع پہلے ہو یا قرض۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو بیع پہلے ہو تو وہ ان دونوں پر قابض ہوجائے گا' جیسے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے اور اگر قرض پہلے ہو تو وہ اس قرض پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور وہ معین شے پر قابض ہوجائے گا اور وہ دونوں اس میں شریک تصور ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صورت میں محض ماپنا قبضہ کرنا نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' تو جب اس نے اس کے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو بعد میں ماپا تو اس نے مشتری کی ملکیت کو اپنی ملکیت کے ساتھ خلط ملط کردیا ہے' لہٰذا وہ مخلوط شے میں شریک ہوں گے اور معین شے میں نفس کیل (ماپنا) اس پر قبضہ کرنا ہے' تو جب اس نے اس کیلئے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر

قبضہ کرنے والا ہولیا ہے۔ پھر جب اس نے اس کے بعد میں ملایا تو اس نے اس کو خلط ملط کرکے معین شے کو ہلاک کردیا ہے تو اب یہ قرض معین شے کے قائم ہوگا' لہٰذا وہ اس پر قابض ہوجائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے فی الوقت مشتری کی ملکیت کو اس کے حکم سے اپنی ملکیت کے ساتھ ملا دیا ہے اور اسے اس کے برتنوں میں اس کے حکم سے ملایا ہے تو وہ اس پر قابض ہوجائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے گدے میں روئی یا بٹے میں گندم فروخت کی اور اسے دوسرے کو سونپ دیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا پھر اگر مشتری کا روئی یا گندم پر گدے کو ادھیڑے اور بٹے کو کاٹے بغیر قبضہ کرنا ممکن ہو تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ قبضے کا مفہوم حاصل ہوگیا ہے' یعنی اس کا تخلیہ اور تصرف کی قدرت کا حاصل ہونا اور اگر اس پر قبضہ کرنا گدے کو ادھیڑے اور بٹے کو کوٹنے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ گدے کو ادھیڑنے اور بٹے کو کوٹنے کا مالک نہیں ہے' کیونکہ یہ تو بائع کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے' حالانکہ وہ اس کی ملکیت میں تصرف کا حق نہیں رکھتا' لہٰذا اسے اس پر قدرت اور تخلیہ کا ہونا حاصل نہ ہوگا۔ جس کی بناپر وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس نے درخت پر کوئی پھل فروخت کیا اور اس کو سپرد کردیا تو وہ اسی طرح اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ بائع کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر وہ پھل کے چننے پر قادر نہ ہوتا تو جب درخت کے سونپنے سے تخلیہ حاصل ہوگیا تو وہ اس پر قابض تصور ہوگا۔

بخلاف گدے میں روئی اور بٹے میں گندم کے۔ اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پھل چننے والے کی اجرت مشتری پر ہوگی اور گدا ادھیڑنے اور بٹے کوٹنے والے کی اجرت بائع پر' بشرطیکہ مشتری کیلئے اس کے بغیر اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں' کیونکہ وہ درخت کو سونپ کر قیمت پر قبضہ کرنے والا ہوگیا ہے لہٰذا پھل چننے والا دراصل مشتری کیلئے کام کرنے والا ہوگا' لہٰذا اس کی اجرت اسی پر ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع بیع کے وقت بائع کے قبضہ میں ہو اور اگر وہ پہلے ہی مشتری کے قبضہ میں ہو تو کیا وہ نفس عقد سے اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے گا یا اسے ازسرنو قبضہ کی ضرورت ہوگی۔ تو اس میں اصول یہ ہے کہ جو چیز عقد کے وقت موجود ہو اگر تو وہ عقد کے ذریعے مستحق ثابت ہونے والی شے کی ہم مثل ہو تو تب بھی وہ اس کے قائم مقام ہوں اور اگر وہ مستحق ثابت ہونے والی شے کی نسبت بہتر ہو تو وہ اس کے قائم مقام ہوگی اور اگر وہ اس سے کمتر ہو تو وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کی ہم مثل ہو تو اس کیلئے اس کا نائب ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ہم مثل اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام اور ایک دوسرے کی نائب ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ اس کی نسبت زیادہ بہتر اور قیمتی ہو تو اس میں اس کا حق بھی پایا جائے گا اور اس پر اضافہ بھی' لیکن اگر وہ شے اس سے کمتر ہو تو اس میں حق کا کچھ حصہ پایا جائے گا جس کی بنا پر وہ تمام شے کے قائم مقام نہ ہوگی اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں حسب ذیل ہے:

اس موضوع پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مشتری کا قبضہ خریداری سے قبل یا تو قبضہ ضمان ہے اور یا پھر وہ قبضہ امانت ہے اگر تو وہ قبضہ ضمان ہو' پھر یا قبضہ ضمان بنفسہ ہوگا یا ضمان لغیرہ ہے اگر تو وہ قبضہ ضمان بنفسہ ہو جیسے کہ غصب کی ہوئی شے پر غاصب کا قبضہ تو اس صورت میں مشتری نفس عقد سے مبیع پر قابض ہوجائے گا اور اس میں ازسرنو قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی خواہ مبیع موقع پر موجود ہو یا غیر موجود۔ اس لئے کہ غصب کردہ شے بنفسہ قابل

ضمانت ہے اور مبیع بھی قبضہ کے بعد بنفسہ قابل ضمان ہوتی ہے تو دونوں قبضے ہم جنس ہیں' لہٰذا ان دونوں میں سے ایک قبضہ دوسرے کے قائم مقام شمار ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ہم جنس ہونا باہمی مشابہت کا متقاضی ہے اور باہم مشابہہ اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتی اور ایک دوسرے کی جگہ ضرورت پورا کرتی ہیں' خواہ مبیع حاضر ہو یا غائب ہو۔ اس لئے کہ غاصب کا قبضہ دونوں حالتوں میں ضمان والا قبضہ ہے اور اگر اس کا قبضہ ضمان [illegible] جیسے کہ رھن کا قبضہ' چنانچہ اگر رھن رکھنے والے نے مرہونہ شے مرتہن (جس کے پاس رھن رکھا [illegible]) فروخت کردی تو اس سے وہ قابض نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ رھن موقع پر حاضر ہو یا وہ وہیں چلا جائے جہاں رھن موجود ہو اور وہ اس پر قبضہ مستحکم کرلے۔ کیونکہ مرھونہ شے بنفسہ قابل ضمان نہیں ہے بلکہ مضمون لغیرہ ہے جو قرض ہے جبکہ مبیع مضمون بنفسہ ہوتی ہے لہٰذا دونوں قبضے ہم جنس نہ ہوں گے جس کی بناپر وہ دونوں ایک دوسرے سے مشابہہ نہ ہوں گے نیز اس لئے بھی کہ رھن فی الحقیقت ایک امانت ہے' لہٰذا اس کا سابقہ قبضہ امانت ہوگا اور اس کے تلف ہونے سے جو قرض ساقط ہوتا ہے تو وہ اور کسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے' اس وجہ سے نہیں کہ وہ قابل ضمان ہے' جیساکہ اوپر بیان کیا گیا۔ اور جب وہ قبضہ امانت تھا تو امانت والا قبضہ ضمان والے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا' جیسے کہ عاریت اور ودیعت والا قبضہ۔ اور اگر مشتری کا قبضہ امانت والا قبضہ ہو' جیسے کہ ودیعت اور عاریت والا قبضہ ہے تو وہ اس سے قبضہ کرنے والا نہ ہوگا' بجز اس کے کہ قبضہ اس کی موجودگی میں ہو یا وہ ایسی جگہ چلا جائے جہاں اس کے تخلیہ سے اسے اپنا قبضہ حاصل کرنا ممکن ہو' اس لئے کہ امانت والا قبضہ ضمان کے قبضہ کی جنس سے نہیں ہے' لہٰذا وہ ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے' واللہ اعلم۔

اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کے قبضہ میں اختلاف ہوگیا' پھر بائع نے کہا تونے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو مشتری کا قول بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ بائع اس پر قبضہ کے ہونے اور قیمت کے مستحکم ہونے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے' نیز اس لئے بھی کہ قبضہ کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کا ہونا عارض ہے تو چونکہ مشتری اصل کو پکڑنے والا ہے اور بائع عارض معاملے کا دعوے دار' اور ظاہر حالت مشتری کیلئے مؤید ہے' لہٰذا اس کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ حصے پر قبضہ کیا اور پھر دونوں کے درمیان قبضہ کی ہوئی مقدار میں اختلاف ہوگیا تو مشتری کا قول معتبر ہوگا' جیساکہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں کے درمیان قیمت میں اختلاف ہوگیا تو اس صورت میں مبیع کے قبضہ میں بائع کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا' واللہ اعلم۔

اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوگیا' پھر بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کا ہاتھ توڑ دیا ہے' لہٰذا تو اس پر قابض ہوگیا ہے اور مشتری نے بائع سے کہا تو نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہے اور اس میں بیع فسخ ہوگئی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے مقابلے میں قول معتبر نہ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف ہوگیا ہے' اس لئے کہ دونوں کے دعاوی باہم متعارض ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کے حق میں ترجیح کی دلیل مفقود ہے تو چونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا قول قبول کرنے میں دوسرے سے بہتر نہ ہوگا' لہٰذا وہ قبول نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت کے ساتھ ضائع

ہوگیا ہو اور مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع میں قبضے سے قبل تبدیلی ہوگئی ہے' لہٰذا اگر وہ چاہے تو وہ باقی مبیع کو تمام قیمت کے عوض قبول کرلے اور اگر چاہے تو اسے بائع کی طرف واپس کردے۔ پھر اگر اس نے لینے کو ترجیح دی تو دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے دعوئی پر قسم دی جائے گی اور وہ اسے قسم کے ساتھ قبول کرلے گا۔ القدوریؒ نے اپنی شرح میں یہی لکھا ہے۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ مشتری نے اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساقط ہوجانے کا دعوئی کیا ہے' جبکہ وہ اس سے انکاری ہے' لہٰذا اس سے قسم لی جائے گی اور جب وہ حلف اٹھالے گا تو مشتری سے قیمت میں سے کوئی شے بھی ساقط نہ ہوگی' لہٰذا اس کا قسم اٹھانا مفید ہوگا۔ رہا مشتری کا قسم اٹھانا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے' اس لئے کہ وہ کسی شے کیلئے فائدہ مند نہیں ہے' کیونکہ وہ حلف (قسم) کے بعد بھی اسے پوری قیمت کے عوض ہی لے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے بائع پر اس کے لوٹانے کو پسند کیا۔ اس صورت میں بائع کو قسم نہ دی جائے گی' بلکہ مشتری کو اکیلے ہی قسم دی جائے گی' اس لئے کہ بائع کا حلف اٹھانا اس کے حق میں فائدہ مند نہیں۔ کیونکہ مشتری اسے اس کی طرف واپس کررہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع کوئی ایسی شے ہو جو ماپی یا وزن کی جاتی ہو پھر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہوجائے بعدازاں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے بائع مشتری سے کہے تو نے کمایا ہے اور مشتری بائع سے کہے اسے تو کمایا ہے' تو دونوں میں سے کسی ایک کا قول دوسرے کے خلاف قبول نہ کیا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس کا کچھ آسمانی آفت سے ہلاک ہوگیا ہو' جیسے کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور صفقہ (متفرق) کے متفرق ہوجانے کی بناء پر مشتری کو اختیار دیا جائے گا البتہ یہاں اگر اس نے مبیع کے لینے کو پسند کیا تو وہ باقی حصہ کو بقیہ قیمت کے عوض قبول کرلے گا' اس لئے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے' لہٰذا اس کا قیمت میں حصہ ہوگا اور جانور کے اعضاء شے کی اوصاف کے قائم مقام ہیں' اس لئے ان کے بالمقابل قیمت نہ ہوگی البتہ قبضے یا جنایت کے ساتھ وہ مقصود بالذات ہوجاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

القدوری نے بیان کیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوئی کے متعلق قسم لی جائے گی۔ اور پھر اسے وہ قبول کرلے گا۔ مشتری سے قسم لینے میں یہاں کوئی اشکال نہیں' اس لئے کہ مشتری سے قسم لینا ایک پہلو سے اس کے حق میں مفید ہے کیونکہ بائع اس کے خلاف تمام قیمت کا دعویدار ہے' جبکہ وہ اس سے انکاری ہے' لہٰذا اس کی قسم سے پوری قیمت کا اس پر واجب الادا ہونا باطل ہوجائے گا' لہٰذا یہ بات اس کیلئے فائدہ مند ہوگی۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساقط ہونے کا دعویدار ہے اور یہ بات اس کو قسم دیئے بغیر بھی حاصل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا اس کے حق میں قسم دینا مفید نہ ہوگا' تو مناسب تو یہ ہے کہ اسے قسم نہ دی جائے پھر اگر اس نے اس شے کو بائع کی طرف واپس کرنے کو پسند کیا تو صرف مشتری سے قسم لی جانے گی نہ کہ بائع سے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اپنے اپنے موقف پر ثبوت پیش کردیا تو اس کا یہ ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے کسی ممکن معاملے پر ثبوت پیش کیا ہے اور اگر ان دونوں نے ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کردیے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ مثبت ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے ثبوت سے سامان کا مشتری کی ضمان میں داخل ہونا اور

قیمت کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ مشتری کا ثبوت محض منفی ہے' لہٰذا مثبت زیادہ پہلو بہتر ہوگا' واللہ اعلم۔

(۲) قیمت کی وصولی کیلئے مبیع کے روکنے کے حق کا اثبات:

یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے وہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی اشیاء ایک دوسرے کو سونپیں گے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے پہلے بائع مبیع اسے سونپے گا اور پھر مشتری قیمت اس کے سپرد کرے گا۔ پہلا قول ان کے اس اصول پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان کے نزدیک قیمت اور مبیع مترادف اسماء والی اشیاء میں سے ہیں اور ان میں ہر ایک متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے' لہٰذا تمام زر ثمن (قیمت) مبیع اور تمام مبیع زر ثمن (قیمت) ہوگی۔ جبکہ ان کے دوسرے قول (مبیع کو پہلے سپرد کیے جانے والے) کی وجہ یہ ہے کہ مبادا مبیع کی ہلاکت سے عقد فسخ ہوجائے اور قیمت کو ایک ساتھ ادا کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو اس سے عقد فسخ ہوجاتا ہے اگرچہ اس نے زر ثمن پر قبضہ کرلیا ہو' لہٰذا مبیع کو پہلے سپرد کرنا عقد کو حتی الامکان فسخ ہونے سے بچانے کیلئے زیادہ بہتر ہوگا۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ آپ نے فرمایا:

الدین مقضی — قرض ادا کیا جاتا ہے۔

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی تعریف ادا کردہ (مقضی) سے کی ہے جو اس کے عام یا مطلق ہونے کی متقاضی ہے اور اگر قیمت کی ادائیگی مبیع کی سپرداری سے متاخر ہو تو وہ قرض ادا کردہ نہ ہوگا اور یہ بات خلاف نص ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث لا یئوخرن الجنازۃ اذا حضرت والایم اذا وجدت لھا کفوا والدین اذا وجدت ما یقضیہ — تین اشیاء کو مؤخر نہ کیا جائے۔ جنازہ کو جب حاضر ہوجائے' کنواری لڑکی کو جب ہم سر رشتہ مل جائے اور قرض کو جب اس کی ادائیگی کی توفیق میسر ہوجائے۔

اور مبیع کو پیشگی سپرد کرنا قرض کی ادائیگی کو مؤخر کرنا ہے جس کی ظاہر نص میں نفی کی گئی ہے' نیز اس لئے بھی کہ عام طور پر اور حقیقتاً معاوضوں کا مدار مساوات (یکسانیت) پر ہے اور دونوں میں مساوات قیمت کو مقدم ادا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ مبیع سپرداری سے قبل متعین ہے' زر ثمن ہمارے اصول پر ادائیگی کے بغیر متعین نہیں ہوتا' لہٰذا دونوں میں مساوات کے اثبات کیلئے پہلے اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ رہا تمہارا یہ کہنا کہ اس کا مقصد مبیع کی ہلاکت کی بناپر بیع کو فسخ ہونے سے بچانا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی ہلاکت قیمت کی ادائیگی سے قبل شاذ ہی ہوتی ہے اور ایسی شاذ صورتیں کالعدم تصور ہوتی ہیں' لہٰذا مساوات کے معنی کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے۔

پھراس حکم پر ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: مبیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

۔ حکم کے ثابت ہو جانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

مبیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

اس حکم کا ثبوت دو باتوں سے ہوتا ہے: یہ کہ دونوں معاوضوں میں سے ایک معاوضہ معین اور دوسرا دین (زر) ہو اگر تو وہ دونوں معین اشیاء ہوں یا دونوں قرض (زر) ہوں' تو مبیع کو روک رکھنے کا حق ثابت نہ ہوگا' بلکہ ان دونوں کو ایک ساتھ ایک دوسرے کو ادا کیا جائے گا۔ جیسا کہ ازیں قبل اس کا ذکر آیا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ قیمت فوری واجب الادا ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو تب بھی روک رکھنے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو روک رکھنے کا حق بائع کیلئے دونوں میں مساوات کے مطالبے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' تو جب اس نے اپنے ادھار قیمت کے عوض فروخت کیا تو اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے' لہٰذا اس کے مطالبے کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر عقد میں قیمت ادھار ہو پھر مشتری نے مبیع پر اس وقت تک قبضہ نہ کیا تا آنکہ مدت مقررہ آ جائے تو اسے حق ہوگا کہ وہ قیمت کی ادائیگی سے قبل اس پر قبضہ کر لے اور بائع کو اسے روک رکھنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کی اجل (مدت) مقرر کر کے اپنا حق ساقط کر دیا ہے اور ساقط شدہ شے ختم ہو جاتی ہے' لہٰذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کی میعاد آ گئی' وہ اس طرح کہ اس نے قیمت کو مؤخر طور پر ادا کرنا چاہا' پھر بائع نے اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ میعاد گزر گئی تو اس کیلئے اجازت ہے کہ قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل وہ اس پر قبضہ کر لے اور اسے روک رکھنے کا حق نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کو ادھار قیمت پر فروخت کیا پھر مشتری نے اس شے پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ میعاد آ گئی تو کیا اسے مستقبل میں کوئی نئی مہلت دی جائے گی؟ تو اس بارے میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے مطلق میعاد کا ذکر کیا ہو جیسے کہ اس نے بغیر تعیین کے سالوں کا ذکر کیا تو ایسی صورت میں ادائیگی کیلئے اس کو دوسری میعاد دے جائے گی۔ جو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مبیع کے قبضہ کے وقت سے دوسرا سال ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک زر ثمن فوری واجب الادا ہوگا اور اس کو کوئی اور میعاد نہ دی جائے گی۔

اور اگر اس نے کسی معینہ میعاد کا ذکر کیا جیسے کہ اس نے رمضان المبارک کی میعاد مقرر کی' مگر مشتری نے رمضان گزرنے تک اس پر قبضہ نہ کیا تو بالاجماع قیمت فوری واجب الادا ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق سال عقد کے بعد آنے والے متصل سال پر محمول ہوتا ہے تو جب مقررہ وقت آ گیا تو اس کی میعاد ختم ہو جائے گی' جیسے کہ اگر اس نے میعاد کا ذکر تعیین کے ساتھ کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت میں میعاد کا تعیین مشتری کی آسانی کیلئے ہوتا ہے تاکہ' قیمت کے تاخیر سے واجب ہونے کے باعث' وہ مبیع سے نفع اٹھا سکے اور اسے یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک میعاد اس مبیع پر قبضہ کے وقت سے نہ ہو' لہٰذا یہ بات از روئے دلالت اس کی اسی وقت سے میعاد مقرر کرتی ہے' بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے میعاد تعیین کے ساتھ مقرر کی' اس لئے کہ یہاں اس نے اس کی تعیین

کی صراحت کردی ہے لہٰذا منصوص علیہ کا اعتبار ضروری ہے' اس لئے کہ نص (صراحت) کے ساتھ اس کے خلاف کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیع میں دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار شرط ہو اور میعاد مطلق ہو تو میعاد کی ابتداء عقد کے واجب ہونے کے وقت سے ہوگی۔ یعنی اس وقت سے جو اس کے سقوط خیار کا وقت ہے نہ کہ بیع طے پا جانے کے وقت۔ اس لئے کہ زر ثمن کی میعاد مقرر کرنا اس کی ادائیگی کو اس کے واجب ہونے کے وقت سے مؤخر کرنا ہے اور اس کے واجب ہونے کا وقت عقد کے واجب ہونے کا وقت ہے اس سے پہلے کا نہیں کیونکہ اس سے پہلے قیمت کے واجب ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے' واللہ اعلم۔

۲ ثابت ہوجانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور:

اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جب قیمت کو عقد سے مؤخر کردیا گیا تو اس کو روک رکھنے کا حکم باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ اس نے زر ثمن کی وصولی میں اپنے حق کو مؤخر کیا ہے لہٰذا مبیع پر قبضہ کے بارے میں مشتری کا حق مؤخر نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت مشتری کا ہے جب اس نے تمام قیمت کو نقد ادا کردیا یا اسے بائع نے تمام زر ثمن سے بری کردیا تو اس کو روک رکھنے کا حق باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ روک رکھنے کا حق قیمت کی وصولی کیلئے ہے اور یہاں قیمت کی وصولی محال ہے اور اگر اس نے تمام قیمت نقد ادا کردی' صرف ایک درہم ادا نہ کیا' تو ایسی صورت میں اسے تمام مبیع کو روک رکھنے کا حق ہوگا تاکہ وہ باقی قیمت وصول کرسکے' اس لئے کہ مبیع قیمت کیلئے روک رکھنے کے حق میں کئی حصوں میں تقسیم نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا تمام مبیع قیمت کے اجزاء میں سے ہر جزو کے بدلے قابل حبس ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو اشیاء کو ایک ہی عقد بیع میں فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ قیمت مقرر کی' پھر مشتری نے ان میں سے کسی ایک شے کی قیمت ادا کی تو بائع کیلئے دونوں کو روک رکھنے کا حق ہوگا۔ تاکہ وہ دوسری شے کی قیمت پر قبضہ کرلے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا قبضہ کے حق میں عقد کو متفرق کرنا ہے اور مشتری قبول کے حق میں صفقہ (عقد بیع) کی تفریق کا مالک نہیں ہے' اس طرح کہ وہ ان میں سے ایک شے میں بیع کو قبول کرلے اور دوسری میں قبول نہ کرے' لہٰذا وہ قبضہ میں بھی تفریق کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو میں سے ایک شے کی قیمت کے کچھ حصہ میں اس کو بری کردیا تو تب بھی اس کو تمام شے کو روک رکھنے کا حق ہوگا تا آنکہ وہ باقی قیمت کو وصول کرلے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح اگر اس نے دو افراد کو کوئی شے فروخت کی پھر دو میں سے ایک نے اپنا حصہ اس کو نقد ادا کردیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ مبیع کو روک لے تاکہ وہ دوسرے کے حصہ پر قبضہ کرسکے۔ اور النوادر میں امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے دو میں سے ایک کی نصف قیمت ادا کردی تو اسے نصف مبیع لینے کا حق ہوگا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے کی نصف قیمت ہے تو جب اس نے قیمت کا نصف حصہ ادا کردیا تو اس نے خود پر واجب الادا حصہ ادا کردیا' لہٰذا مبیع پر قبضہ کے ساتھ اس کے حق کو اس لئے موقوف رکھنے کی کوئی وجہ نہیں تاکہ اس کا ساتھی اس کے حصہ کی قیمت ادا کردے' علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اس کے حق کو موقوف رکھا گیا' جبکہ اس کے ساتھی کو ادائیگی میں اختیار ہے' جس کی

بناپر کبھی تو وہ ادا کرتا ہے اور کبھی ادا نہیں کرتا' تو اس کا حق سرے سے ہی فوت ہوجائے گا۔ اور یہ بات درست نہیں ہے' اس لئے تخلیہ اور تخلی کو شریعت میں سپرداری اور قبضہ کہا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا۔ ظاہر روایت کی دلیل' جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے' یہ ہے کہ مبیع زرثمن کی وصولی کیلئے استحقاق کے حق میں تجزی (تقسیم ہونے) کا احتمال نہیں رکھتی' لہٰذا اس میں سے کچھ کا مستحق ہونا کل کا مستحق ہونا ہے نیز جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عقد ایک ہی ہے لہٰذا وہ کچھ حصہ میں تفریق کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ قبول کے حق میں یہ احتمال نہیں ہے۔

پھر اگر دو خریداروں میں سے ایک غائب ہوگیا تو دوسرے شخص کو تمام قیمت کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہے نہ کہ پوری قیمت' لہٰذا تمام قیمت کی سپرداری میں اس سے مؤاخذہ نہ کیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے اس کو پسند کیا اور اس نے تمام قیمت ادا کردی اور مبیع پر قبضہ کرلیا تو کیا اس رقم میں جو اس نے پہلے ادا کی ہے متبرع (رضا کار) ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس نے جو قیمت نقد ادا کی ہے وہ اس میں متبرع (رضاکار) نہیں ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے غائب شریک پر اس شے کو اس وقت تک روک لے جب تک وہ اس سے اپنی ادا کردہ قیمت نہ وصول کرے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس حصہ میں متبرع ہے۔ ان کے قول کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے شخص کا قرض اس کی اجازت کے بغیر ادا کردیا ہے' لہٰذا وہ اس تمام قرض میں متبرع ہے' جیسے کہ تمام قرضوں میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے ساتھی کا قرضہ ولاتا" اس کی اجازت سے ادا کیا ہے' لہٰذا وہ اس میں متبرع نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے صراحتاً اس کے حکم سے اس کو ادا کیا ہوتا تو تب یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب وہ قیمت کی نقد ادائیگی کے وقت غائب ہوگیا' حالانکہ اس کو علم ہے کہ اس کا ساتھی اپنے حصہ کی قیمت ادا کرکے اپنے حصہ کی مبیع پر قابض ہونے کا مستحق ہوگیا ہے مگر ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ باقی قیمت اس کو سپرد نہ کردے' لہٰذا یہ اس کے حصہ قیمت کو ادا کرنے کی اجازت ہوگا۔ پھر وہ ولالتا" اس کے قرض کی اس کے حکم سے ادائیگی کرنے والا ہوگا' جس کی بناپر اس بارے میں وہ رضاکار نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اپنا مال کسی شخص کو عاریتا" دیا تاکہ وہ اس کو اپنے قرض کے بدلے رھن رکھوا دے اور اس نے اس کو رھن رکھوا دیا۔ پھر اسی اور شخص نے اس کو اپنے مال کے عوض چھڑوا لیا تو وہ اس میں متبرع (رضا کار) نہ ہوگا اور وہ اس کیلئے رھن رکھوانے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ جب رھن رکھنے والے کو علم تھا کہ اس نے اپنے قرض کے بدلے دوسرے کے مال کو معلق کردیا ہے اور اس کا یہ حکم اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک وہ اس کو واگذار نہ کرالے' لہٰذا ولالتا" یہ اس کے چھڑانے کی اجازت ہوگی' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اس کو اس وقت تک اس شے کو روک رکھنے کا حق ہے جب تک وہ اپنی ادا کردہ نقد رقم وصول نہیں کرلیتا۔ اس لئے کہ اس نے یہ رقم ولالتا" اس کے حکم سے ادا کی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر قیمت کے بدلے رھن ہو یا کفالت ہو تو اس سے اس شے کو روک رکھنے کا حق باطل نہ ہوگا' اس لئے کہ اس سے نہ تو قیمت مشتری کے ذمہ سے ساقط ہوتی ہے اور نہ اس کے مطالبے کا حق' لہٰذا قبضہ کے

ساتھ اس کو متعین کرنے کی ضرورت قائم ہے جس کی بناپر اس کی وصولی کیلئے اس کو روک رکھنے کا حق باقی رہے گا۔ رہا قیمت کو کسی پر حوالہ کرنا تو کیا اس سے اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہوجاتا ہے؟ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہوجاتا ہے خواہ اس کا حوالہ مشتری کی جانب سے ہو جیسے کہ مشتری نے بائع کیلئے قیمت کسی اور انسان پر حوالہ کردی ہو اور متعلقہ شخص نے خود پر حوالہ کئے جانے کو قبول کرلیا ہو یا بائع نے اس کو حوالہ کیا ہو جیسے بائع نے اپنے کسی قرض خواہ کے قرض کو مشتری پر حوالہ کردیا' کہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو حوالہ مشتری کی جانب سے ہو تو بائع کا روک رکھنے کا حق باطل نہ ہوگا اور بائع کیلئے مبیع کو روک رکھنے کی اجازت ہوگی' تاآنکہ وہ محال علیہ سے زرثمن پورا پورا وصول کرے اور اگر یہ حوالہ بائع کی جانب سے ہو پھر اگر وہ حوالہ مطلق ہو تو تب بھی یہ حق باطل نہ ہوگا اور اگر مقید ہو تو باطل ہوجائے گا۔ تو امام ابویوسفؒ نے روک رکھنے کے حق کا ارادہ مشتری کے ذمہ قرض کے باقی رہنے کی بناپر کیا ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کا ذمہ محال علیہ پر حوالہ کے ساتھ باطل ہوچکا ہے' لہٰذا مبیع کو اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہوجائے گا۔ امام محمدؒ نے روکنے کے حق کا مطالبے کے حق کے باقی رہنے پر اعتبار کیا ہے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ سے باطل نہیں ہوا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے محال علیہ (جس پر حق حوالہ کیا گیا ہے) سے مطالبہ کرنے کا حق ہے' لہٰذا مبیع کے روکنے کاحق باطل نہیں ہوا۔ اگر حوالہ محال علیہ پر موجود حق کے ساتھ مقید اور مشروط ہو تو بائع کا حوالہ باطل ہوجاتا ہے' جس کی بناپر اس سے اس کے روکنے کا حق باطل ہوجائے گا۔ صحیح امام محمدؒ کا قول ہے اس لئے کہ شریعت میں روکنے کا حق قیمت کے مطالبے کے حق پر مبنی ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قیام کے ساتھ۔ دلیل یہ ہے کہ اگر قیمت ادھار ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت نہیں ہوتا اور یہاں قیمت مشتری کے ذمہ قائم ہے صرف اس کا مطالبہ ساقط ہوا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ روکنے کا حق قیمت کے مطالبے کے تابع ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قائم رہنے کے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ میں ہے۔ اور بائع کا حوالہ جب مطلق ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت رہتا ہے اور جب بائع کا حوالہ مقید اور مشروط ہو تو اس کا یہ حق ختم ہوجاتا ہے جس کی بناپر اس کے روک رکھنے کا حق منقطع نہیں ہوا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر راھن نے مرتہن کو کسی شخص پر اپنے قرض پر حوالہ کردیا یا مرتہن نے اپنے قرض کیلئے اپنے قرض خواہ کو راھن پر حوالہ کردیا' خواہ یہ حوالہ مطلق ہو یا مقیدومشروط ہوتو اس سے امام ابویوسفؒ کے نزدیک رھن کو روک رکھنے کاحق باطل ہوجائے گا۔ اورامام محمدؒ کے نزدیک رھن پر حوالہ کی صورت میں یہ حق باطل نہ ہوگا' اسی طرح مرتہن کے حوالہ میں بھی یہی حکم ہے' بشرطیکہ حوالہ مطلق ہو اور اگر وہ مقید ہو تو باطل ہوجائے گا۔

اور اگر بائع نے مشتری کو مبیع عاریت پر دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوائی تو اس سے اس کا روک رکھنے کا حق باطل ہوجائے گا' حتیٰ کہ ظاہر روایت کی رو سے وہ اسے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا اور بائع کو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والا عقد عقد لازم نہیں ہے' لہٰذا اس کو واپس لینے کا حق حاصل رہے گا جیسے کہ اگر مرتہن نے وہ شے راھن کو عاریت پر دے دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوا دی تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔

جیسا کہ ہم نے اوپر وجہ بیان کی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والی شے مشتری کے ہاتھ میں امانت ہے اور مشتری قبضہ میں بائع کا نائب ہونے کا اہل نہیں ہے' اس لئے کہ وہ اس شے کی ملکیت میں اصل ہے تو جب عاریت یا ودیعت اس کے ہاتھ میں چلی گئی تو اصل ہونے کی جہت سے اس کا اعتبار ہوگا جو اس کی ملکیت کا قبضہ ہے اور ملکیت والا قبضہ اس کے لزوم والا قبضہ ہے' لہٰذا وہ اس شے کو واپس لے کر اس پر قبضے کو باطل کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور بخلاف رھن کے اس لئے کہ مرتہن عقد رھن کے ساتھ ثابت شدہ قبضہ میں بمنزلہ مالک ہے' لہٰذا یہاں بائع کی نیابت کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے اور نیابت والا قبضہ لازمی قبضہ نہیں ہوتا جس کی بناپر اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو اس کا روک رکھنے کا والا حق باطل ہوجائے گا' یہاں تک کہ وہ اس کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کا حق اس پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ باطل کیا ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو باطل ہوجائے گا اور اس کو اسے واپس لینے کی اجازت ہوگی۔ اس لئے کہ انسان کے کسی حق کو اس کی رضامندی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو' جیسے بیع' ہبہ' رھن اور اجارہ اور مہر وغیرہ تو وہ اس کو فسخ کردے اور اس کو واپس وصول کرلے' اس لئے کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو' جیسے کہ غلام کی آزادی اور اسے مدبر بنانا اور ام ولد بنانا وغیرہ تو وہ اس کو واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روکنے کیلئے واپس لینا اور مانگنا یا تو ان تصرفات کو ختم کرنے کے بعد ہوگا اور یا پھر ان تصرفات کے قائم رہنے کے ساتھ۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں ہے' اس لئے کہ یہ تصرفات ختم ہونے کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی دوسری صورت کی گنجائش ہے' اس لئے کہ اگر وہ برقرار رہے تو ان کا واپس لینا ہر پہلو سے اس ایک جز کو روکنے کیلئے ہوگا اور یا پھر کسی ایک پہلو کو۔ ان میں سے ہر ایک صورت ممکن نہیں' لہٰذا اس کو روکنے کا حق اصلا باطل ہوجائے گا۔

اور اگر مشتری نے قیمت نقد ادا کردی ہو پھر بائع نے ان سکوں کو زیوف (کھوٹ والا)' یا استوقہ (یا مکمل کھوٹا) پایا یا اس میں کسی اور کا حق پایا یا ان میں سے کچھ میں یہ صورت پیدا ہوئی تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہوگا اور یا اس نے ابھی اس پر قبضہ نہ کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو بائع کو ان تمام صورتوں میں مبیع کے روکنے کا حق ہوگا' اس لئے کہ اس سے واضح ہوگیا کہ اس نے اپنا حق پورا پورا وصول نہیں کیا اور اگر اس پر مشتری نے قبضہ کرلیا ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو بائع کو تمام صورتوں میں اس کو واپس لینے کا حق ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے مبیع میں کوئی تصرف کیا ہو تو بائع اس کا تصرف فسخ کرنے اور مبیع کو واپس لینے کا حق دار ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ وہ تصرف فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو جس کی بناپر قبضہ فسخ نہ ہوگا۔ اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کیا جائے گا' لہٰذا اگر اس نے قبل اس کے کہ وہ ایسے تصرف کو فسخ کرے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو قیمت نقد ادا کردی تو وہ تصرف فسخ نہ ہوگا' اس لئے کہ جب کل نے [illegible]' ادا

کردی تو اس نے اس کے روکنے کے حق کو باطل کردیا ہے لہٰذا اس کا اس کے فسخ اور اس کو واپس لینے کا اختیار باطل ہوجائے گا۔ اور اگر اس نے ان پر بائع کی اجازت کے ساتھ قبضہ کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ان کو زیوف (کھوٹ والا) پایا پھر اس نے ان کو واپس کردیا تو وہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مبیع کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ اس کو واپس لے سکتا ہے۔ یہی امام ابویوسفؒ کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفرؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع اسے روکنے کے حق کو باطل کرنے پر اپنا حق اس سے وصول کرنے کے ساتھ راضی ہوا ہے اور اس کا حق مکمل قیمت کی وصولی میں ہے نہ کہ عیب دار قیمت کی وصولی میں۔ تو جب اس نے اس کو عیب دار پایا ہے تو اس نے اس کو اپنا حق سپرد ہی نہیں کیا' لہٰذا اسے حق ہوگا کہ وہ مبیع کو واپس وصول کرلے تا آنکہ وہ اپنا حق اس سے وصول کرلے جیسے کہ راھن' کہ اگر اس نے مرتہن کا قرض ادا کردیا اور رھن پر قبضہ کرلیا پھر مرتہن نے قرض میں ادا کردہ رقم کو زیوف (کھوٹ والی) پایا تو اس کو اسے واپس کرنے اور اپنے رہن کو واپس لینے کا حق ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بائع نے مبیع کو اپنے حق کی جنس وصول کرنے کے بعد سونپا ہے' لہٰذا وہ اپنا حق وصول کرنے کے بعد اس شے کو واپس لینے کا مالک نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ والے) اصل کے اعتبار سے اس کے حق کی جنس سے ہیں اور ان میں کمی صرف عمدگی (جودت) والی صفت کی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے ان کے عوض عقد صرف اور عقد سلم کو قبول کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر وہ سکے اس کے حق کی جنس سے نہ ہوتے تو عقد جائز نہ ہوتا اس لئے کہ ایسی صورت میں بدل صرف اور بدل سلم کا کسی اور شے سے تبادلہ کرنا ہے' جوکہ جائز نہیں ہے۔

پھر جب قبضہ کردہ شے اس کے حق کی جنس سے ہو اور اس نے اپنا حق اسی جنس سے وصول کرنے کے بعد مبیع اس کو سونپ دی تو یہ بات مبیع کو واپس لینے سے مانع ہوگی' بخلاف رھن کے' اس لئے کہ راھن رھن کے ذریعے اس کا اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنا ہے اور رھن کو چھڑانا اس کے حق کو اس کے سپرد کرنے سے ادا کرنا ہے تو جب اس نے ان کو زیوف (کھوٹ والا) پایا تو اس نے اپنا حق پورا وصول نہیں کیا' لہٰذا اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ رھن اور بیع میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے مبیع کو عاریت پر لیا تو اس سے بائع کے روک رکھنے کا حق باطل ہوجاتا ہے اسی طرح اسے اس کو واپس لینے کا بھی اختیار نہ ہوگا اور اگر راھن مرھونہ شے کو عاریت پر وصول کرلے' تو اس سے اس کے روک لینے کا حق باطل نہ ہوگا اور اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر اس نے اس نقدی کو استوق (مکمل کھوٹے) یا پیتل یا کسی دوسری دھات والی پایا اور اس نے اسے اس سے وصول کرلیا تو اسے اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا' بخلاف زیوف (کھوٹے) نقدی کے' اس لئے کہ بائع نے اس وقت مشتری کو اس شے پر قبضے کی اجازت دی ہے' جب اس نے اپنا حق وصول کرلیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے اصلاً اپنا حق وصول نہیں کیا تھا' اس لئے کہ ناکارہ (زیوف) اور پیتل والے سکے اس کے حق کے ہم جنس نہیں ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے انہیں عقد صرف اور عقد سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہاں اگرچہ اس کی طرف سے قبضے کی اجازت اپنا حق پورا پورا وصول کرنے کے بعد ہے' مگر یہاں یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے اپنا حق وصول نہیں کیا تھا .... تو اس سے واضح ہوا کہ یہ اس کی جانب سے قبضے کی نہ تو اجازت تھی اور نہ ہی اس پر وہ راضی تھا' لہٰذا اس کو اسے واپس لینے کا

حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو بائع کا اس پر کوئی حق نہیں رہا' خواہ وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے کہ بیع' رھن اور اجارہ وغیرہ اور خواہ وہ ایسا تصرف ہو جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہ آزادی غلام وغیرہ۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا اور اس میں ایسا تصرف کیا جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو تو ایسی صورت میں وہ اس کو فسخ کرسکتا ہے اور اس کو واپس لے سکتا ہے' کیونکہ وہاں بائع کی طرف سے قبضے کی اجازت نہیں پائی گئی' لہٰذا اس کا مبیع میں تصرف کرنا اس کا اپنے حق کو باطل کرنا ہے جس کی بناء پر وہ اس کو واپس کردے گا' بشرطیکہ اس میں واپسی کا احتمال ہو جبکہ یہاں اس کی اجازت کے ساتھ اس شے پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے' تو چونکہ مشتری کا تصرف اس پر بائع کے مسلط کرنے کی بناء پر ہے' لہٰذا اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا اور واپس لینے کا اس کا حق باطل ہوجائے گا' جیسے کہ بیع فاسد کی بناء پر قبضہ کردہ شے کا یہی حکم ہے کہ اگر اس میں مشتری نے کوئی تصرف کیا تو بائع کا حق فسخ میں باطل ہوجائے گا البتہ بیع فاسد میں اگر اس نے مبیع کو اجرت پر دیا تو اجارہ فاسد ہوجائے گا اور عقد فسخ نہ ہوگا اس لئے کہ اجارہ کسی عذر کی بناء پر فسخ ہوجاتا ہے اور بیع فاسد میں اس کا عذر ثابت ہوگیا ہے کیونکہ یہاں اس کے فسخ کا حق ازروئے شرع ثابت ہوگیا ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے' لہٰذا فساد کے باعث اس کا فسخ اجارہ کے فسخ کیلئے عذر سمجھا جائے گا اور یہاں ایسا کوئی فساد نہیں ہے تو چونکہ اس کو فسخ کرنے کیلئے کوئی عذر نہ ہوگا لہٰذا یہ عقد اس کی بناء پر فسخ نہ ہوگا۔

اور اگر بیع کی جگہ کتابت کا معاملہ ہو پھر مکاتب نے کتابت کا معاوضہ ادا کردیا اور اس نے اس کو آزاد کردیا' پھر مولیٰ نے قبضہ کردہ نقدی کو کھوٹا یا کسی اور کے حق والا پایا تو اس کی آزادی نافذ ہوجائے گی اور اگر اس نے ان سکوں کو مکمل کھوٹا (ستوقہ) یا پیتل پایا تو وہ آزاد نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کچھ کھوٹ والے سکے (زیوف) اس کے حق کی جنس سے ہیں لہٰذا وہ ان کے عوض قبضہ کے ساتھ اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم دوسرے کا حق نکل آنے والے سکوں کا ہے کہ ان کے عوض ظاہری طور پر قبضہ صحیح طور پر منعقد ہوا ہے اور دوسرے کا حق نکل آنے کے بعد مستحق شخص کی جانب سے اجازت کا ملنا بھی ثابت ہے اور آزادی اپنے ثابت ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتی' بخلاف اس صورت کے جب اس نے ان سکوں کو مکمل کھوٹا (استوقہ) یا پیتل پایا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تو وہ اصلاً یہ زر اس کے حق کی جنس سے نہیں ہے' لہٰذا یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا پھر اس نے انہیں کتابت کا بدل بنایا ہے' لہٰذا وہ آزاد نہ ہوگا۔ دونوں کے صورتوں میں فرق اس وقت ثابت ہوگا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے قرض لینے والے کو نہ چھوڑے گا جب تک وہ اس سے اپنا حق نہ وصول کرلے۔ پھر اس نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا پھر اس نے قبضہ کی ہوئی رقم کو ایک دوسرے سے الگ ہوجانے کے بعد زیوف (کچھ کھوٹ والا) پایا یا اس کو استحقاق والا پایا۔ پھر اس نے زیوف (کھوٹے سکوں) کو واپس کردیا یا مالک نے مستحق نکل آنے والے سکوں کو واپس لے لیا تو وہ اپنی قسم پر پورا اترنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ان کو استوق (مکمل کھوٹا) یا پیتل پایا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا' واللہ اعلم۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا بعد ازاں وہ مفلس ہوگیا یا قیمت کی نقد ادائیگی سے

قبل وہ مرگیا یا قیمت کا کچھ حصہ نقد ادا کرنے کے بعد اس کو موت آگئی اور اس پر مختلف لوگوں کا قرض ہو تو کیا بائع دوسرے قرض خواہوں کی نسبت اپنی فروخت کردہ شے اس سے واپس لینے کا زیادہ حقدار ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس میں تمام قرض خواہ یکساں ہوں گے' لہٰذا وہ اس کو فروخت کردیں اور آپس میں اس کی قیمت تقسیم کرلیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ مفلس ہوگیا یا وہ مرگیا۔ پھر اگر اس کی قیمت ادھار ہو تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر اس کی قیمت نقد ہو تو بائع بالاجماع اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا افلس المشتری فوجد البائع متاعه عنده فهو احق به	اگر مشتری مفلس ہوگیا پھر بائع نے اس کے پاس اپنا سامان پایا تو وہی اس کے لینے کا حقدار ہوگا۔

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مبیع کی سپرداری سے بائع کا عاجز ہونا مشتری کیلئے بالاجماع حق فسخ کو لازم کرتا ہے' اس لئے کہ اگر اس نے اپنے غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل بھاگ گیا یا کسی نے اس کو غصب کرلیا یا وہ سواری ہو اور وہ گم ہوگئی تو مشتری کو اسے فسخ کرنے کی اجازت ہے اور قیمت کی ادائیگی سے مشتری کا عاجز ہونا بائع کیلئے بھی فسخ کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ بیع ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد مساوات پر ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من باع بیعا فوجده وقد افلس الرجل فهو ماله بین غرمائه	جس نے کوئی شے فروخت کی پھر اس نے اس کو اس کے پاس پایا اور اس وقت وہ شخص مفلس ہوگیا ہو تو اس کے قرض خواہوں میں وہ اس کا مال ہے۔

یہ روایت نص ہے اور بعینہ یہی ہمارا مسلک ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری کی زندگی میں بائع کو مبیع کے روکنے کا حق نہ تھا' لہٰذا وہ اس کی موت اور مفلس ہوجانے کے بعد بھی اسکی قیمت کا دوسروں سے زیادہ حقدار نہ ہوگا' اس لئے کہ قیمت مبیع کا بدل اور اس کے قائم مقام ہے اور قیمت کو مبیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ دونوں کے احکام میں بہت فرق ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ مبیع پر ملکیت کا ہونا جواز عقد کی شرط ہے اور زر ثمن کا مالک ہونا شرط نہیں ہے' چنانچہ اگر اس نے کوئی شے ایسے درہموں کے عوض خریدی جن کا وہ مالک نہ ہو تو بیع جائز ہوگی لیکن اگر اس نے اپنی غیر مملوکہ شے فروخت کی تو جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح مبیع منقولہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا' مگر زر ثمن میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے احکام میں بھی فرق ہے' لہٰذا زر ثمن (قیمت) کو مبیع پر قیاس کرنا مطلقاً فاسد ہے۔ رہی حدیث تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر مبیع پر قبضہ کرلیا ہو۔ ہمارے نزدیک بھی اس صورت میں بائع اس شے کو واپس لینے کا حقدار ہے' تاہم آنحضورؐ نے اس کے افلاس کا ذکر کیا ہے' حالانکہ واپس لینے کے حق کو افلاس کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا تو اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ مالدار شخص قیمت نقد ادا کرکے اس شے

کو لے سکتا ہے اور مفلس ایسا نہیں کر سکتا۔ اس طرح افلاس کا ذکر کرنا فائدہ مند ہے جس کی بناپر ہم نے اس کو اسی صورت پر محمول کیا ہے تاکہ دونوں طرح کے دلائل میں موافقت پیدا کی جاسکے' واللہ عزوجل الموفق۔

۲ باندی کی خرید کی صورت میں اس کے استبراء کا واجب ہونا:

اس عنوان پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استبراء کی دو اقسام ہیں: ایک قسم مستحب اور دوسری واجب ہے۔

(ا) **مستحب قسم:** بائع کا استبراء کرنا ہے کہ اگر اس نے باندی سے جماع کیا اور پھر اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا یا اس کو کسی اور طریقے سے اپنی ملکیت سے نکالنا چاہا تو اس وقت اس کا باندی کا استبراء کرنا مستحب ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ واجب ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم بائع کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو' لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ استبراء کے ذریعے اس کا اطمینان کرلے جیسے کہ مشتری کی جانب اس کا وجوب ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب بائع کے حق میں نہیں پایا گیا۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے اور مشتری پر قیاس کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ اس پر اس کا وجوب اس کے مادۂ منویہ کو دوسرے کے مادۂ منویہ کے ساتھ خلط ملط ہونے سے بچانے کی بناپر ہے اور یہ اختلاط مشتری کے فعل سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بائع کے فعل سے۔ لہٰذا اس پر استبراء کے ذریعے اس سے بچنا ضروری ہے نہ کہ بائع پر' تاہم بائع کیلئے ایسا کرنا مستحب ہے' اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم اس کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو لہٰذا استبراء سے قبل اس کو فروخت کرنا دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے مابین اختلاط کا امکان رکھتا ہے' جس کی بناپر اس کے لئے استبراء مستحب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اپنی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے مجامعت کی پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کا کسی اور شخص سے نکاح کردے تو مستحب یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت تک نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کرے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کا استبراء سے قبل یا اس کے بعد کسی سے نکاح کردیا تو خاوند کو اجازت ہے کہ وہ استبراء سے قبل اس سے مجامعت کرے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کرے اور میں اسے واجب نہیں کہتا"۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی عورت کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا پھر اس نے اس کے ساتھ نکاح کرلیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس سے بغیر استبراء کے مجامعت کرلے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ... اس وقت تک اس سے مجامعت نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کرلے اور یہ جان نہ لے کہ اس کا رحم خالی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

(ب) **واجب استبراء:** یہ خریدار اور ہر اس شخص کا استبراء ہے جس کیلئے باندی سے جماع کرنا علی الاطلاق ملک یمین کے پیدا ہونے کے ساتھ حلال ہو۔ اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان
۲ اس کا سبب وجوب
۳ استبراء کے واقع ہونے کا طریقہ:

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

اس مسئلے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لا توطی الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئان بحیضة

حاملہ عورتوں سے وضع حمل تک اور دوسری عورتوں سے ایک حیض آنے تک جماع نہ کرو۔

اور قیدیوں (غلاموں) کے بارے میں وارد شدہ نص ولالتاً" دوسرے اسباب ملکیت کے بارے میں بھی وارد تصور ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور یہ بات مشتری پر واجب ہے' اس لئے کہ اس سے اس کے مادہ منویہ کی اختلاط ہونے سے حفاظت ہوتی ہے اور یہ اختلاط حرام ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یسقین ماءہ زرع غیرہ

جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پلائے۔

اور کسی حرام شے سے بچنا واجب ہے اور یہ بچنا صرف استبراء کے ذریعے ہی ممکن ہے' لہٰذا یہ عمل ضرورتاً" واجب ہے' جس کی بناپر استبراء سے پہلے مجامعت کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور نہ اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جماع کی طرف بلانے والی ہے اور جب جماع کرنا حرام ہوا تو اس کے مبادی امور بھی حرام ہوں گے جیسے کہ باب ظہار وغیرہ میں یہی حکم ہے۔ بخلاف حائضہ عورت کے کہ اس سے دواعی حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ وہاں حرمت جماع کی نہیں' بلکہ ناپاکی والی جگہ کے استعمال کی ہے اور جماع حرام لغیرہ ہے یعنی اذای (ناپاکی) والی جگہ کے استعمال کی بناپر ہے اور یہاں دواعی میں یہ بات نہیں ہے' لہٰذا وہ جائز نہ ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) سبب وجوب:

استبراء کا سبب وجوب ملک یمین کے علی الاطلاق پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے۔ ملک یمین سے مراد ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہو جائے خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے اس کا مالک ہوا ہو' جیسے خریداری' قید' صدقہ' ہبہ اور وراثت وغیرہ سے' ان تمام صورتوں میں بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا' اس لئے کہ وہاں سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا مفقود ہے اور مشتری پر اس کا سبب پائے جانے کی بناپر یہ عمل واجب ہوگا خواہ بائع جماع کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یا نہ' جیسے کہ بائع عورت یا بے سمجھ بچہ ہو۔ اور خواہ باندی کنواری ہو یا شوہر دیدہ۔ یہ ظاہر روایت ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو علم ہو کہ باندی سے جماع نہیں کیا گیا تو اس کا استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور باکرہ کا رحم پہلے ہی خالی اور فارغ ہے' لہٰذا اس کے رحم کے خالی ہونے

کا انتظار کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشغولیت کی حقیقت اور فارغ ہونے سے مطلع ہونا ممکن نہیں ہے' لہٰذا حکم اس کے ظاہر سے متعلق ہوگا جو مطلقاً ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اس شخص پر جس کی باندی کا رحم حیض' نفاس' مرتد ہونے' کتابت اور نکاح کے ساتھ مشغول ہو استبراء ضروری نہیں ہے' مگر جب اس سے یہ عوارض دور ہو جائیں جیسے کہ وہ پاک ہو جائے یا وہ مسلمان ہوجائے یا وہ کتابت کی رقم ادا کرنے سے عاجز ہو جائے' پھر اس کو اس کے خاوند نے جماع سے قبل طلاق دے دی۔ اس لئے کہ اس سے جماع کی حلت پیدا نہیں ہوئی بلکہ وہ تو پہلے سے ثابت شدہ تھی' لیکن اس سے ممانعت لغیرہ تھی اور ان عوارض کے زائل ہونے سے یہ حالت زائل ہوگئی ہے' اسی طرح جب اس میں ملک یمین ابھی پیدا نہیں ہوئی' تو وہاں بھی نیا سبب نہ پایا گیا۔

استبرا ایسی باندی خریدنے سے ضروری نہیں ہوتا جس سے ملک یمین کے ساتھ مجامعت حلال نہ ہوتی ہو مثال کے طور پر ایسی باندی میں جس سے اس کے باپ یا اس کے بیٹے نے مجامعت کی ہو یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوا ہو یا اس نے بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھا ہو یا اس نے خود اس باندی کی ماں سے یا اس کی بیٹی سے مجامعت کی یا اس کو شہوت کے ساتھ دیکھا ہو یا وہ مرتدہ ہو یا مجوسی عورت ہو وغیرہ یا وہ کوئی ایسی عورت ہو جس کے ساتھ مجامعت ملک یمین کے ساتھ حلال نہ ہو' اس لئے کہ استبراء کا مقصد کسی مانع کے نہ ہونے سے اس کے ساتھ جماع کی قدرت کا حاصل ہونا ہے' جس کا سبب دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے درمیان اختلاط کا ہونا ہے اور مذکورہ صورتوں میں استبراء کا ہونا جواز جماع کیلئے ایک اور وجہ (مانع) کے پیدا ہوجانے کی بناء مفید نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ عورتیں اس کیلئے حلال ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

غلام' مکاتب اور مدبر پر استبراء واجب نہیں ہے اس لئے کہ ملک یمین کے ساتھ ان کیلئے جماع کی حلت کا پیدا ہونا مفقود ہے' کیونکہ ان کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا یتسری العبد ولا یتسری به مولاہ ولا یملک العبد ولا المکاتب الا الطلاق	نہ تو غلام فیاضی کرے اور نہ اس کا آقا اور غلام اور مکاتب طلاق کے سوا کسی شے کے مالک نہیں ہیں۔

اور اگر اس نے اپنے اجازت یافتہ غلام سے باندی خریدی تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے غلام پر قرض نہ ہو یا اس پر قرض تو ہو مگر وہ اس کی تمام دولت پر حاوی نہ ہو تو اس پر اس کا استبراء واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے غلام کے پاس حیض آگیا تو یہ حیض کے ساتھ استبراء کی جگہ کافی ہوگا۔ اور اگر اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد اور اس کی ذات کو حاوی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہوگا' مگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مولی اپنے اجازت یافتہ ایسے قرض دار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا جس کا قرض تمام کمائی کو حاوی ہو' اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کا مالک ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں نے آپس میں صحیح طریقے پر بیع کی پھر انہوں نے اس کا اقالہ کرلیا' پھر اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو قیاس یہ ہے کہ بائع پر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور یہی امام ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت

کی ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ استبراء واجب نہ ہوگا۔ یہی امام محمدؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے استبراء کے حق میں وجوب کا سبب پایا ہے' جو ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا ہے اور حقائق کا انکار کرنا مکابرہ (تکبر) ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے اقالہ فسخ ہے اور فسخ ہونا کسی حکم کا بنیاد سے ختم ہو جانا اور قدیم ملکیت کا عود کر آنا ہے۔ گویا کہ اس سے بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی تھی' لہٰذا اس کا سبب نہیں پایا گیا' جبکہ قبضہ سے قبل ملکیت کا ہونا غیر تاکیدی ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے حکم کا اثبات ہے' تو چونکہ مشتری کیلئے ملکیت کامل نہیں ہوئی تھی' لہٰذا بائع کیلئے علی الاطلاق ملک یمین پیدا نہیں ہوئی' اس لئے کہ یہ ملکیت کا سبب کامل نہیں ہے اور اگر اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو استبراء ضروری ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ اقالہ ایک نئی بیع ہے' لہٰذا یہ ملکیت کا مطلقاً پیدا ہونا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ اقالہ فسخ ہے' لیکن یہ فسخ عقد کرنے والوں کے حق میں ہے' رہا تیسرے شخص کے حق میں تو وہ ایک نئی بیع ہے اور استبراء شریعت کے ایک حق کے طور پر واجب ہے' اس لئے شریعت کے اس حق کا احتیاطاً" وجوب حق استبراء کیلئے ضروری ہوگا۔

اور اگر اس نے باندی کو کسی عیب یا خیار رویت کی بنا پر واپس کردیا تو بائع پر استبراء واجب ہوگا اس لئے کہ وجوب کا سبب یعنی ملک یمین کے پیدا ہوجانے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا پایا گیا ہے' کیونکہ خیار رویت اور خیار عیب مشتری کیلئے اثبات ملکیت سے مانع نہیں ہیں۔ رہا شرط خیار کے ساتھ اس کو واپس کرنا تو دیکھا جائے گا: اگر خیار بائع کیلئے ہو تو بالاجماع استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا خیار سامان کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں' لہٰذا ملک یمین کے پیدا ہوجانے سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع پر استبراء ضروری نہ ہوگا خواہ اس کا لوٹانا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ ان کے اس قول کی اساس اس بات پر ہے کہ مشتری کا خیار امام صاحب کے نزدیک اس سامان کو اس کی ملکیت میں داخل ہونے سے نہیں روکتا اور وہ سامان مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا' البتہ بائع کی ملکیت سے خارج ہوگیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سامان اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوا تھا' بلکہ اس کی ملکیت میں برقرار رہا ہے' لہٰذا اس سے وجوب کا سبب نہیں پایا گیا' البتہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر تو اس کا واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو تو قیاس یہ ہے کہ استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ وہ شے بائع کی ملکیت سے خارج اور مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے پھر جب اس نے اس کو واپس کردیا ہے تو اس سے بائع کے حق میں وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور استحسان کی رو سے استبراء واجب نہ ہوگا' اس لئے کہ قبضے سے قبل اس کی واپسی محض اس کا فسخ اور اس کو بنیاد سے ختم کرنا ہے' جیسے گویا عقد ہوا ہی نہیں اور اگر وہ قبضے کے بعد ہو تو ازروئے قیاس اور استحسان استبرا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی تھی۔

اور اگر بیع فاسد ہو پھر اس نے اس کو فسخ کردیا اور باندی بائع کو واپس کردی پھر اگر ایسا قبضہ سے قبل ہو تو بائع پر استبرا ضروری نہیں' اس لئے کہ وہ بدستور اسی کی ملکیت ہے' لہٰذا اس کیلئے اس کی حلت پیدا نہیں ہوئی' اور اگر وہ قبضے کے بعد ہو تو اس پر بالاجماع استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا سبب پایا گیا ہے اور اگر کسی

دشمن نے باندی کو گرفتار کرلیا پھر وہ اپنے سابقہ مالک کے پاس واپس آگئی پھر اگر تو ایسا اسے دارالحرب میں گرفتار کرنے سے قبل ہو تو مالک پر کوئی استبراء ضروری نہیں' اس لئے کہ سبب یعنی نئی ملکیت کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پایا جانا مقصود ہے اور اگر ایسا اس کو دارالحرب میں لے جانے کے بعد ہوا ہو تو سبب کی بناپر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور اگر وہ دارالاسلام سے دارالحرب میں بھاگ گئی اور اسے کفار نے پکڑلیا اور پھر کسی نہ کسی طرح اس کے سابق مالک کے پاس واپس پہنچا دیا تو اس پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استبراء ضروری نہیں' اس لئے کہ وہ اس کے مالک نہ تھے جس کی بناپر سبب نہیں پایا گیا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے مالک ہوگئے تھے تو سبب پائے جانے کی بناپر استبراء ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو کسی اور شخص کے ساتھ مل کر خریدا تو ان دونوں پر استبراء ضروری نہیں' اس لئے کہ سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا معدوم ہے' کیونکہ وہ دونوں میں سے کسی کیلئے حلال نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ایسی باندی خریدی جس کا خاوند ہو' پھر بائع نے اس پر قبضہ کرلیا اور اس کو اس کے خاوند نے اس کے ساتھ جماع سے قبل طلاق دے دی تو مشتری پر استبراء ضروری نہیں ہے' اس لئے کہ سبب نہیں پایا گیا اور یہ خریداری کے وقت ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پیدا ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خاوند موجود ہے اور فراش (نکاح) کے زائل ہونے کے بعد اس کی حلت کا سبب نہیں پایا گیا جو اس کی ملک یمین ہے۔ الکرخیؒ نے امام ابویوسفؒ کے قول کے تحت ذکر کیا ہے کہ مشتری پر استبراء ضروری ہے۔ اسی سے بعض فقہاء نے استبراء کو ساقط کرنے کا حیلہ اخذ کیا ہے' وہ یہ کہ بائع اپنی باندی کا کسی ایسے شخص سے نکاح کردے جس سے اس کا نکاح جائز ہو اور جس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو اور اسی طرح کی دیگر شرائط وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ پھر وہ اس کو فروخت کردے اور اسے مشتری کو سپرد کردے پھر اس کا خاوند اس کے ساتھ مجامعت کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو وہ باندی مشتری کیلئے بغیر استبراء کے حلال ہوگی۔ اور اگر خاوند نے اسے قبضہ سے قبل طلاق دے دی پھر مشتری نے اس پر قبضہ کیا تو اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر جماع حلال نہ ہوگا۔

استبراء کے اسقاط کیلئے دوسرا حیلہ یہ ہے کہ بائع اس کا مشتری سے خریداری سے قبل نکاح کردے بشرطیکہ مشتری ان لوگوں میں سے ہو جن سے اس کا نکاح جائز ہو' جیسے کہ اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو وغیرہ۔ پھر وہ اس کو خرید لے تو اس کا اس سے نکاح فاسد ہوجائے گا اور اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر جماع حلال ہوگا۔ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تمام مہر ساقط ہوجائے گا اور پہلی صورت میں سابقہ شوہر پر نصف مہر باقی رہتا ہے جو بائع کے ذمہ ہوگا' لہٰذا اسے اس سے بری کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر وہ باندی اپنے خاوند کی طرف سے عدت میں ہو خواہ وہ طلاق کی عدت میں ہو یا اس کے خاوند کے وفات پانے کی۔ پھر اس نے اس کو خرید لیا اور اس پر قبضہ کرلیا پھر اس کی عدت گزر گئی تو یہ عدت شمار نہ ہوگی اور وہ اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی' جب تک وہ قبضہ کے بعد ظاہر روایت کی رو سے ایک اور حیض کے ساتھ استبراء نہ کرے۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اس سابقہ حیض کا شمار ہوگا' جس طرح ان کے نزدیک قبضہ سے قبل ایک حیض کے ساتھ وہ عدت گزارتی ہے۔ اسی حکم پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ نکاح کی

صورت میں استبراء ضروری نہیں ہے' یہاں تک کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کیا تو خاوند بغیر استبراء کے اس سے جماع کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں سبب یعنی ملک یمین کے ساتھ جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ عدت گزارے اور یہ بات میرے نزدیک اس کیلئے واجب نہیں ہے۔ الکرخیؒ نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی استبراء ضروری نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا خاوند استحسانا" اس کا استبراء کرے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مفہوم جماع کی بناپر ملک یمین میں اس پر استبراء ضروری ہوا ہے' جو نکاح میں بھی موجود ہے اور وہ اس کے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ہے۔ لہٰذا دونوں ملکیتوں میں استبراء ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا شرعا" اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے' لہٰذا الگ سے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ضروری نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ ایک طرح کی احتیاط ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خریدا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا' یہاں تک کہ بائع کے قبضہ میں اسے ایک حیض آگیا تو ظاہر روایت میں یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا' یہاں تک کہ اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو دوسرے حیض کے ساتھ استبراء کے بغیر وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کیلئے قبضہ سے قبل جواز استفادہ کی حلت پیدا نہیں ہوئی تھی اور اس کیلئے علی الاطلاق' ملک یمین بھی پیدا نہ ہوئی تھی' اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ معدوم تھا۔ وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل ملکیت مؤکد نہیں ہوتی اور ملکیت کا تاکد ایک پہلو سے اس کا اثبات ہے' لہٰذا اس کیلئے ابھی استبراء کا وجوب ہی نہیں ہوا۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کیلئے بغیر استبراء کے جماع جائز ہے اور اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ سے قبل استبراء اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے تو چونکہ اس سے مقصد حاصل ہوگیا ہے' لہٰذا یہ اس کیلئے کافی ہوگا۔

(د) استبراء کن کن باتوں سے حاصل ہوتا ہے:

ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ باندی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا اسے حیض نہ آتا ہوگا۔ اگر تو اسے حیض آتا ہو تو اس کا استبراء اکثر علماء اور اکثر صحابہؓ کے نزدیک ایک حیض کا آنا ہے اور حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ اس کا استبراء دو حیضوں سے حاصل ہوگا' اس لئے کہ استبراء عدت کی جڑواں بہن ہے اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا کہ ''آگاہ ہو جاؤ' حاملہ عورتوں سے جماع نہ کرو' اور نہ خالی رحم والی عورتوں سے تاآنکہ انہیں ایک حیض نہ آجائے''۔ اور لفظ حیضہ (بروزن فعلة) ایک مرتبہ حیض آنے کہ کہا جاتا ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اندازے کا مقرر کرنا اس پر زیادتی سے مانع ہے تاآنکہ کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے استبراء جائز ہوا ہے یعنی اس کے رحم کے خالی اور فارغ ہونے کا علم حاصل کرنا تو یہ ایک حیض کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ

عدت میں تعداد شرط نہ ہوتی' لیکن چونکہ ہمیں اس تعداد کا علم خلاف قیاس نص سے ہوا ہے' لہٰذا اسے اپنی جائے ورود تک محدود رکھا جائے گا۔

اور اگر وہ باندی ایسی ہو جسے حیض نہ آتا ہو تو پھر وہ دوحال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کے کمسن ہونے کی بناپر حیض نہ آتا ہوگا یا پھر اس کی بڑی عمر کی بناپر اور یا پھر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہوگا جیسے کہ اس کی پاکی کا زمانہ طویل ہوتا ہو یا اسے حمل کی بناپر حیض نہ آتا ہو۔ پھر اگر اسے کمسن ہونے یا اس کے بڑے ہونے کی بناپر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء ایک ماہ گزارنا ہے۔ اس لئے کہ بڑی اور چھوٹی عورت کیلئے عدت میں مہینے حیض کے قائم مقام ہوتے ہیں تو اسی طرح استبراء کے باب میں یہی حکم ہے۔ اور اگر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کے استبراء میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت تک (۱) جماع نہ کرے جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ اسے حمل نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا استبراء تین ماہ یا چار ماہ ہے اور امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اس کا استبراء دو ماہ اور پانچ یوم یعنی باندی کی عدت کے مطابق اور دوسری روایت کی رو سے چار ماہ اور دس دن' یعنی آزاد عورتوں کی عدت کے مطابق ہے' امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کے استبراء کی مدت دو سال ہے۔ اس لئے کہ پیٹ میں موجود بچہ دوسال سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا تو جب دو سال گزر جائیں اور حمل ظاہر نہ ہو تو یہ معلوم ہوجائے گا کہ وہ حاملہ نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہو کہ امام صاحب نے فرمایا ہے کہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حاملہ نہیں ہے اس وقت تک وہ اس سے جماع نہ کرے۔ یہی امام طحاویؒ کا مختار قول ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول امام صاحب کے قول کی تشریح ہو۔ اس لئے کہ یہ اتنی مدت ہے کہ اس میں یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس مدت میں حمل ظاہر ہوجاتا ہے' بشرطیکہ اس کے ظہور کے اثرات پیٹ پھولنے وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوتے ہوں۔ لہٰذا یہ بات اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی عورت ہو جس کو حمل کی بناپر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء قبضہ کے بعد وضع حمل ہے۔ اس لئے کہ وضع حمل رحم کے خالی ہونے کا حیض سے بڑھ کر ثبوت ہے۔ تو جب اس کا وضع حمل ہو جائے تو جب تک وہ حالت نفاس میں رہے کی اس کیلئے جماع کے سوا استفادہ جائز ہوجائے گا۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قبضے سے قبل بچہ جن دیا پھر اس نے اس پر قبضہ کیا تو وہ استبراء کے بغیر اس سے جماع نہ کرے اور قبضہ سے قبل وضع حمل کافی نہ ہوگا' جیسے کہ قبضہ سے پہلے حیض کا آنا کافی نہیں ہوتا۔ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کی رو سے قبضہ سے قبل ایک حیض کا آنا کافی ہوگا' واللہ اعلم۔

پھر یہ جو ہم نے بیان کیا یہ مبیع کا حکم ہے۔ رہے اصل مبیع کے توابع' تو ہمارے نزدیک جو احکام مبیع میں ثابت ہوتے ہیں وہی مبیع کے زوائد و توابع میں بھی ثابت ہوتے ہیں' مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی زوائد پر ثابت نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے' وہ یہ کہ مبیع کے زوائد ہمارے نزدیک مبیع ہیں خواہ وہ اس سے الگ ہوں یا اس سے متصل' اس سے پیدا ہونے والے ہوں یا اس سے

(۱) یہاں بھی نسخہ کاتب سے "حتی" کی جگہ "حق" لکھا گیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں درستگی کردی ہے۔

پیدا نہ ہونے والے' ماسوائے ہبہ' صدقہ اور غلام کی کمائی کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اصولاً مبیع کے توابع مبیع نہیں ہیں' بلکہ وہ ان کا اصل کی ملکیت کی بناپر مالک ہوتا ہے بیع کی بناپر نہیں۔ اس اصول کے اثبات کیلئے امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مبیع وہ ہے جس کی جانب بیع منسوب ہو اور ان زوائد کی طرف بیع کی نسبت نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ یہ زوائد بیع کے وقت معدوم تھے' لہٰذا یہ مبیع نہ ہوں گے' اسی لئے غلام کی کمائی مبیع نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ مبیع وہ ہے جس کے بالمقابل کوئی زرثمن(قیمت) ہو' کیونکہ بیع مبیع کی قیمت کے ساتھ مقابلہ سے عبارت ہے اور یہاں ان زوائد کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ قیمت تو اصل شے کے بالمقابل ہوتی ہے' لہٰذا غلام کی کمائی (کسب) کی طرح وہ بھی مبیع نہ ہوں گے۔ اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع اور قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ مبیع وہ شے ہے جس میں بیع کا اصل حکم ثابت ہوتا ہے اور بیع کا یہ اصل حکم توابع میں سابق بیع کی بناپر ثابت ہوتا ہے' لہٰذا وہ بھی مبیع ہوتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع کا اصل حکم شے میں ملکیت حاصل ہونا ہے۔ اور زوائد بلا کسی اختلاف کے اس کی ملکیت ہوتے ہیں۔ اس بات کی دلیل کہ وہ سابق بیع کی بناپر اس کے مملوکہ ہیں یہ ہے کہ سابق بیع نے اصل میں ملکیت کو ثابت کیا ہے تو جب کوئی حکم اصل میں ثابت ہوجائے تو وہ اس کے تابع میں بھی ثابت ہوجاتا ہے تو چونکہ توابع کی ملکیت اصل کی ملکیت کے واسطے سے سابق بیع کی طرف منسوب ہے' لہٰذا وہ بھی مبیع ہوں گے' لیکن وہ ثبوت میں اصل حکم کے تابع ہوں گے۔ اسی اصول پر کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ جیسے:

(۱) ہمارے نزدیک جس طرح بائع کیلئے مبیع کو پوری قیمت کی وصولی تک روک رکھنے کا حق ہے اسی طرح اسے توابع کو بھی روک رکھنے کا حق ہے' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اسے زوائد کو روک رکھنے کا حق نہیں ہے۔

(۲) اگر بائع نے زوائد کو تلف کردیا تو ہمارے نزدیک قیمت سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہوجائے گی' جیسے کہ اگر اس نے مبیع کا کوئی حصہ تلف کر دیا ہو تو تب یہی حکم ہے' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قیمت میں سے کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا اور اس پر اس کی ضمان لازم ہوگی' جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے تلف کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک خیار ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اسی طرح اگر اس نے قبضہ سے قبل ارش (تاوان) یا عقر (باندی سے زنا بالجبر کے معاوضے) کو تلف کردیا تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ فوت ہونے والے حصہ کا بدل (عوض) ہے' لہٰذا اس کا حکم اس کے جزو جیسا ہے اور اگر وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوگئی ہو تو بالاجماع قیمت سے کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا' اگرچہ وہ مبیع ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ وہ تبعاً مبیع ہے' جیسے کہ جانور کے ہاتھ پاؤں (اطراف) جو بیع میں مقصود بالذات نہیں اور اس کے اطراف (ہاتھ پاؤں) اس کے اوصاف کی طرح ہیں جن کے بدلے کوئی زرثمن نہیں ہوتا۔ البتہ وہ بالفعل قبضے یا جنایت کی بناپر مقصود بالذات ہوجاتے ہیں اور یہاں مشتری کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ صفقہ بیع اس پر متفرق نہیں ہوا' اس لئے کہ عقد اس کی طرف منسوب نہیں تھا۔ اور اس میں تبعاً عقد کا حکم ثابت ہوا ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ماسوائے باندی کے بچہ

کے کہ اگر وہ قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہوگا مگر اضافہ کے ہلاک ہونے کی بناپر نہیں' بلکہ اس کی ماں میں ولادت کی بناپر اس کی قیمت میں نقصان پیدا ہو جانے کی بناپر' اسی طرح اس کے لئے قبضے سے قبل کسی اور قسم کی زیادتی پیدا ہوجانے کی صورت میں بھی کوئی خیار ثابت نہیں ہوتا ماسوائے باندی کے بچہ (پیدا ہوجانے کی صورت) کے' اس لئے کہ اس کی ولادت کی بناپر اس کی ماں میں قیمت کی کمی ہوئی ہے نہ کہ بچہ پیدا ہوجانے کی بناپر۔

(۴) اسی طرح اگر مشتری زوائد پر قبضہ کرلے تو ان پر قبضہ کے ساتھ ہی ہمارے نزدیک ان کا قیمت میں حصہ ہو جاتا ہے' لہٰذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل مبیع اور قبضے کے دن کی تابع اشیاء پر تقسیم کردیا جائے گا' حتیٰ کہ اگر وہ اصل میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ صرف اسی کے حصہ کی قیمت واپس کرے گا نہ کہ تمام شے کی قیمت۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اضافی شے کا قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا' لہٰذا اصل مبیع میں عیب پیدا ہوجانے کی بناپر تمام قیمت واپس کردی جائے گی اور اضافی شے کے بالمقابل کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے اضافی شے میں کوئی عیب پایا تو وہ اتنے حصہ کی قیمت واپس کرے گا' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں عیب کی بناپر وہ کسی قسم کی قیمت میں رجوع کا حقدار نہیں ہوتا اسی طرح اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اضافی شے تلف کردی تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا' اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بناپر اس پر قابض ہوگیا ہے اور قبضہ کی بناپر اس کا قیمت میں حصہ ہو جائے گا' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا قیمت میں کسی حالت میں بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور اگر اصل شے تلف ہوگئی اور اضافی شے باقی رہی تو ہمارے نزدیک اضافی اس حصے میں عقد باقی رہے گا اور اس کیلئے قیمت میں حصہ ہوگا' لہٰذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل شے اور ہلاکت والے دن کی اضافی شے پر تقسیم کردیا جائے گا' جس کی بناپر قیمت میں اس کی ملکیت اصل شے کی مقدار میں باطل ہوجائے گی اور اضافی شے کے حصہ کی قیمت اس کے قبضہ میں رہے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ شے اضافہ کے پیدا ہوجانے سے قبل ہلاک ہوگئی ہو کہ اس صورت میں مکمل طورپر عقد فسخ ہوجائے گا اور تمام قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں عقد کو بحال رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ عقد باقی رہاتو مشتری بائع سے قیمت طلب کرے گا اور مشتری بائع سے مبیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا' حالانکہ اس کیلئے مبیع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے' لہٰذا ضرورتاً" یہ بیع فسخ ہوجائے گی کیونکہ اس کے باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر اضافہ باقی ہو تو اس اضافہ میں عقد کو باقی رکھنے کا فائدہ ہے' اس لئے کہ اس کے سپرد کرنے کا امکان موجود ہے لہٰذا اس میں عقد باقی رہے گا اور اس کا قیمت میں حصہ ہوگا لہٰذا قیمت کو اصل اور اضافہ دونوں پر تقسیم کردیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اصل شے ہلاک ہوجائے تو عقد مکمل طورپر ختم ہوجائے گا۔

(۵) اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کردیا اور وہ بلا کسی اختلاف کے اس کا ضامن ہوا تو ہمارے نزدیک مشتری کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور بائع تلف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور اگر وہ چاہے تو مبیع کو لینا پسند کرے اور وہ خود جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے اصل کو ہلاک کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کے

نزدیک اس پر ضمان ہے اور مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا۔

(۶) اگر اس نے کھجور کے ایک کر کے عوض کھجور کا درخت خریدا' پھر اس نے کھجور پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ کھجور کے درخت پر کھجوریں لگ گئیں پھر اس نے پیدا ہونے والے کر سمیت کھجور کے درخت پر قبضہ کیا تو اس کیلئے کر کا لینا خوشگوار نہ ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس پر اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا' اس لئے کہ پیدا ہونے والی کھجور کی یہ مقدار ایسا اضافہ ہے جو مبیع سے پیدا ہوا ہے' لہٰذا وہ تبع ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ کے وقت والی قیمت میں اس کا حصہ ہوگا' جیسے کہ دوسرے زوائد میں یہی حکم ہے اور پھل اسی کی جنس سے اس پر اضافہ ہے۔ پھر اگر اس نے اسے کھجور کے درخت اور پیدا ہونے والے کر پر تقسیم کردیا تو وہ ربا ہوگا' لہٰذا اس پیدا ہونے والے کر میں بیع فاسد ہوجائے گی اور کھجور میں فاسد نہ ہوگی' بخلاف اس صورت کے جب اس نے کھجور کا درخت اور کھجور کا ایک کر کھجور کے ایک کر کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں یہ بیع کھجور اور کھجور کے درخت دونوں میں فاسد ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہاں ربا عقد میں دونوں کے شرط رکھنے اور دونوں کے مذکورہ عمل کی بناپر داخل ہوگیا ہے اس لئے کہ مبیع کا کچھ حصہ یعنی کھجور مال ربوا ہے اور کھجور ان دونوں پر منقسم ہے' لہٰذا اس میں ربا داخل ہوگیا ہے اور عقد میں ربا کو داخل کرنے سے عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ اور یہاں اصل میں بیع صحیح تھی اس لئے کہ قیمت مبیع کی خلاف جنس سے ہے' جو تنہا کھجور کا درخت ہے' البتہ جب عقد کے بعد اس میں اضافہ ہوگیا ہے تو وہ عقد کے برقرار رہنے کی حالت میں مبیع ہوگیا ہے نہ کہ ان دونوں کے فعل کی بناپر' لہٰذا بعد میں عقد پیدا ہونے والے کر میں فاسد ہوجائے گا اور فساد اسی تک محدود رہے گا۔

(۷) اگر اس نے کوئی ایسا غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا جو دوہزار درہم کے مساوی ہو پھر اسے کسی نے قبضہ سے قبل قتل کردیا پھر مشتری نے بیع کو پسند کیا اور اس نے قاتل سے ضمان کا مطالبہ کیا پھر اس نے اس کی قیمت دوہزار درہم وصول کرلی تو وہ ہمارے نزدیک ایک ہزار اضافی قیمت صدقہ کردے۔ اس لئے کہ وہ ایسا منافع ہے جس کا وہ ضامن نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس کو صدقہ نہ کرے' واللہ اعلم۔

(۸) اگر اس نے گندم کا ایک کر غصب کیا اور پھر وہ گندم غصب کنندہ کے ہاتھ میں بھیگ گئی اور پھول گئی' یہاں تک کہ وہ ڈیڑھ کر ہوگئی تو وہ اسی جیسی ایک کر گندم کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک اس ڈیڑھ کر کا مالک ہے لیکن وہ نصف زائد کر کو صدقہ کردے اور باقی اس کیلئے حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس میں ملکیت غصب کی ضمان کے وقت ثابت ہوتی ہے اور اس کے پھول جانے کا اضافہ اس کے بعد پیدا ہوا ہے' لہٰذا اس کا پیدا ہونے والی زیادتی کے طورپر اعتبار ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ تمام گندم کو واپس کردے اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ قابل ضمان اشیاء کا' ضمان کی ادائیگی کے باوجود' مالک نہیں ہوتا۔

(۹) قبضہ کے بعد پیدا ہونے والا اضافہ ہمارے نزدیک مبیع ہے' حتیٰ کہ اگر مشتری نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اضافہ اس کو واپس کرنے اور عیب اور دیگر اسباب کی بناپر فسخ سے مانع ہوگا۔ جیسا کہ ہم آئندہ خیار عیب میں عیب کی بناپر لوٹانے کے موانع کے تحت بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کسی بھی حالت میں مبیع نہیں ہے اور خواہ کسی بھی حالت میں کوئی اضافہ ہوجائے تو یہ اضافہ کسی عیب کی بناپر تمام قیمت

کے عوض اس کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔

اور اگر اس نے ایسی زمین جس میں پھل دار درخت ہوں خریدی اور اس نے بیع میں ان کا نام لیا یہاں تک کہ وہ بیع میں داخل ہوگئے تو بغیر کسی اختلاف کے پھل کا قیمت میں حصہ ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی قیمت پانچ سو درہم ہو اور درختوں کی قیمت پانچ سو درہم اور پھل کی قیمت بھی اتنی ہی ہو تو قیمت کو تینوں اشیاء پر بالاجماع ایک ایک تہائی کرکے تقسیم کردیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تمام اشیاء معقود علیہ ہیں' کیونکہ فعل عقد ان پر وارد ہونے کی بناء پر یہ تینوں اشیاء مقصود بالذات طریقے پر معقود علیہ ہوگئی ہیں۔ پھر اگر قیمت میں پھل کا حصہ ہو اور اس کے بعد وہ کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے تلف ہوجائے جیسے کہ بائع اس نے کھالیا تو مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اور اس کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو زمین کو اور درخت کو دو تہائی زرِ ثمن کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس لئے کہ پھل بھی مبیع تھا جو اس کے اتلاف سے مقصود بالذات ہوگیا ہے تو عقد بیع اس کے مکمل ہونے سے قبل مشتری پر متفرق ہوگیا ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار بیع ثابت ہوگا۔

اور اگر پھل عقد کے وقت موجود نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہوجائے پھر بائع اسے کھالے تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے تلف کردینے کی بناء پر وہ مبیع میں مقصود بالذات ہوگیا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ لیکن حصہ لینے کی تفصیل اور اس کی کیفیت کے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ درخت اور زمین دونوں کے حصہ کی قیمت وصول کرلے اور پھر وہ اسے درخت' زمین اور پھل پر تین تہائیوں میں تقسیم کردے' لہٰذا ایک تہائی قیمت بائع کے تلف کردینے کی بناء پر ساقط ہوگئی ہے۔ امام ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ خاص طور پر درخت کا حصہ وصول کرلے۔ اور پھر قیمت کو زمین اور درخت پر تقسیم کردے' بعد ازاں درخت کو جو نقصان پہنچا ہے اس کو دونوں اشیاء کی عقد کے دن کی حالت پر اور پھل کے اتلاف پر کردے۔ لہٰذا اتنی قیمت اس سے ساقط ہوجائے گی۔ اس کی تفصیل مزید یہ ہے کہ اگر زمین کی قیمت ایک ہزار' درخت کی قیمت ہزار اور پھل کی قیمت بھی ہزار درہم ہو' پھر قبضہ سے پہلے بائع نے اسے کھالیا تو صاحبینؒ کے نزدیک مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہوجائے گی اور وہ زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت کے عوض لینے کا مجاز ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے خاص طور پر کوئی خیار نہ ہوگا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے خیار ہے وہ چاہے تو زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت کے بدلے قبول کرلے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مشتری سے ایک چوتھائی قیمت ساقط ہوجائے گی' کیونکہ قیمت کو درختوں اور زمین پر نصف نصف اور نقصان اور پھل پر نصف نصف تقسیم کردیا جائے' لہٰذا پھل کا حصہ ایک چوتھائی قیمت ہوگی جو اس سے ساقط ہوجائے گی اور اسے خیار ہوگا' اگر وہ چاہے تو زمین اور درخت کو تین چوتھائی قیمت کے بدلے قبول کرلے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پھل درخت کے تابع ہیں اس لئے کہ پھل اس سے پیدا ہوتا ہے' لہٰذا وہ اس کے حصہ کی قیمت وصول کرلے گا جیسے کہ اگر اس نے اپنی باندی بچہ سمیت فروخت کی' پھر اس کے ہاں اس بچہ کے ساتھ دوسرا بچہ پیدا ہوگیا تو دوسرے بچے کا پہلے بچے کی قیمت میں حصہ ہوگا۔ باقی دو ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ درخت بیع میں زمین کے تابع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کا نام لئے بغیر بیع میں داخل ہوجاتا ہے اور اگر یہ پھل قبضے سے قبل مگر بیع داخل ہوجانے کے بعد ہلاک ہوجائے تو

اس سے کوئی قیمت ساقط نہ ہوگی جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ پھل درخت کے تابع ہے اور جو شے احکام میں دوسری شے کے تابع ہووہ شے دوسری شے کے اس حکم میں تابع نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا یہ ہمارے مذکورہ مسئلے کی نظیر ہے جیسے کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی پھر قبضہ سے قبل اس کے ہاں بچہ پیدا ہوگیا پھر اس کے بچہ کے ہاں بچہ پیدا ہوگیا تو اس دوسرے بچہ کا قیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلا بچہ بذات خود تابع ہے' لہٰذا وہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اور جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی مبیع اور اس کی قیمت میں اضافہ یا کمی بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔ اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: مبیع کی قیمت میں اضافہ آیا جائز ہے یا نہیں؟

ب: شرائط جواز

ج: کیفیت جواز

ا: آیا مبیع کی قیمت میں اضافہ جائز ہے یا نہیں:

اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ مبیع اور قیمت میں اضافہ جائز ہے' یعنی مبیع میں بھی اور قیمت میں بھی' گویا کہ عقد ابتدا سے ہی اصل اور اضافی قیمت پر ہوا تھا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مبیع اور قیمت دونوں میں اضافہ جائز نہیں ہے' لیکن وہ ہبہ ہوسکتا ہے' اگر وہ اس پر قابض ہوجائے تو وہ اس کی ملکیت ہوجائے گا ورنہ باطل ہوجائے گا۔ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے زیادہ ظاہر قول ہمارے قول کی تائید میں ہے' بشرطیکہ یہ اضافہ مجلس بیع میں ہوا ہو اور اگر یہ اضافہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہوجانے کے بعد کیا گیا تو ان کا قول امام زفرؒ کی طرح ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم میں خریدا' مشتری نے کہا میں نے تیرے لئے مزید پانچ سو درہم بڑھا دیئے اور بائع نے اس کو قبول کرلیا یا بائع نے کہا میں نے سودے میں تیرے لئے ایک اور غلام بڑھا دیا ہے یا اس نے کہا یہ کپڑا بیع میں شامل ہے اور مشتری نے اس اضافے کو قبول کرلیا تو زرقیمت اصل میں پندرہ سو درہم اور دوسری صورت میں اصل مبیع دو غلام یا ایک غلام اور ایک کپڑا ہوجائے گا' خواہ ایسا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے' پھر مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم کا اضافہ کردیا تو یہ اضافہ جائز ہے۔ اصل قیمت مطلقاً گیارہ سو درہم ہوگی تو یہ اضافہ دونوں اشیاء کی قیمتوں پر تقسیم کردیا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کسی غلام کی قیمت مقرر ہو یا ان دونوں کی الگ الگ قیمت مقرر ہو اور پھر علی الاطلاق مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم بڑھا دیئے تو اس اضافے کو دونوں کی قیمتوں پر تقسیم کردیا جائے گا۔

یہی اختلاف عقد کرنے والے دونوں افراد کی وفات کے بعد ان کے وارثوں کی جانب سے قیمتوں میں اضافہ کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ وارث اس کی موت کے بعد اپنے مورث کا اس کی موجود ملکیت میں جانشین ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے عیب کی بنا پر رد کیا جاسکتا ہے اور وہ خود بھی اس کو رد کرسکتا ہے گویا

کہ وارث زندہ ہے اور اس نے خود قیمت میں اضافہ کیا ہے۔ اسی طرح اگر یہ اضافہ وکیل کی طرف سے ہو تو وہاں بھی یہی اختلاف ہے' اس لئے کہ وہ مؤکل کی جانب سے حاصل شدہ اختیارات کی بناء پر اس میں تصرف کرتا ہے۔ رہا اجنبی کی طرف سے اضافہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تو یہ اضافہ جائز نہیں ہے' البتہ ہمارے نزدیک اگر تو اس نے عقد کرنے والے کے حکم سے یہ اضافہ کیا تو یہ اضافہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا: اگر تو اس نے اجازت دے دی تو درست اور اگر اس نے رد کردیا تو باطل ہوجائے گا۔ البتہ زیادتی کرنے والا اس اضافے کا ضامن ہوگا۔ جس کی بناء پر یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اور یہ اضافہ عقد کرنے والے کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ اگرچہ اجنبی کو اس اضافے کے بدلے کوئی شے حاصل نہ ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی غلام ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خریدا کہ ہزار درہموں کے علاوہ پانچ سو درہم اس شخص پر واجب الادا ہوں گے جو اس کا ضامن ہوا ہے اور اس نے یہ بات قبول کرلی تو غلام مشتری کیلئے ہوگا اور پانچ سو درہم اس تیرے شخص پر واجب الادا تصور ہوں گے' لیکن وہ ان پانچ سو کے بدلے کسی شے کا مستحق نہ ہوگا۔

اور الجامع الصغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا یہ مکان فلاں شخص کو ایک ہزار درہم پر اس شرط پر فروخت کیا کہ میں پانچ سو قیمت کا ضامن ہوں تو اس شرط کے ساتھ بیع درست ہے اور پانچ سو درہم اجنبی کے ذمہ ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا اس شرط پر کہ میں تیرے لئے پانچ سو درہم کا ضامن ہوں اور اس نے قیمت کا ذکر نہ کیا تو یہ عقد باطل ہوجائے گا اور کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر نکاح میں متعین کردہ مہر کا مسئلہ مبنی ہے۔ رہا سابقہ مہر میں ایک اور منکوحہ عورت کا اضافہ تو وہ بالاجماع جائز نہیں' یہی اختلاف عقد سلم کے سرمائے میں اضافہ کے متعلق ہے۔ رہا مسلم فیہ میں اضافہ تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اسی اختلاف پر رہن میں اضافے کا حکم مبنی ہے۔ رہا قرض میں اضافہ تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ازروئے استحسان جائز نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ازروئے قیاس جائز ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن اور قرض میں اضافے میں جو فرق ہے ہم اس کا انشاء اللہ کتاب الرہن میں ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف قیمت میں کچھ کمی کے بارے میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور یہ کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے اور اتنی ہی مقدار میں قیمت ابتداء سے ہی شمار ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر شفیع اس کو شفعہ کے ساتھ وصول کرلے تو وہ کم کردہ قیمت کے عوض ہی اسے لے گا اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ ابتدائی طور پر ہبہ ہے' البتہ قرض کا قائم ہونا اسی پر ہے اور اس کا نئے عقد کے قابل ہونا ہمارے ائمہ ثلاثہ میں بغیر کسی اختلاف کے شرط نہیں ہے اور اضافے میں اختلاف ہے' جس کا ہم انشاء اللہ آئندہ ذکر کریں گے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ قیمت اور مبیع کے الفاظ اضافی اور باہم دگر متقابل الفاظ میں سے ہیں' لہذا مبیع کا بغیر قیمت کے ہونا تصور نہیں کیا جا سکتا اور مبیع کے بغیر قیمت کا ہونا ممکن نہیں' لہذا مبیع اور قیمت میں کمی کے جواز کا قول مبیع کے بغیر قیمت کے جواز کا قول ہے۔ اور یہاں مبیع بھی نہیں ہے اس لئے کہ مبیع اس شے کا نام ہے جو مشتری کی ملکیت شے (قیمت) کے بالمقابل ہو اور وہ قیمت ہے اور قیمت اس مال کا نام ہے جو اس کے بالمقابل ہے' یعنی مبیع کے بالمقابل ہو' لہذا بائع کی جانب سے اضافہ اگر بطور مبیع کے درست

بھی ہو تو وہ مشتری کی ملکیت کے بالمقابل نہ ہوگا بلکہ وہ اپنی ذات کے بالمقابل ہوگا' اس لئے کہ وہ تمام قیمت کا مالک ہوگیا ہے اور اگر اس کا مشتری کی جانب سے قیمت ہونا صحیح ہو تو وہ بائع کی ملکیت کے بالمقابل نہیں ہے' بلکہ اپنے آپ کے بالمقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ تمام مبیع کا مالک ہے' لہٰذا وہ اضافہ مبیع اور قیمت میں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مبیع اور قیمت کی حقیقت معلوم ہے' لہٰذا اسے ابتدائی طور پر ہی ہبہ قرار دیا جائے گا' نیز اس لئے بھی کہ تمام مبیع جب تمام قیمت کے اور تمام قیمت تمام مبیع کے بالمقابل ہوگئی ہے تو اضافہ اگر مبیع اور قیمت ہونے کے اعتبار سے صحیح بھی ہو تو وہ بالمقابل سے خالی ہے' لہٰذا وہ ایسا اضافی مال ہوگا جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہے اور ربا (سود) کی یہی تفسیر ہے۔ ہمارا استدلال مہر میں اضافے سے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاتوھن اجورھن فریضۃ ولا جناح علیکم فیما تراضیتم بہ من بعد الفریضۃ (النساء' ۴:۲۴)	پس تم دو ان کے مہر مقرر کرکے اور تم پر کوئی گناہ نہیں اس بارے میں جو تم باہمی رضامندی سے طے کرلو مقرر کرنے کے بعد۔

اس سے مراد مقرر کردہ مہر ہے۔ اس لئے کہ اگر نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا جائے تو اس سے دوسرا یعنی معرفہ مراد ہوتا ہے نہ کہ پہلا۔ تو یہاں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو نکاح میں مقرر کردہ مہر دینے کا حکم دیا ہے اور مقرر شدہ مہر میں اضافے پر گناہ کے نہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اور جس پر دونوں میاں بیوی مقرر کرنے کے بعد راضی ہو جائیں' وہی مہر میں اضافہ ہے جو اضافے کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے وزن کرنے والے سے کہا:

زن وارجح فانا معاشر الانبیاء ھکذا نزن	تول اور جھکا کر تول ہم انبیاء اسی طرح تولا کرتے ہیں۔

حالانکہ یہ مبیع میں اضافہ ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول اور فعل کے ساتھ اس کا مستحب ہونا بیان کیا ہے اور مندوب کا کم ترین درجہ جواز ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

المسلمون عند شروطھم	مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

تو اس حدیث کا ظاہر ہر شرط کے پورا کرنے کو ظاہر کرتا ہے ماسوا اس کے کہ وہ کوئی ایسی شرط ہو جو کسی اور دلیل سے ممنوع ہو۔ اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنی شرط کی پابندی کرے اور ایسا تبھی ہوسکتا ہے جب اس کو پورا کرنا لازم ہو جو اسی وقت ممکن ہے جب اضافے کا مبیع اور قیمت ہونا صحیح ہو' لیکن اگر وہ ابتدائی طور پر ہبہ ہو تو اس کو پورا کرنا لازم نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں عقد کرنے والوں نے مبیع اور قیمت دونوں میں اضافہ کیا ہے' جیسے کہ اگر انہوں نے اس میں ابتدا اضافہ کیا ہوتا تو تب جائز ہوتا۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کا ہر تصرف اسی طرح واقع سمجھا جائے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہو'

بشرطیکہ وہ تصرف کا اہل ہو اور محل (مقام تصرف) اس کو قبول کرنے والا ہو' جبکہ اسے اس پر تصرف کی ولایت بھی حاصل ہو اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ قیمت اس مال کا نام ہے جو بائع کی ملکیت کے بالمقابل ہو اور مبیع اس مال کا نام ہے جو مشتری کے مال کے بالمقابل ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے' بلکہ قیمت اس شے کا نام ہے جس سے مشتری نے اپنی ملکیت اور قبضہ ختم کردیا ہو اور جو اس مال کے مقابلے میں ہو جس مال سے بائع نے اپنی ملکیت اور اپنا قبضہ ختم کردیا ہو' لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص دوسرے شخص کی مملوکہ شے کا' اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہونے کے بعد' شرعاً مالک ہوجائے گا' جیسا کہ معروف و مسلم ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں ائمہ نے مبیع اور قیمت کی جو حد (تعریف) بیان کی ہے وہ بطریق حقیقت ہے اور مبیع اور قیمت میں اضافہ صورت کے اعتبار سے مبیع اور قیمت ہے اور مقررہ قیمت ازروئے حقیقت ربح (منافع) ہے۔ اس لئے کہ ربح (نفع) حقیقتاً وہ ہوتا ہے جس کا وہ عقد معاوضہ کے بدلے مالک ہوا ہو نہ کہ اس مال کے بدلے جو حقیقتاً مال ہو بلکہ وہ صورت کے اعتبار سے مال ہو' اس لئے مقررہ قیمت اور اس پر اضافے کا یہاں یہی حکم ہے' تو چونکہ حقیقت میں ربح (نفع) ہی ہے' لہٰذا اس کی شرط یہ ہوگی کہ وہ بائع کی مملوکہ شے کے بدلے میں' مقرر کئے بغیر' نہ ہو اور کسی شے کی شرط اس کے صحیح ہونے سے کیسے مانع ہوسکتی ہے؟ علاوہ ازیں یہاں مقابلے اور اضافے کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے' وہ اس طرح کہ بیع میں اصل سبب مبیع کی قیمت یعنی اس کی مالیت ہے اس لئے کہ بیع از روئے حقیقت و عرف برابری کی بنیاد پر ایک بامعاوضہ معاملہ ہے اور تقابل تو قیمت میں مساوی ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس نے مقررہ قیمت کو فاسد کردیا تو ہمارے نزدیک اس کی ہم مثل قیمت واجب ہوگی اور قیمت عقد کرنے والوں کے اتفاق سے مبیع کی مالیت کا اندازہ لگانا ہے اور جب اس نے مبیع یا قیمت میں اضافہ کردیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی کی تھی اور غلط اندازہ لگایا تھا اور جو اس کا اصلی سبب تھا وہ اس بیع سے ثابت ہوگیا ہے' پھر جب ہم نے قیمت کا اندازہ ہونا بیان کردیا تو یہ اس کے سبب اصلی کا بیان ہوگا۔ البتہ یہ کہ وہ ابتدائی ایجاب ہے' لہٰذا وہ عین (شے) کی ملکیت کا معاوضہ ہوگا نہ کہ اس کی ذاتی ملکیت کا اور یہ بحث مہر میں زیادہ واضح ہے۔ اس لئے کہ وہاں وجوب اصلی مہر مثل ہے' جیسا کہ آپ کو علم ہے' بایں ہمہ کہ عقد کو بحالہ برقرار رکھتے ہوئے اگرچہ مقابلے کے معنی کی تحقیق ممکن نہیں ہے' لیکن وصف کے اعتبار میں تبدیلی کے ساتھ اس کی تحقیق ممکن ہے' وہ اس طرح کہ زیادتی کے بعد ایک ہزار درہم کو نصف غلام کے بالمقابل سمجھا جائے تاکہ اس کا نصف حصہ قیمت سے خالی ہو یا اضافی ہزار کو نصف خالی کے بالمقابل سمجھ لیا جائے' یہ اگرچہ قیمت میں تبدیلی ہے لیکن دونوں کا مقصد تصرف کی تصحیح ہے اور اس کی تصحیح اس کی تبدیلی کے بغیر ممکن نہیں اور دونوں عقد کرنے والوں کو تبدیلی کا حکم ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان دونوں کو اسے فسخ کرنے کا حق ہے جو تبدیلی سے بڑھ کر ہے' اس لئے کہ فسخ اس کو اصل اور وصف حیثیت بنیاد سے ختم کردیتا ہے' بلکہ اس کو تبدیل کرنا دراصل عقد کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں تبدیلی کرنا ہے تو جب ان دونوں کیلئے فسخ کی ولایت ثابت ہے تو تبدیلی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا اور ان کو اس تبدیلی کی ضرورت بھی ہے تاکہ اس میں موجود غبن کو دور کرسکیں یا کسی اور ایسے ہی مقصد کیلئے۔ پھر جب وہ دونوں اس اضافے پر متفق ہوگئے اور انہوں نے اس کو صحیح کرنے کا قصد کیا اور اس شرط کے بغیر اس کی درستگی

کی کوئی صورت نہیں تو یہ شرط اس کے تصرف کے مقتضا کے طور پر اس کی تصحیح کیلئے ثابت ہوگی' جیسے کہ اس شخص کے متعلق یہی حکم ہے جس نے دوسرے شخص سے کہا وہ اپنا غلام میری جانب سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے۔

ب: شرائط جواز:

اس کی شرائط جواز حسب ذیل ہیں:

(۱) دوسرے کی جانب سے اس اضافے کو قبول کرنا حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے ایک نے اضافہ کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیاتو اضافہ درست نہ ہوگا۔

(۲) مجلس کا ایک ہونا۔ حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے شخص کے قبول کرنے سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہوگئے تو یہ اضافہ باطل ہوجائے گا اس لئے کہ مبیع اور قیمت میں اضافہ کرنا دونوں میں بیع کا ایجاب ہے' لہٰذا اسی مجلس میں اس کا قبول کرنا ضروری ہے' جیسے کہ اصل قیمت اور مبیع کا یہی حکم ہے۔ رہا اس میں کمی کرنا تو اس کیلئے مجلس عقد کا ہونا ضروری نہیں اور نہ اس کے قبول کیلئے یہ شرط ہے' اس لئے کہ قیمت میں کمی کرنا اس میں تصرف کرنا اور کچھ حصہ سے اس کو بری الذمہ کرنا ہے۔ لہٰذا یہ کمی بغیر قبول کرنے کے بھی درست ہوگی' ماسوا اس کے کہ اس کے واپس کرنے سے وہ واپس ہوجائے گی جیسے کہ تمام قیمت سے اس کو بری کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھر کیا اضافے اور اضافہ شدہ شے کا غیر ربائی اموال میں سے ہونا قیمت اور مبیع میں اضافے کیلئے شرط ہے؟ اسی طرح کمی کا غیر ربائی اموال میں سے ہونا کمی کی درستگی کیلئے شرط ہے؟ اور کیا عقد کے فاسد ہونے پر اس کا اثر پڑتا ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر تو شرط نہیں ہے اور دونوں امور اس پر اثر انداز ہوتے ہیں' امام ابویوسفؒ کے قول پر البتہ یہ شرط ہے' لہٰذا ان سے عقد باطل ہو جائے گا اور عقد پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام محمدؒ کے قول پر اضافہ کی صورت میں تو شرط ہے' کمی کی صورت میں نہیں' جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ البتہ مبیع اور قیمت پر قبضے کا ہونا اضافہ اور کمی کے جواز کی شرط نہیں ہے جس سے دونوں میں فرق ثابت نہیں ہوتا۔ رہا اضافے کے وقت مبیع کا موجود اور قائم ہونا تو کیا وہ اضافے کی صحت کیلئے شرط ہے' تو الجامع الکبیر میں ہے کہ وہ شرط ہے اور کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے غیر روایت الاصول میں روایت کیا ہے کہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے' حتیٰ کہ اگر مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی یا اس نے خود اس کو ہلاک کردیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنادیا یا وہ شیرہ تھا پھر اس نے اس کو شراب بنا دیا یا مشتری نے اس کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو ان کے نزدیک اضافہ صحیح ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد میں اضافہ کو تبدیلی سمجھا جاتا ہے اور حقیقت میں عقد بیع معدوم ہے' البتہ اس کا اثر یعنی ملکیت قائم رہنے کی وجہ سے حکم میں قائم سمجھا جاتا ہے اور یہاں متعین شے کے تلف ہوجانے کے باعث حقیقتاً یا حکماً" یہ اثر بھی قائم نہیں رہا' جس کی بناپر حقیقت اور حکم کے اعتبار سے یہاں عقد موجود نہیں رہا ہے' جس کی بناپر اس میں تبدیلی اضافہ کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے

نزدیک اس میں تبدیلی بطریقہ استناد ثابت ہوتی ہے' اور جو شے مستند ہو وہ اگر موجود ہو تو پھر وہ شے ثابت ہوتی ہے' لہٰذا ضروری ہے کہ اضافہ میں سے کچھ حصے کو فی الوقت مبیع کے بالمقابل سمجھا جائے اور مبیع کے تلف ہوجانے کے باعث اس کا امکان نہیں ہے' لہٰذا اس صورت میں استناد کا احتمال نہیں رہا ہے' نیز اضافہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا مبیع میں کوئی حصہ ہو اور اس کی ہلاکت کے بعد اب یہ حصہ ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ قیمت اور مبیع میں اضافہ مقابلے میں ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا' اس لئے کہ درحقیقت وہ تو ایک نفع ہے اگرچہ وہ ظاہری صورت اور نام کے لحاظ سے مبیع ہے اور جو شے نفع ہو اس کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں کوئی شے ہو' لہٰذا اس کے صحیح ہونے کیلئے مبیع کا قائم رہنا ضروری نہیں ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اضافہ کے وقت عقد معدوم تھا تو ہم جواباً" کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اضافے کے وقت عقد موجود ہی کی طرح سمجھا جائے گا' بشرطیکہ اس زیادتی کو تبدیلی قرار دیا جائے اور عقد اپنے پائے جانے کے وقت تبدیلی کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بیع کے برقرار رہنے کیلئے مبیع کا ہونا شرط ہے اس لئے کہ بیع مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد بھی فی الجملہ ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کسی عیب کی بناپر اسے واپس کردیا جائے' اس لئے کہ اگر مشتری کو اس کے ہلاک ہونے سے قبل اس میں موجود کسی عیب کا پتہ چلے تو وہ اس نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے اور نقصان کیلئے رجوع کرنا مبیع اور جملہ معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کے بعد' کسی عیب کی بناپر تلف ہوجانے والے حصہ میں' بیع کا فسخ کرنا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ معقود علیہ (مبیع) کے تلف ہوجانے کے بعد بھی فی الجملہ عقد باقی رہ سکتا ہے' بشرطیکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ ہو اور یہاں اس کے برقرار رکھنے میں فائدہ ہے لہٰذا یہ عقد اس کے حق میں باقی رہے گا جیسے کہ عیب کے نقصان کے ساتھ رجوع کرنے کے حق میں یہی حکم ہے۔ اسی اختلاف پر عورت کے مرنے کے بعد اس کے مہر میں اضافے کا حکم مبنی ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی نے کوئی غلام کسی باندی کے عوض خریدا اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرلیا پھر ان دونوں میں سے ایک شخص فوت ہوگیا اور دو میں سے ایک نے قیمت میں اضافہ کردیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ اضافہ جائز ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ مسئلہ واضح ہے اس لئے مبیع کا ہلاک ہوجانا ان کے نزدیک اضافے سے مانع نہیں' جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ انہوں نے اسے کسی عین (معینہ شے) کا عین سے تقابل سمجھا ہے اور ان کے نزدیک اگر کوئی عقد عین کے بدلے عین کا ہو تو دونوں میں سے کسی ایک کا ہلاک ہوجانا اقالہ بیع سے مانع نہیں ہوتا' لہٰذا یہ اضافے سے بھی مانع نہ ہوگا۔
اور اگر مبیع قائم ہو لیکن مشتری کے پاس اس کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا پھر اس نے اس کا تاوان وصول کرلیا۔ پھر مشتری نے قیمت میں کچھ اضافہ کردیا تو یہ اضافہ درست ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ تمام معقود علیہ کا ہلاک ہونا ان کے نزدیک اضافے سے مانع نہیں تو کچھ حصے کا ہلاک ہونا تو بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ دوسرے حضرات کے نزدیک اس لئے کہ معقود علیہ قائم ہے تو گویا عقد موجود اور قائم ہے' لہٰذا اس میں اضافے کے ساتھ تبدیلی کا احتمال ہے۔ اور اگر اس نے مبیع کو رہن رکھوادیا یا اس کو اجرت پر دے دیا پھر مشتری نے

قیمت میں اضافہ کردیا تو یہ اضافہ ہمارے ائمہ میں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہوگا' باوجود اس بات کے کہ ان کے اصولوں میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا پھر وہ اس کے ہاتھ میں مرگئی اور بائع نے مشتری کیلئے ایک باندی کا اور اضافہ کردیا تو یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع میں اضافہ قیمت کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں قیمت موجود ہے اور اگر مشتری نے بائع کیلئے اضافہ کیا تو جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ قیمت میں اضافہ مبیع کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں وہ تلف ہوگئی ہے اور یہ حکم ان دونوں ائمہ کے قول پر قیاس کے مطابق درست ہے' اس لئے کہ مبیع کا قائم ہونا اضافہ کے جواز کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا ہلاک ہونا اضافہ سے مانع ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں اضافہ جائز ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک مبیع کا قائم ہونا جواز اضافہ کیلئے شرط نہیں ہے' لہٰذا اس کا ہلاک ہونا مانع نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

رہا معقود علیہ کا موجود ہونا تو وہ بالاجماع کمی کی درستگی کی شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے' اس لئے کہ ان کے ہاں جب اضافے کیلئے یہ بات شرط نہیں ہے تو کمی کیلئے تو بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے ہاں اس لئے کہ ان کے نزدیک کمی کی صحت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لامحالہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام قیمت میں کمی کرنا صحیح ہے' لہٰذا یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہوگئی تو عقد قیمت سے خالی ہوجائے گا' لہٰذا وہ اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور اسے فوری کمی سمجھا جائے گا' نیز اس لئے بھی کہ کمی کرنا بالمقابل شے میں تصرف کرنا نہیں ہے' اس لئے کہ ایسے محل کا قائم ہونا شرط ہے جو اس کو قبول کرنے والا ہو' بلکہ وہ تو اس کے نصف حصہ کو کم کرکے قیمت میں تصرف کرنا ہے لہٰذا اس کیلئے معقود علیہ کا قائم ہونا ضروری نہ ہوگا' بخلاف اضافہ کے' اسی لئے دونوں ائمہ کے مابین اختلاف ہے۔ پھر اضافہ اور کمی میں ایک حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اضافہ مبیع کی مقدار پر تقسیم ہوجاتا ہے جبکہ کمی تقسیم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک شخص سے دو غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدے اور اس نے ایک سو درہم کا مزید اضافہ کردیا تو یہ اضافہ نصف نصف ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت مبیع کے بالمقابل ہوتی ہے' تو یہ اضافہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم ہوجائے گا خواہ مشتری نے ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر کی ہو یا دونوں کی ایک ہی مشترکہ قیمت ہو اور اگر بائع نے مشتری سے قیمت میں سے سو درہم کم کردیئے تو یہ کمی نصف نصف ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت مبیع کے بالمقابل ہے۔ پھر جب اس نے علی الاطلاق دونوں اشیاء میں اضافہ کیا تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے مقابلے میں اصل قیمت ہو اور غیر ربائی اموال میں تقابل قیمت کے اعتبار سے حکماً" فسخ ہونے کا متقاضی ہے تاکہ اس کے معاوضے اور تقابل پر فیصلہ ہو جیسے کہ اصل قیمت کے مقابلے میں یہی حکم ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ بخلاف اس میں کمی کے' اس لئے کہ اس کا مبیع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے' کیونکہ وہ تو قیمت میں کمی کرکے خصوصی طور پر مبیع میں تصرف کرنا ہے تو جب اس نے اس کی قیمت میں علی الاطلاق کمی کردی تو اس نے کمی میں دونوں میں یکسانیت پیدا کردی ہے لہٰذا قیمت میں کمی نصف نصف ہوگی اگرچہ دونوں میں سے ایک کی قیمت زیادہ ہو۔ تو تب بھی قیمت میں زیادتی کا لحاظ نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ کمی قیمت کے بالمقابل نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا اعتبار ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

(ج) کیفیت جواز

پھر مبیع اور قیمت میں اضافہ ہمارے نزدیک اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتا ہے گویا کہ عقد ابتدا سے ہی ایسے ہوا تھا' بشرطیکہ یہ الحاق عقد کے فاسد ہونے کو شامل نہ ہو' تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے یہ اضافہ اصل اور اضافے دونوں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہی حکم کمی کا ہے' لیکن اگر وہ عقد کے فساد کو شامل ہو' اس طرح کہ اضافہ اموال ربائیہ میں سے ہو تو کیا وہ اس کے ساتھ مل کر عقد کو فاسد کردے گا یا نہیں؟ یہی سوال کمی میں ہے۔ اس میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور کمی دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتے ہیں' لہٰذا یہاں یہ دونوں' اصل اور اضافہ' فاسد ہوجائیں گے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں امور باطل ہیں اور اصل عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوں گے اور اصل عقد علی حالہ صحیح رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ باطل ہے اور عقد بدستور درست ہے اور قیمت میں کمی نئے ہبہ کے طور پر جائز ہے۔ یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ عقد صحیح سے متاخر فاسد شرط اگر اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو کیا فاسد شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائے گی اور اس کے فساد میں مؤثر ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے ازیں قبل ذکر کیا ہے' یعنی یہ کہ اضافہ بمنزلہ ایسی فاسد شرط کے ہے جو عقد صحیح سے متاخر ہو اور جو اس کے ساتھ ملحق ہوجائے تو امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ربائی اموال میں اضافہ اور کمی درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ درست ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائیں گے۔ اور اگر وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجائیں تو اس سے اصل عقد کا فاسد ہونا ربا کے ثابت ہوجانے کی بناپر لازم آتا ہے' لہٰذا یہ اضافہ درست نہ ہوگا جس کی بناپر اصل عقد صحیح رہے گا جیسے کہ وہ ازیں قبل صحیح تھا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ درست نہ ہوگا' جیسے کہ امام ابویوسفؒ نے کہا ہے۔ لہٰذا یہ اضافہ اصل عقد پر اثرانداز نہ ہوگا' جس کی بناپر اصل عقد اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کمی درست ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونا اضافہ کے لوازم میں سے ہے اور جہاں اس کا الحاق اضافہ کے لوازم میں سے نہ ہو وہاں کمی درست نہ ہوگی' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور کمی زیادتی اور کمی کے اعتبار سے دونوں درست ہیں۔ اس لئے کہ عقد کرنے والوں نے انہیں اضافہ کرنے اور کمی کرنے کیلئے واقع کیا ہے اور انہیں اس کا اختیار حاصل ہے' لہٰذا یہ امر اضافہ اور کمی کے وقوع کا باعث ہوگا اور اضافہ اور کمی دونوں کی شان یہ ہے کہ وہ دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتے ہیں' لہٰذا وہ اس کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے' جس کی بناپر یہاں اضافہ اور کمی سابق عقد کو باطل کردیں گے اور ان دونوں کو عقد کو باطل کرنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس میں اضافے کا بھی یہی حکم ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

خیارات کے احکام

رہی وہ بیع جس میں خیار ہو تو اس کے حکم کو جاننا خیارات کی اقسام کو جانے بغیر ممکن نہیں تو ہم اللہ کی

توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خیارات کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو شرعاً" ثابت ہوتی ہے' شرط کے طور پر نہیں۔ شرط والی قسم یا تو بطور نص (واضح الفاظ) میں ثابت ہوگی یا پھر از روئے دلالت۔ وہ خیار جو بطور شرط ثابت ہے اس کی دو اقسام ہیں ان میں سے ایک کو خیار تعیین اور دوسری کو خیار شرط کہا جاتا ہے۔

(۱) خیار تعیین

خیار تعیین کا ہم ازیں قبل' ایسی بیع کے جواز کے تحت جس میں خیار تعیین ہو' ذکر کر آئے ہیں۔ البتہ یہاں اس کے حکم' اس کی صفت اور ثبوت کے بعد اس کے باطل ہونے وغیرہ پر بحث کی ضرورت ہے' تفصیل حسب ذیل ہے:۔

الف: اس بیع کا حکم:

اس کا حکم مشتری کیلئے مذکورہ دو اشیاء میں سے کسی ایک میں غیر معینہ طور پر حکم کا اثبات ہے اور اسے ان میں تعیین کا اختیار ہوگا۔ اس خیار کا ہمیں ان دونوں کے صریح الفاظ سے علم ہوتا ہے اس طرح کہ ان میں سے ایک کہتا ہے۔ "میں نے تجھے یہ دو کپڑے یا یہ دو غلام یا یہ دو جانور یا ان کے علاوہ ایسی دو اشیاء جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں' فروخت کیں اس شرط پر کہ تو ان میں سے جسے چاہے قبول کرلے"۔ اور مشتری نے اسے قبول کرلیا تو اس سے ان میں سے کسی ایک میں مشتری کیلئے اثبات ملکیت لازم آتا ہے اور تعیین کا اسی کو حق ہے اور دوسری شے جو اس کے پاس امانت ہے وہ بائع کی ملکیت ہے' اگرچہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس نے اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے نہ کہ بطور مالک ہونے کے۔ لہٰذا یہ شے اس کے پاس امانت ہوگی اور مشتری کو ان دونوں کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع دونوں میں سے ایک ہے اور اگر اس پر قبضہ سے قبل دونوں میں سے کوئی ایک شے ہلاک ہوگئی تو اس سے بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ جو شے ہلاک ہوئی ہے وہی مبیع ہو جس کی بناپر اس کے ہلاک ہوجانے سے بیع باطل ہوجائے گی اور یہ احتمال بھی ہے کہ مبیع دوسری شے ہو لہٰذا یہ بیع باطل نہ ہوگی' بلکہ بیع یقینی طور پر درست ہوگی۔ مگر چونکہ اس کے باطل ہونے میں شک پیدا ہوگیا ہے' جس کی بناپر وہ محض شک کی بناپر باطل نہ ہوگی' لیکن مشتری کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی مبیع کو اس کی قیمت کے عوض قبول کرلے اور اگر چاہے تو نہ لے اس لئے کہ اس کی تعیین کے ساتھ مبیع قبضہ سے قبل والی حالت سے تبدیل ہوگئی ہے جس کی بناپر خیار ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تین کپڑوں میں سے کوئی سا کپڑا خریدا پھر ان میں سے ایک تلف ہوگیا اور دو باقی رہ گئے تو بیع باطل نہ ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کرلے' اس لئے کہ اگر مالک نے مبیع کی تعیین نہ کی ہو تو مبیع باقی دو اشیاء میں سے بچنے والی شے ہوگی' لہٰذا اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کرلے اور اسے انہیں چھوڑنے کا بھی حق ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو ابتدا سے ہی خریدا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ تمام کی تمام اشیا مشتری

کے قبضہ سے قبل تلف ہوگئیں تو بیع باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ مبیع یقینی طور پر ہلاک ہوگئی ہے' لہٰذا بیع باطل ہوجائے گی' واللہ اعلم۔

ب: حکم کی صفت کا بیان:

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اس کے اختیار کرنے سے قبل اس کیلئے غیر لازم ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں کو' اگر چاہے' تو واپس کردے' اس لئے کہ خیار تعیین عقد کے لازم ہونے سے مانع ہے جیسے کہ خیار رویت وغیرہ کا یہی حکم ہے' لہٰذا وہ ملکیت کے لازم ہونے سے مانع ہے جس کی بناپر اس میں فسخ کا احتمال ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع کی یہ نوع لوگوں کو اس کی ضرورت اور اس پر لوگوں کا تعامل ہونے کی بناپر ثابت ہوئی ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا اور ان کی حاجت و ضرورت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی تاوقتیکہ اس کو لازم قرار نہ دیا جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ دونوں ہی اسے پسند نہ ہوں جس کی بناپر اسے دونوں کو واپس کرنے کی ضرورت پیش آجائے۔

ج: خیار تعیین کو باطل اور لازم کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے مذکورہ خیار باطل ہوجاتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے در اصل دو اقسام پر مشتمل ہیں: ایک قسم اختیاری ہے اور دوسری قسم ضروری۔ اختیاری امور کی پھر دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک قسم صریح الفاظ یا ان کے قائم مقام امور کے اظہار پر اور دوسری قسم ایسے امور پر' جو بطریق دلالت اس کے پسند کرنے کو ظاہر کرتے ہیں' مشتمل ہے۔ صریح الفاظ سے پسند کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے میں نے یہ کپڑا پسند کیا یا میں نے اسے چاہا یا میں اس پر راضی ہوا یا میں نے اس کو چن لیا یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں۔ اس لئے کہ جب اس نے دو میں سے ایک کو پسند کرلیا تو اس نے اپنی ملکیت کو اس میں متعین کردیا تو اس سے خیار تعیین ساقط ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی۔ رہا بطریق دلالت اس کو پسند کرنا تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں اس کی ملکیت کی تعیین پر دلالت کرے اور اس سے مراد ایسا تصرف ہے جو خریداری میں اس کی ملکیت کے اختیار (پسند) کرنے پر دلیل ہو اور ہم اس کا آئندہ "خیار شرط" کے تحت ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک شے میں تصرف کیا تو اس کا تصرف موقوف ہوگا اگر تو اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو بیع کیلئے کیا جاتا ہو تو اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے اس نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور اگر اس نے کوئی ایسا تصرف کیا جو امانت میں کیا جاتا ہے تو اس کا تصرف نافذ ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس کا یہ تصرف نافذ ہوجائے گا۔ رہا ضروری طور پر اختیار کرنا تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک شے کو قبضے کے بعد ہلاک ہوجائے تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ دونوں میں ہلاک ہونے والی شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی۔ اور دوسری شے امانت کے طور پر

متعین ہوجائے گی' اس لئے کہ ان میں سے ایک شے مبیع اور دوسری شے امانت تھی۔ اور دونوں میں سے جو امانت ہے اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کرنا ضروری ہے اور ہلاک ہونے والی شے کو واپس کرنے کا احتمال ختم ہوگیا ہے' لہٰذا یہ دوسری شے واپس کرنے کیلئے متعین ہوجائے گی' لہٰذا' ضرورۃ" تلف ہونے والی شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء قبضے سے قبل ہلاک ہوگئیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ دونوں اشیاء یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئی ہوں گی یا دونوں یکبارگی ہلاک ہوئی ہوں گی۔ اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں تو ان میں سے پہلی شے بطور مبیع کے ہلاک شمار ہوگی اور دوسری بطور امانت کے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ تلف ہوئیں تو اس پر دونوں کی نصف نصف قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں سے کوئی بھی تعیین کے ساتھ مبیع ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے' لہٰذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں' لیکن دونوں کی ہلاکت کی ترتیب میں اختلاف ہو جائے' پھر اگر تو ان دونوں کی قیمت یکساں ہو تو اس اختلاف میں کوئی فائدہ نہیں ہے' اس لئے کہ ان میں سے جو بھی ہلاک ہوئی دوسری کی قیمت بھی اتنی ہی ہے' لہٰذا اس اختلاف کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں کی قیمت میں فرق ہو جیسے ان میں سے ایک کی قیمت دوسری سے زیادہ ہو' پھر بائع نے زیادہ قیمت والی کے پہلے ہلاک ہونے کا اور مشتری نے کم قیمت والی شے کے پہلے ہلاک ہونے کا دعویٰ کیا تو امام ابویوسف" پہلے فرمایا کرتے تھے کہ دونوں سے قسم لی جائے اور ان میں سے جو بھی قسم دینے سے انکار کرے گا اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے گویا وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ تلف ہوئی تھیں اور اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ادا کرنا لازم ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور کہا اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اصل قرض پر متفق ہیں' البتہ اس کی مقدار میں اختلاف ہے اور اصول یہ ہے کہ جب قرض خواہ اور قرض دینے والے میں قرض کی مقدار یا اس کی جنس یا اس کی نوع یا اس کی صفت میں اختلاف ہوجائے تو قرض دار کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے' اس لئے کہ قرض خواہ اس پر زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے' لہٰذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا' اس لئے کہ وہ قرض دار ہے اور ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کردیا اس کا ثبوت قابل اعتبار ہوگا اور اس سے قسم ساقط ہوجائے گی۔ اور اگر دونوں نے ثبوت پیش کردیئے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا' اس لئے کہ وہ اضافے کا مدعی ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر اس نے عیب لگایا اگر تو اس نے قبضے سے قبل اس پر عیب لگایا تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین نہ ہوگی' اس لئے کہ گو اس کی طرف سے تعیین صراحت کے ساتھ پائی گئی ہے اور نہ اشارۃ" (دلالتاً") لیکن ان میں سے ایک کو واپس کرنے کے امکان کے پیش نظر تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور مشتری کو بدستور خیار رہے گا: اگر تو وہ چاہے تو عیب دار شے کو وصول کرلے اور وہ چاہے تو دوسری شے کو وصول کرلے اور چاہے تو دونوں کو نہ لے' جیسے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں عیب نہ نکلتا تو تب یہی حکم تھا۔

پھر اگر اس نے عیب دار شے کو وصول کرلیا تو وہ اسے تمام قیمت کے بدلے وصول کرلے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ اصل میں وہی مبیع تھی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں ایک ساتھ عیب دار

ہوگئیں تو مشتری کو خیار ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ایسا قبضے کے بعد ہوا ہو تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور دوسری شے امانت کے طور پر متعین ہوجائے گی' جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے کی بعد ہلاک ہوگئی تو تب یہی حکم ہے' اس لئے کہ مبیع کا عیب دار ہونا اس کے کچھ حصہ کا تلف ہونا ہے۔ اسی لئے یہ امر واپسی سے مانع اور معینہ شے میں بیع کے لازم ہونے کا باعث ہے۔ اسی طرح اگر عیب غیرمعینہ شے میں پیدا ہوا ہو تو وہ اس کے واپس کرنے سے مانع ہوگا اور وہ شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اگر اس نے دونوں اشیاء ایک ساتھ عیب دار کردیں پھر اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے عیب دار ہوئیں تو پہلی شے بیع کیلئے متعین ہوجائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور وہ دوسری شے کو واپس کردے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور عیب کے پیدا کرنے پر وہ کسی قسم کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ وہ تو ایک امانت ہے اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوگئیں تو ان میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی تعیین میں دوسرے سے بڑھ کر نہیں ہے اور مشتری کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے قیمت کے عوض وصول کرلے اس لئے کہ جب اس نے ان میں سے کسی کو بیع کیلئے متعین نہیں کیا تو اس کی تعیین کا خیار بدستور مشتری کو رہے گا' تاہم وہ یہاں دونوں کو واپس نہ کرے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں دو میں سے ایک شے میں اس کی تعیین کے ساتھ بیع لازم ہوگئی ہے اور اس کا خیار شرط باطل ہوگیا ہے۔ یہ حکم ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ اس بیع میں دو خیار ہیں: ایک خیار تعیین اور دوسرا خیار شرط اور اس کیلئے اس کی معروف ترتیب ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ ترتیب نہ ہوتی تو وہ ان دونوں کا ایک ساتھ مالک ہوجاتا' جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک قطعاً عیب دار نہ ہو' تو تب یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا کیونکہ عیب دار ہونے سے قبل دونوں کو واپس کرنے کا حق خیار شرط کی بناپر حکمی طور پر ثابت ہوا ہے اور دونوں کی ایک ساتھ تعیین کے بعد اس کا خیار شرط باطل ہوگیا ہے' لہٰذا وہ دونوں کو واپس کرنے کا حق دار نہ ہوگا' البتہ اس کا خیار تعیین باقی رہے گا جس کی بناپر وہ دونوں میں سے ایک شے کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک کا عیب مزید بڑھ گیا یا اس کے ساتھ کوئی اور عیب پیدا ہوگیا تو اس کیلئے وہ شے لازم ہوجائے گی' اس لئے کہ اس کا متعین نہ ہونا مزاحمت کی بناپر تھا اور دونوں میں سے ایک کے عیب میں اضافہ ہوجانے یا دوسرا عیب پیدا ہوجانے سے مزاحمت ختم ہوگئی ہے۔ مشتری کے مرنے سے اس کا یہ خیار باطل نہ ہوگا بلکہ وہ وراثت میں منتقل ہوجائے گا' بخلاف خیار شرط کے اس لئے کہ خیار تعیین مورث کیلئے اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی ملکیت دونوں میں سے کسی ایک میں غیرمعینہ طور پر ثابت ہوئی ہے اور اس کا وارث اس ملکیت میں اس کے قائم مقام ہوچکا ہے تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے پسند کرے اور دوسری شے کو چھوڑ دے' البتہ اسے ان دونوں کی واپسی کا حق نہ ہوگا' جبکہ مورث کو یہ حق حاصل تھا۔ یہ بات ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتی ہے کہ اس بیع میں دو خیار ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک خیار' یعنی خیار شرط' اس کی موت سے باطل ہوگیا ہے۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر وہ اس کا وارث نہیں ہوتا' لہٰذا اس کے ساتھ یہ مختص حکم ختم ہوجائے گا' یعنی دونوں کو ایک ساتھ واپس کرنے کا حکم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے دونوں میں سے ایک شے کو صحیح طریقے پر خریدا' لیکن اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو باطل طریقے پر خریدا جیسے بائع نے کہا "میں نے تجھے ان دو غلاموں میں سے ایک اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور اس نے خیار کا ذکر نہ کیا تو مشتری دونوں میں سے کسی ایک کا قبضے سے قبل مالک نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فاسد بیع قبضہ سے قبل ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی۔ پھر اگر اس نے دونوں پر قبضہ کرلیا تو وہ دونوں میں سے ایک کا فاسد طریقے پر مالک ہوگا اور ان میں سے جو شے بھی ہلاک ہوگی اس کی قیمت لازم ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہوگئی ہے' تاہم چونکہ وہ ایک فاسد بیع ہے' لہذا قیمت کے بدلے ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہوجائے گی' اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے' لہذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی۔

اور اگر دونوں میں سے ایک شے عیب دار ہوگئی تو اس پر ان دونوں کو واپس کرنا ضروری ہوجائے گا: غیر عیب دار کو اس لئے کہ وہ اس کے پاس ایک امانت تھی اور عیب دار کو اس لئے کہ وہ بیع کیلئے متعین ہوگئی ہے اور جو شے فاسد بیع کے ساتھ خریدی گئی ہو اس کو واپس کرنا ضروری ہوجاتا ہے جس کی بناپر وہ دونوں کو واپس کردے۔ اور اس کے ساتھ وہ عیب کی نصف قیمت بھی واپس کرے۔ اس لئے کہ عیب دار کے متعلق احتمال ہے کہ شاید وہی مبیع ہو' لہذا اس پر عیب سے پیدا ہونے والے نقصان کی قیمت ضروری ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے پاس امانت ہو جس سے کوئی شے اس پر واجب نہ ہوگی اور اس کی تعیین پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کی بناپر واجب نقصان نصف نصف ہوجائے گا۔ اور اگر دوسرا غلام اس کے بعد عیب دار ہوگیا تو دوسرے کے نقصان کا بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ ان میں سے ایک شے امانت اور دوسری شے قیمت کے عوض قابل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوگئیں تو تب بھی وہ دونوں کو ہر ایک کے نصف نصف نقصان کے عوض واپس کردے' اس لئے کہ بیع کے ذریعے تعیین میں کوئی بھی دوسری سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری میں تصرف جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ جس شے میں اس نے تصرف کیا وہ بیع کیلئے متعین ہوجائے گا' اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا تصرف موقوف ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے واپس کردیا تو اس کا تصرف اس میں نافذ ہوجائے گا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور اگر عیب دار کو اس نے واپس نہ کیا اور اس میں مشتری نے تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوجائے گا اور اس پر اس کی قیمت لازم ہوجائے گی اور بائع کا اس میں تصرف باطل ہوجائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب وہ شے مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں مشتری کو بیع صحیح میں قیمت لازم ہوجائے تو وہاں بیع فاسد میں بھی اس کی قیمت لازم ہو جائے گی' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب خیار مشتری کے پاس ہو لیکن اگر خیار بائع کیلئے ہو تو دونوں میں سے کسی ایک میں نفس بیع کے ساتھ اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ مشتری کو دو میں سے جو کپڑا چاہے دیدے۔ اس لئے کہ اسے خیار حاصل ہے اور مشتری کو اسے نہ لینے کا حق نہ ہوگا۔اس لئے کہ اس کی جانب

ہے یہ بیع حتمی ہے اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ بیع کو فسخ کردے' اس لئے کہ بیع اس کو لازم نہیں ہے' تاہم اسے (بائع کو) یہ حق نہیں ہے کہ وہ دونوں اشیاء مشتری کیلئے لازم کردے' اس لئے کہ مبیع دونوں میں سے ایک شے ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء میں سے ایک شے قبضہ سے قبل ہلاک ہوگئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور وہ شے بطور امانت کے ہلاک تصور ہوگی' جیسا کہ ہم نے مشتری کے خیار میں بیان کیا اور بائع کیلئے خیار بدستور رہے گا: اگر وہ چاہے تو بچ جانے والی شے مشتری کیلئے لازم کردے' اس لئے کہ وہ شے اب بیع کیلئے متعین ہوگئی ہے اور چاہے تو بیع کو فسخ کردے' اس لئے کہ وہ اس کو لازم نہیں ہے' البتہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ ہلاک ہونے والی شے اس کیلئے لازم کردے' اس لئے کہ وہ اس کے پاس بطور امانت ہلاک ہوئی ہے اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوگئیں تو اگر مبیع کے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی تو تب ہلاک ہونے والی شے امانت سمجھی جائے گی' جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہوتی تو تب یہی حکم تھا' اور اگر وہ چاہے تو بچ رہنے والی شے کو اس کیلئے لازم کردے اور چاہے تو اس میں بیع کو فسخ کردے اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع سے اس کی ملکیت کے زوال سے مانع ہے' لہٰذا وہ بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوئی اور اسے بدستور خیار رہے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء ہی ہلاک ہوگئیں پھر اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئی ہوں تو پہلی شے بطور امانت کے ہلاک تصور ہوئی اور اس پر دونوں میں سے بعد میں ہلاک ہونے والی شے کی قیمت لازم ہوگی' اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہوئی ہے اور وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی ہے اور اس میں بائع کو خیار تھا' لہٰذا اس پر اس کی قیمت ضروری ہوئی اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوگئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہوئی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی ایک شے بیع کیلئے تعیین میں دوسری سے بہتر نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک عیب دار ہوگئی یا دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوگئیں تو بائع کا خیار بدستور بحال رہے گا۔ اس لئے کہ یہاں عیب دار شے عیب کی بناء پر متعین نہیں ہوتی' لہٰذا بائع کا خیار بحال رہے گا اور اسے حق ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جسے چاہے مشتری کیلئے لازم کردے۔ جیسے کہ عیب پیدا ہونے سے قبل اسے یہ حق حاصل تھا۔ پھر جب اس نے دو میں سے ایک شے اس کیلئے لازم کردی تو پھر دیکھا جائے گا اگر وہ شے غیر عیب دار ہو تو مشتری کو اس کا لینا ضروری ہوجائے گا۔ اور اس کو چھوڑنے کا اسے اختیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اس کو اس کی تعیین کا اختیار نہ تھا اور اگر اس نے جو شے اس کیلئے لازم کی وہ عیب دار تھی' پھر اگر تو قبضہ سے پہلے اس میں عیب پیدا ہوا ہو' تو مشتری کو اسے لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مبیع قبضہ سے پہلے بدل گئی ہے اور ایسی صورت میں مشتری کیلئے خیار ضروری ہوجاتا ہے اور اگر اس میں قبضہ کے بعد عیب پیدا ہوا تو اسے اس میں کوئی خیار نہ ہوگا اس لئے کہ قبضے کے بعد (عیب دار(۱) ہونے) سے خیار ثابت نہیں ہوتا اور اگر چاہے تو بائع بیع کو فسخ کردے اور اپنی دونوں اشیاء اس سے واپس وصول کرلے اس لئے کہ بیع اس کیلئے لازم نہیں ہے اور اسے اس سے فسخ کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ دیکھا جائے:

(۱) یہاں کمی ہو جانے کا گمان ہوتا ہے اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے: **لان التعين بعد التعيين لا يثبت الخيار** (قبضے کے بعد تعیین خیار ثابت نہیں ہوتا) بلکہ ہمارے خیال میں **التعيين** کی جگہ **تعييب** (عیب دار ہونا) ہونا چاہئے ہم نے ترجمہ اسی کے مطابق کیا ہے۔

اگر اس کا عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہو تو اس کیلئے کوئی شے نہ ہوگی' اس لئے کہ اس میں جہاں عیب پیدا ہوا ہے وہ جگہ مشتری کی ذمہ داری میں نہ تھی۔ اور اگر عیب مشتری کے قبضے میں پیدا ہوا تو بائع کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو مشتری سے دونوں میں سے ہر ایک شے کا نصف نصف نقصان وصول کرے' اس لئے کہ اس کے پاس دونوں میں سے ایک شے قیمت کے ساتھ مضمون اور دوسری امانت تھی اور یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے کون سی شے مضمون اور کون سی امانت تھی۔

اور مشتری کیلئے ان دونوں میں یا دونوں میں سے، کسی ایک میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک یقینی طور پر مبیع اور دوسری یقینی طور پر مبیع نہیں ہے' لیکن بائع کو ان میں خیار ہے اور بائع کا خیار متعلقہ شے کو اس کی ملکیت میں سے نکلنے سے مانع ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا اس میں تصرف جائز ہوگا اور دوسری شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی اور اسے اس شے کو لازم قرار دینے اور اس کے فسخ کا خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں اشیاء میں تصرف کیا تو تب بھی اس کا تصرف جائز ہوگا اور ایسا کرنا بیع کو فسخ کرنا ہوگا' اس لئے کہ اس کا دونوں میں تصرف کرنا ان دونوں میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے' لہٰذا اس کا یہ عمل بیع کے فسخ کا ضامن ہوگا' جیسے کہ معینہ شے کی بیع میں یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

(۲) خیار شرط:

شرط خیار کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے' یہاں تو حسب ذیل عنوانات پر گفتگو کی ضرورت ہے:

ا: اس بیع کی صفت کا بیان

ب: اس کے حکم کا بیان

ج: وہ امور جن سے شرط خیار باطل ہوجاتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے

د: ایسے امور جن سے بیع فسخ ہوجاتی ہے

ا: بیع کی صفت کا بیان:

وہ ایک غیر لازم بیع ہے اس لئے کہ اس کا خیار صفقہ (عقد بیع) کے لزوم سے مانع ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ "بیع یا تو صفقہ (عقد) ہے یا خیار۔" نیز اس لئے بھی کہ خیار دراصل بیع اور اجازت کیلئے اس کو اختیار دینے کا نام ہے جو اس کے لازم ہونے سے مانع ہے' جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا یہی حکم ہے۔ پھر خیار بیع جس طرح صفقہ کے لازم ہونے سے مانع ہے' اسی طرح اس پر قبضہ نہ کرنا عقد بیع کے مکمل ہونے سے مانع ہے' اس لئے کہ نفس بیع سے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ غیر مئوکد ہے اور اس کی تاکید قبضے سے ہوتی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مبیع ایک یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو وہ شخص جس کو خیار

ہو وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو جائز نہیں کر سکتا' جب تک وہ دوسرے فریق (Party) کی رضامندی حاصل نہ کرلے خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے اور خواہ مبیع پر اس نے قبضہ کیا ہو یا نہ' اس لئے کہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ میں اجازت دینا لزوم میں عقد بیع کو متفرق کرنا ہے اور جیسے کہ اصل صفقہ یعنی ایجاب و قبول میں عاقدین کی رضامندی کے بغیر تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے' اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو قبول کرلے اور کچھ کو قبول نہ کرے' حالانکہ ایجاب و قبول تمام اشیاء کی طرف منسوب ہوا تھا اور جب تمام اشیاء کو قبول کرنے کے بعد بیع لازم ہوجائے تو اسی طرح اس کے بعد اس کی صفت میں تبدیلی جائز نہیں ہے وہ اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو لازم کردے' تاوقتیکہ وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں۔

اور اگر دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک بائع کے قبضے میں ہلاک ہوجائے اور خیار بائع کیلئے ہو تو اس کو مشتری کی رضامندی کے بغیر دوسرے غلام میں بیع کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہلاک شدہ غلام میں بیع فسخ ہوگئی ہے' تو چونکہ باقی مبیع میں اجازت کا ہونا مشتری پر عقد بیع کو متفرق کرنا ہوگا' لہٰذا اس کی رضامندی کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے مشتری کے قبضے میں تلف ہوگئی تو بائع کو حق ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کی روشنی میں باقی اشیاء میں بیع کو جائز کردے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع ٹوٹ جائے گی اور اسے دوسری شے میں بیع کی اجازت دینے کا حق نہ ہوگا اور اگر مبیع کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کیلی یا موزون یا ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی (گنی جانے والی) اشیاء' پھر ان میں سے کچھ تلف ہوگئیں تو بائع باقی اشیاء میں بغیر کسی اختلاف کے بیع کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اجازت تملیک کے انشاء (از سرنو ہونے) کی طرح ہے' اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع کو بائع کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے' لہٰذا اجازت کیلئے انشاء (از سرنو بیع کرنے) کا حکم ہوگا۔ اور ان میں سے جو شے ہلاک ہوگئی ہے وہ انشاء کے احتمال سے خارج ہوگئی ہے اور باقی اشیاء میں انشاء کرنا اتنے حصہ کی قیمت میں دوسرے فریق کو مالک بنانا ہے' پھر چونکہ ایسی اشیا میں جن کی کوئی مثل نہیں ہوتی انشاء ایک مجہول امر ہے' لہٰذا ان میں انشاء کا احتمال نہیں ہے اور ایسی اشیا جن کی کوئی مثل معلوم و متعارف ہو تو ان میں انشاء کا احتمال ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجازت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ عقد اپنے موجود ہونے کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا تھا' لہٰذا مبیع کا ہلاک ہونا اس کی اجازت سے مانع نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے قول کہ یہاں اجازت بمنزلہ انشاء کے ہے' درست نہیں ہے' اس لئے کہ عقد حکم کے حق میں' مدت گزرنے کے بعد' بغیر اجازت کے منعقد ہوجاتا ہے' اسی طرح اگر وہ شخص مرجائے جس کے لئے خیار ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اجازت کا دینا انشاء ہوتا تو عقد بیع کا حکم اس کے موجود اور زندہ رہنے پر موقوف ہوتا۔

یہ حکم فضولی (Third Person) کی بیع کے برخلاف ہے' اس لئے کہ اگر وہاں اجازت سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے پھر اس کے مالک نے اس کی اجازت دی تو وہاں اجازت کا دینا جائز نہ ہوگا' جبکہ یہاں ایسی اجازت درست ہے خلاصہ یہ ہے کہ مبیع کی ہلاکت فضولی کی بیع میں اجازت سے مانع ہے اور یہاں مانع نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فضولی کی بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوتی ہے اور جو شے کسی اور شخص کی طرف

منسوب (مستند) ہو وہ ایک پہلو سے ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے پہلو سے موقوف ہوتی ہے' لہٰذا وہاں اجازت دینا ایک اعتبار سے اجازت کا اظہار اور دوسرے پہلو سے انشاء ہے۔ تو اس اعتبار سے کہ وہ اظہار ہے اس کی صحت قیام محل پر موقوف نہیں ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ انشاء ہے اس پر موقوف ہوتی ہے۔ رہا شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا تو اس میں اجازت کے وقت حکم صرف بطریق ظہور ثابت نہیں ہوتا' لہٰذا یہ اجازت اظہار ہے' جیسے کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا ہے اور یہ محل (جگہ) عقد کے وقت سے اس کو قبول کرنے والا ہے تو اس کے بعد اس کی ہلاکت اجازت سے مانع نہیں ہے' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ان دو افراد کے متعلق فرماتے ہیں جنہوں نے کسی شئے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس شے میں تین دن تک خیار ہوگا' پھر انہوں نے اس کو پسند کرلیا تو اس سے بیع لازم ہوجائے گی۔ حتیٰ کہ دوسرا شخص اس کو فسخ کرنے کا مختار ہوگا' تاکہ عقد کے لزوم میں فرق سے بچا جاسکے' ہم عنقریب اس مسئلہ کا خیار عیب میں کریں گے۔ رہا اس بیع کا حکم تو اس بارے میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ فی الحال اس کا کوئی حکم نہیں ہے اور جس شخص کیلئے خیار ہو' اس کا خیار عقد کے حکم کو منعقد ہونے سے فی الحال روکتا ہے' اور وہ فی الحال ایک ایسے امر پر موقوف ہے جس کا حکم فی الحال معلوم نہیں ہے' اس کے حکم کا علم خیار سے ساقط ہونے پر چلتا ہے۔ اس لئے کہ ابھی یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا اس کے ساتھ فسخ متصل ہوگا یا اجازت' لہٰذا فی الحال اس کا حکم موقوف تصور ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہی موقوف کی تفسیر ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول ہمارے قول کے مطابق ہے اور ان کے دوسرے قول کی رو سے بیع ہوجاتی ہے اور وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے' لیکن اس کی ملکیت کا جس کے فسخ پر خیار مسلط ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع شرط خیار کے ساتھ حتمی بیع سے مختلف نہیں ہوتی' ماسوائے خیار کے اور خیار ملکیت کے ثبوت کو نہیں روکتا' جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا بالاجماع یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس بیع کا جواز خلاف قیاس ہونے کے باوجود ضروری و حاجت کی بناپر ہے' تاکہ دھوکے سے بچا جاسکے۔ اور اس حاجت کا پورا ہونا فی الوقت ملکیت کے اثبات کے بغیر ممکن نہیں ہے' اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ مشتری مبیع (غلام) کا قریبی رشتہ دار ہو' لہٰذا اگر وہ اس کا فی الوقت مالک ہوگیا تو وہ اس کی ملکیت میں فوری طورپر آزاد ہوجائے گا۔ جس کی بناپر اس کی ضرورت پوری نہ ہوگی۔ پھر یہ خیار دوحال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہوگا اور یا صرف اکیلے بائع کے لئے' یا پھر اکیلے مشتری کے لئے' اور یا پھر ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے لئے ہوگا۔ اگر خیار تیسرے شخص کے لئے ہو تو دونوں اشیائے تبادلہ میں بیع کا حکم ثابت نہ ہوگا' لہٰذا مبیع سے نہ تو بائع کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگی' اسی طرح قیمت سے نہ تو مشتری کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ بائع کی ملکیت میں داخل تصور ہوگی۔ اس لئے کہ حکم کو منعقد ہونے سے مانع امر دونوں طرف موجود ہے اور اگر خیار تنہا بائع کیلئے ہو تو تب اس کے حق میں بیع کا حکم ثابت نہیں ہوتا' حتیٰ کہ مبیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا' البتہ قیمت مشتری کی ملکیت سے خارج ہوجائے گی' اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے۔ پھر کیا وہ بائع کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ داخل نہ ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ

اس کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی۔

اور اگر خیار تنہا مشتری کیلئے ہو تو اس کے حق میں بطور حکم بیع منعقد نہ ہوگی' حتیٰ کہ قیمت سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوگی۔ اور بائع کیلئے اس میں تصرف کرنا درست نہ ہوگا' بشرطیکہ وہ کوئی عین (معین شے) ہو اور بائع مشتری کی قیمت کا ملکیت کا مستحق نہ ہوگا اور اگر وہ قرض ہو تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائے گی حتیٰ کہ اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ رہے گا۔ اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے پھر کیا وہ شے مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک داخل ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب (متدعی) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثابت ہونا اصل ہے اور اس کا ثابت نہ ہونا ایک عارضی امر ہے۔ دوسرے یہاں جو مانع ہے وہ خیار ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک فریق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے میں' لہٰذا وہ خیار اسی میں اس کے روکنے کیلئے اثرانداز ہوگا نہ کہ دوسری جانب۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہوجاتی ہے' جبکہ خیار مشتری کیلئے ہو اور قیمت مشتری کی ملک سے خارج ہوجاتی ہے جبکہ خیار بائع کے لئے ہو' جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص کو خیار نہ ہو اس کے حق میں بیع حتمی ہوتی ہے' لہٰذا اس حکم کے حتمی ہونے پر عمل کیا جائے گا جس کے لئے اس کو حتمی کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر خیار بائع کے لئے ہو تو مبیع اس کی ملک سے خارج نہ ہوگی اور اگر مشتری کے لئے ہو تو قیمت اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور سابقہ صورت میں یہ بات قیمت کے بائع کی ملکیت میں داخل ہونے سے اور دوسری صورت میں مبیع کے مشتری کی ملکیت میں داخل ہونے سے مانع ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ اس نے بامعاوضہ عقد میں بدل اور مبدل منہ دونوں کو جمع کردیا ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معاوضہ کے حکم میں عقد کرنے والوں میں دونوں کی یکسانیت کا فوت ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس کے تقاضے پر راضی نہیں ہیں اور ان کا یہ کہنا کہ بیع اس شخص کے حق میں جس کو خیار ہو حتمی ہوجاتی ہے درست نہیں ہے' ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے ملکیت کے زوال میں حتمی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کیلئے ملکیت کے ثبوت کے حق میں' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک جانب جو خیار ہے اس کا اس کی ملکیت کے زائل کرنے میں دخل ہے اور دونوں میں سے ایک جانب سے ملکیت کا زائل نہ ہونا دوسری جانب ملکیت سے مانع ہے' اگرچہ وہ زوال سے مانع نہیں ہے' جیسا کہ ہم نے اس کی دو وجوہ بیان کیں۔ اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے مابین کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اپنا کوئی ذی رحم محرم رشتہ دار (غلام) اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو وہ امام صاحب کے نزدیک اس خیار کے دوران آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوا اور اس کی ملکیت میں آئے بغیر وہ آزاد نہیں ہو سکتا اور اسے بدستور خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ آزاد ہوجائے گا' اس لئے کہ اس نے خیار ساقط کردیا ہے اور بیع کو لازم کردیا ہے' لہٰذا اس کیلئے قیمت لازم ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ نفس خریداری سے آزاد ہوجائے گی۔ اور اس کیلئے

قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی اور اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگیا ہے اوراگر اس نے دوسرے کے غلام سے کہا: "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" پھر اس نے اسے اس شرط پر خرید لیا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو وہ بالاجماع آزاد ہوجائے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس خریداری سے اس کا مالک ہوگیا ہے' لہٰذا اس کے حانث ہونے کی شرط پائی گئی جس کی بناپر وہ آزاد ہوجائے گا۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حکم کسی شے کے ساتھ معلق ہو وہ اس کی آزادی کو نافذ (منجز) کر دیتا ہے تو وہ غلام آزاد ہو اور اس کا خیار ساقط ہوئے گا۔ اس لئے کہ اس کا آزاد کرنا اس کا بیع کی اجازت دینا اور اس کا اسے اپنی ملکیت کیلئے اختیار کرنا ہے' جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا' واللہ اعلم۔

(۲) اگر اس نے کوئی ایسی باندی جس سے نکاح کے ذریعے خریدار کے بچے کی ولادت ہوچکی ہو اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی ام ولد نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور اس کا اختیار بحال رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور وہ بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے تو وہ ام ولد ہوجائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک نفس خریداری سے وہ اس کی ام ولد ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ اس کی ملک میں داخل ہوگئی ہے' لہٰذا اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور اس کی قیمت لازم ہوجائے گی۔

(۳) اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو (باندی ہونے کی صورت میں) تین دن کے شرط خیار پر خریدا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا' اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل ہوجانے کے باعث اس سے نکاح فاسد ہوجائے گا۔ اس لئے کہ دونوں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے دوسرے کا یا دوسرے کے کسی حصے کا مالک ہوجانے سے دونوں کا نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس سے مدت خیار میں وطی کی اور وہ باکرہ ہو تو بالاجماع یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ جماع سے پردۂ بکارت (عذرہ) زائل ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کی بناپر یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا اور (اس کا خیار ختم ہوگیا ہے)' نہ جماع کی بناپر' اس لئے کہ اس کی ملکیت نکاح برقرار ہے' تو چونکہ اس کے ساتھ جماع کی اجازت بھی ثابت ہے' لہٰذا جماع کی حلت کیلئے ملک یمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے بنابریں محض جماع سے خیار باطل نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار نقصان اور جماع کی بناپر باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ مجامعت کی حلت کیلئے ملک یمین کی ضرورت ہے۔ اور اگر وہ باندی شوہر دیدہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ خیار کا باطل ہونا جماع کی حلت کی ضرورت کی بناپر تھا اور یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے' اس لئے کہ ملک نکاح برقرار ہے جس کی بناپر اس کو جماع کی اجازت ہے۔ لہٰذا جماع کی اجازت کیلئے ملک یمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ حلت جماع کیلئے ملک یمین کی ضرورت ہے؛ وجہ یہ ہے محض خریداری سے اس کا سابقہ نکاح فاسد ہوگیا ہے' بخلاف اس صورت کے جب باندی اس کی بیوی نہ ہو اور اس نے اس سے مجامعت کی۔ تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی خواہ وہ باکرہ ہو یا

شوہر دیدہ۔ اس لئے کہ جماع کی حلت وہاں ملک یمین کے بغیر ثابت نہیں ہوتی' کیونکہ اس کا نکاح موجود نہ تھا' لہٰذا اس کا مجامعت کرنا اس کا ملکیت کو اختیار کرنا ہے جس سے خیار باطل ہوجائے گا۔

(۴) اسی طرح اگر اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے' پھر اس نے قبضہ کرلیا اور پھر اس مدت میں اس کے ہاں اسے پورا حیض یا کچھ حیض آگیا۔ بعدازاں اس نے خریداری کرنے کو اختیار کرلیا' تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا اور اس پر ایک مزید حیض کے ساتھ استبراء ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء شمار ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے تو چونکہ یہ حیض وجوب استبراء کا سبب پیدا ہونے کے بعد آیا ہے' لہٰذا وہ بطور استبراء شمار ہوگا۔ اور اگر اس نے بیع کے فسخ کو ترجیح دی اور اس نے باندی کو واپس کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا' خواہ اس نے اس پر قبضہ کے بعد اسے واپس کیا یا اس سے پہلے۔ ان کے نزدیک قبضے سے قبل واپسی کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ استبراء ضروری ہو' مگر استحسان یہ ہے کہ ضروری نہ ہو اور قبضہ کے بعد ازروئے قیاس اور استحسان استبراء واجب ہوگا' جیسا کہ ہم ازیں قبل استبراء کے مسائل میں بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر خیار بائع کیلئے ہو پھر اس نے بیع کو فسخ کردیا تو اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلی اور اگر اس نے بیع کو جائز قرار دے دیا تو مشتری پر ضروری ہوگا کہ اجازت ملنے اور قبضہ کرنے کے بعد ایک اور حیض کے ساتھ بالاجماع اس کا استبراء کرے' اس لئے کہ وہ اس کا اجازت ملنے اور قبضہ کے بعد پوری طرح مالک ہوا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر اس نے کوئی معین شے اس شرط پر خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے' پھر اس نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کرلیا' بعدازاں بائع نے اس شے کو مدت خیار میں ودیعت رکھوا دیا' پھر وہ شے مدت خیار میں یا اس کے بعد ہلاک ہوگئی تو وہ شے بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے بیع باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی' اور جیسے ہی وہ شے اس کے پاس آئی تو اس نے اسے بائع کو واپس کردیا ہے' لہٰذا اس سے اس کا قبضہ ختم ہوگیا ہے' پھر چونکہ مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہے لہٰذا وہ بائع کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگی' صاحبینؒ کے نزدیک وہ شے مشتری کی ملک میں ہلاک شمار ہوگی اور اس (مشتری) پر اس کی قیمت ضروری ہوجائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو اس کے پاس ودیعت رکھوایا ہے اور مودع کا قبضہ اسی کا قبضہ ہے' لہٰذا اس کے پاس اس کا ہلاک ہونا خود اس کے پاس اس کا ہلاک ہونا ہے۔

اور اگر خیار بائع کیلئے ہو اور اس نے اسے مشتری کو سونپ دیا پھر مشتری نے بائع کے پاس مدت خیار میں اسے ودیعت رکھوا دیا پھر وہ شے بائع کے پاس' اس کے بیع کو جائز قرار دینے سے قبل یا اس کے بعد' تلف ہوگئی تو بالاجماع بیع باطل ہوجائے گی اور اگر یہ حتمی بیع ہو پھر مشتری بائع کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرلے اور قیمت نقد ہو یا ادھار اور اسے خیار رویت یا خیار عیب ہو' پھر اس نے بائع کے پاس اسے ودیعت رکھوا دیا پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور بالاجماع اسے اس

کی قیمت ادا کرنا ضروری ہوجائے گا' اس لئے کہ خیار رویت اور خیار عیب بالاجماع حکم کو منعقد ہونے سے نہیں روکتے۔ لہٰذا وہ اپنی مملوکہ شے کو ودیعت رکھنے والا ہوگا' واللہ اعلم۔

(۶) اگر کسی ذمی نے دوسرے ذمی سے اس شرط پر شراب خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہوگا اور اس نے اس پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے اسلام قبول کرلیا تو امام ابوحنفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ شے ابھی تک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور مسلمان کیلئے اس شراب کی فروخت ممنوع ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عقد لازم ہوجائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حتمی ہے اور حتمی بیع میں اس کا مسلمان ہونا اس کے بطلان کو ثابت نہیں کرتا' بشرطیکہ وہ قبضے کے بعد مسلمان ہوا۔ اور مشتری کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو بیع جائز ہوگی اور اسے اس کی قیمت دینا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کردیا تو وہ بیع فسخ ہوجائے گی اور وہ شراب حکم میں بائع کیلئے ہوجائے گی' کیونکہ مسلمان حکماً" اس شراب کا مالک ہونے کا اہل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ وراثت سے اس کا مالک ہوجاتا ہے۔ اور اگر خیار بائع کیلئے ہو اور وہ مسلمان ہوجائے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ بائع کا خیار سامان کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے اور اسلام بیع کے ذریعے اس کو اس کی ملک سے خارج ہونے سے مانع ہے' لہٰذا یہ عقد باطل ہوجائے گا اور اگر مشتری نے اسلام قبول کرلیا تو بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حتمی ہے اور بائع کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کو فسخ کردیا تو شراب دوبارہ اس کی ملک میں لوٹ جائے گی۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو شراب حکماً" مشتری کی ملک ہوجائے گی اور مسلمان حکماً" اس کا مالک ہوسکتا ہے جیسے کہ وراثت میں یہی حکم ہے۔ اور اگر بیع حتمی ہو پھر دونوں نے اسلام قبول کرلیا یا دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہوگیا تو بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ اسلام جب آیا ہے تو اس وقت تک حرام شے اس کے قبضہ میں تھی' لہٰذا اس کا موجود ہونا معانی تصور ہوگا' کیونکہ اسلام لانے کے بعد کوئی ایسی نئی ملکیت ثابت نہیں ہوئی جو عقد اور مکمل قبضہ سے مانع ہو۔ اسلام لانے کے بعد تو اس کی ملکیت کا دوام پایا گیا ہے' جو اسلام کے منافی نہیں ہے' اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اپنے شیرے کو شراب بنالے تو اسے اس میں اپنے حق کے باطل کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں یا ان میں سے ایک قبضے کے بعد مسلمان ہوجائے' لیکن اگر اس کا اسلام لانا قبضہ سے قبل ہو تو خواہ کیسے بھی ہو بیع باطل ہوجائے گی خواہ بیع حتمی ہو یا دونوں کیلئے یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو۔ اس لئے کہ جب اسلام آیا ہے اس وقت تک حرام شے پر قبضہ نہ کیا گیا تھا' جو عقد کے حکم سے اس پر قبضے سے مانع ہے' اس لئے کہ قبضہ میں ایک اعتبار سے انشاء و عقد کا مفہوم پایا جاتا ہے' لہٰذا وہ باب حرمت میں احتیاطاً" اس کے ساتھ ملحق ہوجائے گا' جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کرآئے ہیں۔ اس اصول کا اثر دوسری فروع میں بھی ظاہر ہوتا ہے جن کا ذکر موجب طوالت ہے۔

(۷) اور اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر اگر تو خیار بائع کیلئے ہو تو شفیع کیلئے اس میں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ مبیع بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوئی اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو شفیع کیلئے بالاجماع حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مبیع مشتری کی ملکیت ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ

کے اصول پر اس لئے کہ مبیع اگرچہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی' لیکن وہ بائع کی ملکیت سے بالاجماع نکل آئی ہے۔ اور حق شفعہ کا مدار بائع کی ملکیت سے زائل ہونے پر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت کے ثبوت پر' واللہ اعلم۔

اور اگر انہوں نے غلام کے بدلے باندی کا سودا کیا اور خیار بائع کیلئے ہو پھر بائع نے غلام کو آزاد کردیا تو اس کی آزادی نافذ ہوجائے گی اور بیع فسخ ہوجائے گی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار غلام پر اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کردیا ہے جس کی بناپر اس کا یہ اقدام نافذ ہوجائے گا' پھر اگر اس نے باندی کو آزاد کردیا تو تب بھی اس کا نفاذ ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو ظاہر ہی ہے' اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔ پھر اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کردیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا عقد کے ساتھ مالک نہیں ہوا ہے' لیکن اس کا اس کی آزادی کا اقدام اس کی ملکیت کے عقد کی دلیل ہے' اس لئے کہ آزادی ملکیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور جب تک اس کا خیار زائل نہ ہو اس وقت تک اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوسکتی' لہٰذا وہ آزادی کے اپنے اقدام کا' اپنے خیار کو ساقط کرنے کی بناپر' ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کیا تو بیع باطل ہوجائے گی اور اس پر باندی کی قیمت ضروری ہوجائے گی' نیز صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں کی آزادی نافذ العمل ہوگی اور اس پر کوئی شے ضروری نہ ہوگی۔ جہاں تک تو اس کی آزادی کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو غلام میں تو کوئی شک نہیں' اس لئے کہ وہ بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا' جبکہ باندی میں اس طرح کہ صاحبینؒ کے اصول پر وہ اس کی ملک میں داخل ہوگئی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ نفس عقد سے تو وہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی' لیکن اس کے آزادی کے اقدام کی بناپر بطور اقتضاء وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو دونوں کا آزاد کرنا ایسی جگہ (محل) سے متصل ہوا ہے جو آزادی کیلئے اس کی مملوکہ ہے' لہٰذا وہ نافذ ہوجائے گی۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کی قیمت کا لازم ہونا تو وہ اس لئے کہ غلام باندی کا بدلہ (عوض) ہے اور وہ اس کی آزادی کی بناپر گویا سپرداری سے قبل ہلاک ہوگیا ہے اور سپرداری سے قبل مبیع کی ہلاکت سے بیع کا بطلان لازم آتا ہے اور جب بیع باطل ہوجائے تو باندی کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور وہ آزادی کی بناپر اس کی واپسی سے عاجز ہوگیا ہے' لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور اگر مشتری نے غلام یا باندی کو آزاد کیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ رہا غلام تو وہ اس لئے کہ ابھی تک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا' جبکہ باندی اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت سے خارج ہوگئی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

(۱) ان امور کا بیان جن سے خیار ساقط ہوتا اور بیع لازم ہوجاتی ہے:

بائع کا خیار جن امور سے باطل ہوتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک قسم اختیاری اور دوسری ضروری ہے۔ اختیاری سے مراد اس کا صریح الفاظ میں بیع کی اجازت دینا ہے' اس لئے کہ اصل تو بیع کا لزوم ہے' اس میں رکاوٹ محض اس کے خیار کی بناپر ہے اور اس کی اجازت سے یہ رکاوٹ

دور ہوگئی ہے' لہٰذا بیع لازم ہوجائے گی۔ پھر اجازت دو طرح سے ہوتی ہے: ایک تو صریح الفاظ سے یا ایسے الفاظ سے جو صریح کے قائم مقام ہوں۔ دوسرے ایسے الفاظ سے جو مذکورہ مفہوم پر دلالت کرتے ہوں۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ یہ کہے "میں نے بیع کو جائز کیا" "میں نے اس کو واجب کیا" یا "میں نے اپنا خیار ساقط کیا" یا "میں نے خیار کو باطل کیا" یا ایسے الفاظ جو مذکورہ الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ مشتری کو اس کی اجازت کا علم ہو یا نہ۔ رہی بطریق دلالت اجازت تو وہ اس طرح کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اجازت اور بیع کے ایجاب پر دلالت کرے تو اس کا یہ اقدام دلالتاً" اس کی جانب سے بیع کی اجازت ہوگا۔ اس میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے جب وہ آزاد ہوئی تھیں' فرمایا تھا:

ملکت بضعتک فاختاری وان وطئک زوجک فلا خیارک

تو اب اپنے نکاح کی خود مالک ہے اور تجھے خاوند کے نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا خیار ہے اور اگر تیری مرضی سے تیرے خاوند نے تجھ سے جماع کیا تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع کی قدرت دینے کو خیار کے باطل ہونے کی دلیل قرار دیا ہے تو یہ روایت اس بارے میں اصل ہے' اس لئے کہ خیار جس طرح صریح اسقاط سے ساقط ہوتا ہے اسی طرح بطریق دلالت بھی ساقط ہوجاتا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر قیمت کوئی عین شے ہو پھر بائع نے اس میں کوئی ایسا تصرف کرلیا' جیسے کہ مالک کرتا ہے اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کیا یا اس کا سودا کیا یا اس کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا یا اس کو مکاتب کیا یا اس کو اجرت پر دے دیا یا اسی طرح اسکا کوئی اور معاملہ کیا تو یہ تمام امور بیع کی اجازت تصور ہوں گے۔ صاحبینؒ کے اصول پر اس لئے کہ قیمت بائع کی ملک میں داخل ہوگئی ہے جس کی بنا پر اس میں تصرف کرنا اس میں اس کی ملکیت کے مستحکم ہونے کی دلیل ہے جو بیع کے جواز کی دلیل ہے' جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ اس کا تصرف پر اقدام کرنا اس میں ملکیت کے اختیار کرنے کی اور اس کی اجازت کی دلیل ہے۔

اسی طرح اگر قیمت قرض ہو پھر بائع نے مشتری کو قیمت سے بری کردیا' یا اس نے اس سے کوئی شے خریدی یا اس کو مشتری کو ہبہ کیا تو یہ اقدام بیع کی اجازت تصور ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس کی خریداری اور ہبہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسے شخص کی جانب سے قرض کا ہبہ کرنا اور اس کے عوض خریداری کرنا ہے جس پر قرض ہے' جوکہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بائع کے ساتھ اس قیمت کے عوض سودا کیا جو اس کے ذمہ ہے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے کسی شے کی ملکیت کے حصول کا قصد کیا ہے اور اس کا مالک بننا قیمت میں دوسرے کی ملکیت کے اثبات' یا پختہ (متقرر) ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے اور اگر اس نے قیمت کے عوض کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی تو اس کی خریداری درست نہ ہوگی' مگر یہ اجازت تصور ہوگی۔ خریداری کا صحیح نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قرض کے بدلے کسی ایسے شخص سے خریداری کرنا

ہے جس پر قرض نہیں ہے۔ رہا اس کا بیع کیلئے اجازت کا ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ اس کا دوسرے شخص سے اس قرض کے عوض خریداری کا اقدام کرنا اگرچہ صحیح نہیں ہے' لیکن اس نے اس عمل سے دوسرے کو اس کے مالک بنانے کا جو قصد کیا ہے وہ اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے' جیسے کہ اگر اس نے اس سے سودا کیا تو تب یہی حکم ہے' بلکہ بدرجہ اولیٰ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کے عوض خریداری کرنا ازروئے دلالت ملکیت کا قصد کرنے میں بھاؤ تاؤ کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب بھاؤ تاؤ کرنا اجازت ہے تو خریداری کرنا تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگا' خلاف اس صورت کے جب بائع نے اس قیمت پر قبضہ کرلیا جو قرض ہو پھر اس نے اس کے عوض کوئی شے خریدی تو وہ بیع کی اجازت نہ ہوگی' اس لئے کہ قبضہ کردہ شے فسخ کی صورت میں واپس کئے جانے کی مستحق ہے' کیونکہ درہم اور دینار ہمارے نزدیک فسخ میں متعین نہیں ہوتے' جیسے کہ وہ دونوں عقد میں متعین نہیں ہوتے' تو چونکہ قبضہ کردہ شے واپس کئے جانے کی مستحق نہیں ہے' لہٰذا اس میں تصرف کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس کے عوض قبضہ سے قبل کوئی خریداری کی' اس لئے کہ اس صورت میں اس نے خریداری کو اس شے کی طرف منسوب کیا ہے جس کا وہ بعینہٖ عقد کے ذریعے مستحق ہوا ہے' لہٰذا یہ بات ملکیت کے قصد و ارادے کی یا اس میں اس کے پختہ ہونے کی دلیل ہوگی' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو' پھر بائع نے اس کو قیمت سے بری کردیا تو امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اس سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا' اس لئے کہ مشتری کا خیار قیمت کے وجوب سے مانع ہے اور اس کا بری کرنا قیمت کو ساقط کرنا ہے اور جو شے ثابت نہ ہو اس کو ساقط کرنا ناقابل تصور ہے اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کا بری کرنا نافذ ہوجائے گا' اس لئے کہ ملکیت بیع کے وقت کی طرف مستند طور پر ثابت ہوئی ہے' جس سے واضح ہوا کہ اس پر قیمت واجب تھی' لہٰذا اس سے بری کرنا وجوب کے بعد ہوگا' جس کی بناء پر وہ نافذ ہوگا' واللہ اعلم۔

(۲) رہا ضروری طور پر خیار کو فسخ کرنا تو وہ تین امور سے ہوتا ہے: (۱) اولاً مدت خیار کا گزر جانا۔ اس لئے کہ خیار شرط اسی کے ساتھ مشروط ہے تو جو شے کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ وقت کے گزرنے پر ختم ہوجاتی ہے لیکن کیا غایت (انتہاء) شرط خیار میں داخل ہوگی؟ اس طرح کہ اگر اس نے رات تک یا صبح تک شرط خیار رکھی تو کیا رات یا صبح اس مدت میں داخل ہوگی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ داخل ہوگی اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ انتہاء (غایت) مقررہ مدت میں شامل نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غایت (انتہاء) اس مدت میں داخل نہیں ہوتی جس کیلئے غایت (وحدت) مقرر کی گئی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

ثم اتموا الصیام الی اللیل (البقرۃ) پھر تم روزہ رات تک مکمل کرو۔

میں رات روزہ میں داخل نہیں ہے' اسی طرح میعاد مقرر کرنے کی صورت میں میعاد (اجل) مقررہ مدت میں داخل نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غایت (میعاد) کی متعدد اقسام ہیں: ایک غایت اخراج ہوتی ہے اور دوسری غایت اثبات۔ غایت اخراج مقرر کردہ مدت میں داخل ہوتی ہے' جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاغسلو وجوھکم وایدیکم الی الکعبین (المائدہ۵:۶)	پس تم دھوؤ اپنے چہرے اور اپنے ہاتھ کہنیوں سمیت۔

اور یہ غایت (میعاد) بھی غایت اخراج ہی کے مفہوم میں ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس وقت کا بالکل ذکر نہ کیا ہوتا تو اس کا تقاضا تمام اوقات میں ثبوت خیار کی صورت میں ظاہر ہوتا' جس کی بناپر وہ عقد صحیح نہ ہوتا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ خیار ابدی خیار کے مفہوم میں ہوتا' بخلاف کسی غایت کو مدت مقرر کرنے کے' اس لئے کہ اگر اس نے غایت کا ذکر نہ کیا ہوتا تو مقررہ مدت بالکل غایت ثابت نہ ہوتی۔

(۲) ثانیاً" ہمارے نزدیک مدت خیار میں بائع کا مرجانا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے خیار باطل نہیں ہوتا اور اس کے فسخ اور اجازت میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ "آیا خیار شرط وراثت میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔" ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت ہوتا ہے۔ (۱) اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار قبول وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فضولی (Third Person) کی بیع کا خیار اجازت بھی بالاجماع وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بالاتفاق میعاد (اجل) بھی وراثت میں منتقل نہیں ہوگی۔ اور اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار عیب اور خیار تعیین وراثتاً آگے منتقل ہوتا ہے۔

رہا خیار رویت تو الاصل میں اس کا ذکر نہیں ہے اور کتاب الحیل میں ہے کہ وہ بھی وراثت نہیں ہوتا۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ وراثت نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا استدلال وراثت والی آیات کے ظاہر سے ہے۔ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ترکے کا ذکر کیا ہے اور خیار بھی ایک ترکہ ہے' لہٰذا اس میں وراثت جاری ہوگی اور جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ترک مالا اوحقا فلورثتہ	جس نے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کیلئے ہے۔

اور خیار بھی اس کا چھوڑا ہوا حق ہے' لہٰذا وہ اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ تو مبیع کے ساتھ ایک ثابت شدہ حق ہے' لہٰذا اس میں ثابت شدہ ملکیت کی طرح وراثت جاری ہوگی' اس کی وجہ یہ ہے کہ وراثت جس طرح مملوکہ اشیاء میں جاری ہوتی ہے اسی طرح بیع سے ثابت شدہ حقوق میں بھی ثابت ہوتی ہے۔ اسی لئے خیار عیب اور خیار تعیین کا حق بھی وارثوں کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر خیار شرط وارث کیلئے ثابت ہو تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ ابتداء" ثابت ہوا ہوگا' یا بطریق وراثت۔ پہلی صورت کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابتداء" وارث کی جانب سے شرط کا ہونا نہیں پایا گیا اور خیار ایسے شخص کیلئے ثابت کرنا جس کیلئے خیار شرط ثابت نہ ہو خلاف حقیقت ہے۔ اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ وارث مورث کی وفات کے بعد بیع

(۱) یہاں بھی سہو کاتب ہے۔ لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل ہوتا ہے' مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا حالانکہ اوپر بیان کردہ صورت برعکس ہے' فافھم۔

رہنے والے مال کا مالک ہوتا ہے اوراس کی موت کے بعد مورث کیلئے خیار باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ اس کا خیار دراصل فسخ اور اجازت کے درمیان اسے اختیار دینا ہے اور مورث کی وفات کے بعد اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا' لہٰذا وہ اس کا وارث نہ ہوگا۔ بخلاف خیار عیب اور خیار تعیین کے' اس لئے کہ وہاں مورث کی وراثت کا احتمال ہے اور وہ اس کی مملوکہ معین شے ہے۔ رہی مذکورہ آیت اور حدیث تو ہم ان کے متعلق کہتے ہیں کہ ان کا مضمون درست ہے' لیکن تمہارا یہ کہنا درست نہیں کہ خیار ایک ترکہ ہے اس لئے کہ ترکہ تو کوئی چھوڑی ہوئی شے ہوتا ہے جبکہ خیار ایک قرض ہے' جو باقی نہیں رہتا لہٰذا وہ ترکہ نہ ہوگا' جس کی بناپر وہ اس کا وارث نہ ہوگا' واللہ اعلم۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے کسی ایک کی طرف سے اجازت کا ہونا' اس طرح کہ دونوں نے باہم مل کر اس شرط پر خرید و فروخت کی کہ دونوں کو خیار ہے۔ پھر ان میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی تو دوسرے کا خیار باطل ہوجائے گا اور ان کے نزدیک بیع لازم ہوجائے گی' حتیٰ کہ اس کا دوسرا ساتھی اس کے فسخ کا اختیار نہ رکھے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل نہیں ہوتا' اور دوسرے فریق کا اختیار اپنے حال پر رہتا ہے۔ ہم عنقریب اس مسئلے کا خیار عیب میں ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بچے کے مال میں خیار بچے کے باپ یا بچے کے وصی (Nominee) کیلئے ہو اور مدت خیار میں بچہ بالغ ہوجائے تو کیا اس سے خیار باطل ہوجاتا ہے؟ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہوجاتا ہے اور اس کو عقد لازم ہوجائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اجازت بچے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے' لہٰذا "ولی" اس کی اجازت دینے کا مالک نہیں رہتا' لیکن وہ فسخ کا مالک رہتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی بچے کے مال میں اس کے نائب کی حیثیت سے تصرف کرتا ہے' اس لئے کہ وہ بذاتہ تصرف سے قاصر ہے اور اس کے بالغ ہوجانے سے اس کا قاصر ہونا جاتا رہا ہے' لہٰذا اجازت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ تاہم وصی فسخ کا مالک رہے گا۔ اس لئے کہ وہ حق دور کرنے کے باب میں سے ہے' لہٰذا وہ اس کا مالک ہوگا۔ جیسے کہ فضولی اپنی بیع میں مالک کی طرف سے اجازت سے قبل بیع کو فسخ کرنے کا مختار ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کی اجازت دینے کا مختار نہیں ہوتا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ولی کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس سے مراد اس کے فسخ اور اجازت دونوں کا اختیار ہے اور اس کے بالغ ہونے سے اس کا یہ اختیار جاتا رہا ہے' لہٰذا وہ بچے کی جانب منتقل نہ ہوگا' جیسے کہ جس شخص کے پاس خیار ہو اس کے مرنے سے اس کے وارث کی طرف یہ خیار منتقل نہیں ہوتا۔ اور اگر مکاتب کیلئے شرط خیار کی مدت کے دوران وہ ادائیگی سے قاصر ہوجائے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور تمام ائمہ کے قول میں بیع لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب وہ عاجز ہوگیا ہے اور وہ غلامی میں لوٹا دیا گیا ہے تو اس کو اجازت دینے اور فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ لہٰذا ضرورۃً یہ خیار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے' یہی حکم اجازت یافتہ غلام کا ہے کہ اگر مدت خیار میں اس کا آقا اس کو تصرف سے روک دے' تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور یہی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام محمدؒ سے ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر باپ یا وصی (Nominee) نے کوئی شے ایسے قرض کے عوض خریدی جو اس کے ذمہ ہو اور اس

نے خیار خود اپنے لیے مقرر رکھا' پھر بچہ بالغ ہوگیا تو ان دونوں پر عقد جائز ہوگا اور بچے کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو بیع کو جائز قرار دے اور چاہے تو فسخ کردے۔ دونوں پر جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بلوغ سے ان کے اختیار کی مدت ختم ہوگئی ہے' لہٰذا وہ اس کو فسخ یا اجازت کے ساتھ اس میں تصرف کرنے کے مختار نہ ہوں گے' لہٰذا دونوں کا خیار باطل ہوجائے گا اور عقد دونوں کے حق میں جائز ہوجائے گا' جبکہ بچے کو خیار اس لئے کہ جواز اور لزوم اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ وہ تو ان دونوں (باپ' وصی) کے حق میں ثابت ہوا ہے' لہٰذا اسے فسخ اور اجازت دونوں کا خیار ہوگا۔ رہا مشتری کا خیار تو وہ ایسے ہی ساقط ہوگا جیسے بائع وغیرہ کا خیار ساقط ہوتا ہے' یعنی کہ مدت کے گزرنے یا ہمارے نزدیک اختیار والے شخص کے مرجانے سے یا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت وغیرہ سے۔ پھر اجازت خواہ صریح الفاظ میں ہو یا ان کے قائم مقام الفاظ میں اور یا بصورت دلالت' جس سے مراد مشتری کا مبیع میں ایسا تصرف ہے جو کہ مالک کرتا ہے' جیسے اس کو فروخت کرنا یا اس کا بھاؤ تاؤ کرنا یا غلام ہونے کی صورت میں اس کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا مکاتب بنانا۔ اور مال ہونے کی صورت میں اس کو اجارے پر دینا یا ہبہ کرنا اور رہن رکھوانا۔ خواہ اس نے اسے سپرد کیا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے' لہٰذا اس کا یہ اقدامات کرنا اس کی ملکیت یا استحکام ملکیت کی دلیل ہے' جیسا کہ ائمہ کرام کے مابین اصولی اختلاف ہے جو اجازت کی دلیل ہے۔ اسی طرح باندی ہونے کی صورت میں اس سے مجامعت کرنا یا شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا یا شہوت کے ساتھ مباشرت کرنا یا اس کی شرمگاہ کی جانب شہوت کے ساتھ دیکھنا وغیرہ امور بھی اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گے' اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو ملک یمین کے بغیر اس کیلئے جائز نہیں ہوسکتا۔ رہا بغیر شہوت کے اسے ہاتھ لگانا اور بلا شہوت اس کی شرمگاہ کو دیکھنا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ یہ تصرفات فی الجملہ جائز ہیں' جیسے کہ طبیب (حکیم) اور دایہ وغیرہ کیلئے۔ رہا اس سے خدمت لینا تو قیاس تو یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے اور اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی طرح اس سے بھی اجازت تصور ہوگی' لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجازت نہ ہو اس لئے کہ یہ امر ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اس کا تجربہ وغیرہ معلوم کرنے اور اس کا امتحان لینے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ یہ دیکھے کہ آیا وہ اس کیلئے موافق ہوگی یا نہیں' جبکہ اس کی ضرورت بھی ہے کیونکہ اس سے احتراز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح کہ اس سے اسکی واپسی کے ارادے سے کوئی کپڑا وغیرہ مانگ لے' تاکہ وہ اس کو واپس کردے یا اس سے اپنی سواری پر زین ڈلوائے تاکہ سوار ہوکر اس کو واپس لے جائے' لہٰذا ضرورت کی بناپر اس کا اعتبار ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر باندی نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس نے اس سے مباشرت کی اگر تو ایسا کرنے کا خود اس نے موقع دیا اس طرح کہ اسے اس کے ارادے کا پہلے پتہ چل گیا اور اس نے اس کو کچھ نہ کہا تا آنکہ اس نے مذکورہ فعل کیا تو اس سے اس کا اختیار ساقط ہوجائے گا۔ خیار رویت میں بھی یہی حکم ہے' بشرطیکہ اس نے اس کو دیکھنے کے بعد بوسہ لیا اور یہی حکم خیار عیب میں ہے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اس نے اس کا بوسہ لیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ یہی حکم طلاق میں ہے کہ اگر اس نے ایسا کیا تو یہ اس کی جانب سے رجوع ہوگا' لیکن اگر اس نے اچک کر اچانک ایسا کیا' جبکہ مشتری یا خاوند نے اس کو خود اس کا موقع

نہ دیا ہو اور وہ اس کو ناپسند کر رہا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ رجوع نہ ہوگا' اور نہ ہی بیع کی اجازت ہوگی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ فعل بیع کی اجازت نہ ہوگی خواہ کیسے بھی ہو اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے نیند کی حالت میں اس کے ساتھ مجامعت کی' اس طرح کہ عورت نے اپنی شرمگاہ اس کی شرمگاہ میں داخل کرلی تو اس سے خیار ساقط ہوجائے گا یہ عمل رجوع تصور ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ایک حق ہے جو اس کیلئے بطور شرط ثابت ہے۔ اور اس کی جانب سے ایسا کوئی فعل نہیں پایا گیا جو اس کے خیار کو باطل کردے۔ نہ تو صراحتہً اور نہ دلالتاً اور وہ ایک ایسا فعل ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے' لہٰذا اس سے اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ احتیاط خیار کے ساقط کرنے میں ہے۔ اگرچہ وہ ساقط نہ ہوا ہو' اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ بیع کو فسخ کردے۔ اس اظہار کے ساتھ کہ اس کا یہ چھونا شہوت کی بنا پر تھا اور اس کا شہوت کے ساتھ چھونے کی اجازت دینا بغیر ملکیت کے حاصل ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات حرام ہے' لہٰذا ایسا کرنا خیار کے سقوط اور اس سے رجوع کا اثبات ہوگا تاکہ اس کے اس فعل کو ارتکاب حرام سے بچایا جاسکے' جو ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ چھونا ایسا شہوت کے ساتھ چھونا ہے جو جماع تک پہنچانے کا باعث ہوسکتا ہے' اور جو شے کسی دوسری شے تک پہنچانے والی ہو وہ اس کے قائم مقام ہوتی ہے' خصوصاً احتیاط کی جگہ میں' لہٰذا اس فعل کو مشتری کی جانب سے جماع کے قائم مقام سمجھا جائے گا' اسی لئے حرمت مصاہرت دونوں جانبوں سے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے ثابت ہوجاتی ہے' اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو جماع تک پہنچانے والا ہے' لہٰذا اسے اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے اور اگر مشتری نے باندی کا بوسہ لیا پھر اس نے کہا کہ اس نے تو بغیر شہوت کے بوسہ لیا تھا تو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ یہی امام محمدؒ سے روایت ہے اس لئے کہ اس کیلئے خیار ثابت تھا تو وہ اپنے اس قول سے کہ یہ بوسہ بغیر شہوت کے تھا' اس کے ساقط ہونے سے انکاری ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا اس باندی کے متعلق ہے جس نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا کہ اس سے خیار ساقط ہوجائے گا اور اس کو عقد لازم ہوجائے گا' بشرطیکہ مشتری نے اقرار کرلیا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ایسا کیا تھا' لیکن اگر اس نے اس بات سے انکار کیا کہ اس کا یہ فعل شہوت کے ساتھ تھا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ اس کے فعل کا حکم مشتری کیلئے اس کے حق کو ساقط کرنے بیع کا لزوم ہے' لہٰذا وہ اس کے اقرار پر موقوف ہوگا اور اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع میں کوئی ایسی بات پیدا ہوگئی جو بائع کی طرف اس کی واپسی سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اس لئے کہ خیار کا فائدہ عقد کی فسخ اور مبیع کی واپسی کا موقع فراہم کرتا ہے۔ تو جب اس میں واپسی کا احتمال نہ رہا تو خیار کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا' لہٰذا وہ باقی نہ رہے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ مبیع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے یا اس میں نقصان پیدا ہوجائے' اس طرح کہ اس نے اس میں کوئی عیب پیدا کردیا جس کا ختم ہونا ممکن نہ ہو خواہ یہ عیب بہت واضح ہو یا تھوڑا ہو اور خواہ یہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا بائع کے فعل سے یا کسی آسمانی آفت سے یا مبیع سے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں ان باتوں کا پیدا ہونا واپسی سے مانع ہے۔ ہلاک ہونا تو ظاہر ہے۔ اسی طرح نقصان بھی' اس لئے کہ واپس کرنے کی شرط فوت ہوگئی ہے

کیونکہ وہ تو اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ شے اسی حالت میں ہو' جس حالت میں اس نے اس پر قبضہ کیا تھا' لیکن جب اس میں کوئی نقصان پیدا ہوگیا ہے' تو نقصان شدہ شے کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا ہے' لہٰذا قیمت کا اتنا حصہ مشتری کے ذمہ لازم ہوگیا ہے اس لئے کہ اس کا یہ نقصان مشتری کی ذمہ داری میں ہوا ہے' لہٰذا اگر اس نے باقی حصہ واپس کیا تو یہ بائع پر صفقہ کے مکمل ہونے سے قبل اس میں تفریق کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور جب وہ واپس کرنے سے رک گیا تو خیار باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی امام ابویوسفؒ کا بھی قول ہے' ماسوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں بائع کے فعل سے نقصان ہوا تو ان دونوں صورتوں میں مشتری کو امام ابویوسفؒ کے نزدیک بدستور خیار ہوگا' کہ اگر وہ چاہے تو اسے واپس کردے اور چاہے تو اپنے پاس روک دے اور بائع سے چٹی وصول کرے۔ القاضی نے اپنی مختصر طحاوی کی شرح میں یہی اختلاف لکھا ہے اور الکرخیؒ نے امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دور ہوسکتا ہو' جیسے بیماری وغیرہ تو اس صورت میں مشتری بدستور اپنے خیار پر بحال رہے گا وہ چاہے تو بیع فسخ کردے اور چاہے تو اجازت دیدے' اس لئے کہ کسی شے پر وارد ہونے والی شے اگر ختم ہوجائے تو وہ کالعدم ہوجاتی ہے اور ایسے ہو جاتی ہے' جیسے کہ وہ موجود ہی نہ تھی۔ یہی اصول ہے اور اسے فسخ کا حق نہ ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ مدت خیار میں عیب ختم ہوجائے۔ پھر اگر مدت گزر جائے اور عیب قائم ہو تو فسخ کا حق باطل ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی اس لئے کہ اب واپسی ممکن نہیں رہی ہے' واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے۔ اگر اس نے مبیع میں کوئی متصل اضافہ پیدا کردیا جو اصل سے متصل اور پیدا ہونے والا نہ ہو' جیسے کہ اگر وہ کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ دیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو گھی کے ساتھ ملا دیا یا وہ زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی مکان بنا لیا یا اس میں پودا لگا دیا تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ یہ زیادتی بالاجماع واپسی سے مانع ہے' لہٰذا یہ بات خیار کو ساقط کرنے والی ہے اور اگر وہ اضافہ مبیع سے متصل اور اس سے پیدا شدہ ہو' جیسے کہ حسن و جمال اور موٹاپا اور مرض سے صحت یاب ہونا' آنکھ سے سفیدی کا دور ہونا وغیرہ تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں میں اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ یہ اضافہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک واپسی سے مانع ہے' جیسے کہ نکاح کے مہر میں عیب کا پیدا ہوجانا وغیرہ اور امام محمدؒ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ میں آئے گا' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر زیادتی مبیع سے الگ' مگر اس سے پیدا شدہ ہو' جیسے کہ اولاد' پھل اور دودھ وغیرہ یا وہ اس سے پیدا ہونے والی نہ ہو' لیکن اس کے تلف ہونے والے کسی جز کا عوض ہو جیسے تاوان' یا اس شے کا بدلہ جو جز کے مفہوم میں ہے جیسے کہ عقر (باندی سے زنا بالجبر کا معاوضہ) کہ اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک یہ امور اس کی واپسی سے مانع ہیں اور اگر وہ اضافہ اس سے علیحدہ ہو اور اس سے پیدا شدہ نہ ہو اور نہ ہی وہ تلف ہونے والے کسی جزو کا یا ایسی کسی شے کا جو جزو کے مفہوم میں ہو بدل (عوض) ہو' جیسے کہ صدقہ اور غلام کی کمائی اور علت (بیماری) وغیرہ تو اس سے اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ

اس کی واپسی سے مانع نہیں' لہٰذا اس سے اس کا خیار ختم نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے بیع کو ترجیح دی تو یہ اضافہ یا یہ اضافہ جات اصل کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ سب کچھ اس کی مملوکہ شے کی کمائی ہے' لہٰذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر اس نے فسخ کو ترجیح دی ہے تو اصل کے ساتھ تمام اضافہ جات بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واپس کئے جائیں گے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ جات اس کیلئے ہوں گے' وجہ یہ ہے کہ مبیع کی ملکیت موقوف تھی بعد میں پتہ چلا کہ یہ اضافہ بائع کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا' لہٰذا اس کو اس کی طرف اصل سمیت واپس کردے اور صاحبینؒ کے نزدیک مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی تھی لہٰذا وہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا ہے اور فسخ اصل میں ہوا ہے نہ کہ اضافہ میں' لہٰذا وہ شے مشتری کی ملکیت کے حکم پر باقی رہی ہے۔ اور اگر مبیع کوئی جانور ہو پھر وہ اس پر سوار ہوگیا پھر اگر تو وہ اپنی ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہوا تو یہ امراجازت تصور ہوگا اور اگر وہ اس کو پانی پلانے یا چارہ خریدنے کیلئے یا اس کو بائع کے پاس واپس لے جانے کیلئے سوار ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ بھی اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن تھا کہ وہ اس کو ہانک کر لے جاتا اور استحسان یہ ہے کہ یہ امراجازت نہ ہوگا اور اس کا خیار بحال رہے گا' اس لئے کہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہوتا' خاص طور پر جب سواری والا جانور سخت کوش ہو تو ہانکنے کے لئے ایسا کرنا ضروری ہوتا ہے' لہٰذا یہ بات واپسی کی ضروریات میں سے ہے لہٰذا ایسا کرنا اجازت نہ ہوگا اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کو چلا کر دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے لئے یہ بات اس کو پرکھنے کیلئے ضروری ہے بخلاف خیار عیب کے کہ اگر وہ اس پر عیب کا پتہ چل جانے کے بعد سوار ہوا تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا' اس لئے کہ وہاں اس کے بغیر گزارہ ہوسکتا تھا اور وہاں اس پر سواری کی رفتار اور چال وغیرہ معلوم کرنے کیلئے سوار ہونے کی ضرورت ہے' لہٰذا یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی اور اگر مبیع کوئی کپڑا ہو پھر اس نے اس کو پہنا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا' کیونکہ تجربہ اور اس کو پرکھنے کیلئے اسے اس کی ضرورت ہے کہ وہ آیا اس کے موافق ہے یا نہیں۔ لہٰذا یہ عمل اس کیلئے ضروری ہوگا اور اگر وہ سواری پر ایک مرتبہ سوار ہوا تاکہ اس کی رفتار معلوم کرے اور پھر وہ دوسری مرتبہ سوار ہوا تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ اس پر پہلی مرتبہ کی رفتار کے علاوہ دوسری رفتار جاننے کیلئے سوار ہوا ہو' جیسے پہلی مرتبہ وہ سوار ہوا تاکہ یہ جانے کہ آیا سواری ہملاج (نرم رو) ہے یا نہیں' پھر دوسری بار سوار ہوا تاکہ اس کی تیز چلنے کی رفتار معلوم کرے تو ایسی صورت میں وہ بدستور اپنے خیار پر ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد دو طرح کی رفتاریں معلوم کرنا ہے' کیونکہ بعض سواریوں میں اس کو جاننے کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ پہلی والی رفتار دوبارہ معلوم کرسکے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' یہی حکم غلام سے کسی قسم کی خدمت لینے کا ہے کہ اگر اس نے دوسری مرتبہ وہی خدمت لی تو مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے خیار ساقط ہوجائے گا اور ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ' اس سے خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ امتحان ایک مرتبہ دیکھنے سے مکمل طور پر حاصل نہیں ہوتا' کیونکہ ممکن ہے پہلی مرتبہ اس سے یہ کام اتفاقاً ہوگیا ہو' لہٰذا اسے تکرار و اعادہ کی ضرورت ہوگی تاکہ اس کی عادت معلوم کی جاسکے اور کپڑے کی صورت میں اگر اس نے اس کو ایک مرتبہ پہنا تاکہ اس کی لمبائی اور چوڑائی جانے اور پھر اس نے دوسری بار اس کو پہنا

تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ کپڑے کو دوسری مرتبہ پہننے کی ضرورت نہیں ہوتی' اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ پہننے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس جانور پر چارہ لادا تو وہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا' اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور پر چارے کا اٹھانا ممکن تھا اور اگر اس نے اس کے کھر کاٹے یا اس کی پیشانی سے کچھ بال کاٹے تو وہ بدستور اپنے خیار پر رہے گا' کیونکہ یہ تصرف مملوکہ شے کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے کہ یہ عمل سواری کی اصلاح کے باب سے ہے' لہٰذا ہر ایک شخص اس کے کرنے کا مختار ہے۔ اور اگر اس عمل میں دلالتاً" اجازت ہو' جیسے کہ اگر اس نے اس کو چارہ کھلایا یا اس کو پانی پلایا۔ اور اگر اس نے اس کی گردن سے خون نکالا یا اس کے پچھنے لگائے تو یہ عمل اجازت ہوگا' اس لئے کہ یہ اس میں نقصان پیدا کرنے والا تصرف ہے' پھر اگر وہ بکری ہو اور اس نے دودھ نکالا یا اس نے اس کا دودھ پیا تو وہ اجازت ہوگا۔ اس لئے کہ اس کیلئے ملکیت یا مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں اس کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے' لہٰذا یہ اس کے حصول ملکیت یا استحکام ملکیت کے قصد و ارادے کی دلیل ہے' جس کی بناپر یہ اجازت شمار ہوگا اور اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر اس میں مشتری نے رہائش اختیار کرلی یا اس نے کسی اور شخص کو اس میں اجرت کے ساتھ یا بغیر اجرت کے ٹھہرایا یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کی یا اسے چونہ گچ کرایا یا اس کو مٹی سے لیپا یا اس نے اس میں کوئی اضافہ کیا یا اس نے اس میں کوئی شے ڈال دی تو یہ تمام باتیں اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گی اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کی یا ملکیت کے استحکام کی دلیل ہیں' لہٰذا یہ اجازت ہوگی اور القاضیؒ نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ مشتری کی رہائش اختیار کرنے کی صورت میں دو روایات ہیں۔ پھر قاضی نے دونوں میں موافقت پیدا کی ہے۔ پھر انہوں نے ایک کو دوسری روایت پر اس طرح محمول کیا ہے کہ ان میں سے ایک رہائش پر اور دوسری اس کی مداومت کی دلیل ہے۔

اگر وہ اس میں کرائے پر مقیم ہو' پھر کرایہ دار کی اجازت سے بائع نے اس کو فروخت کردیا اور مشتری نے اپنے لئے شرط خیار رکھی پھر مشتری نے اس کرایہ دار کو اس میں رہنے دیا یا اس نے وہاں غلے کا ذخیرہ رکھنے کی اجازت دے دی تو یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا' اس لئے کہ اجرت نفع کا بدلہ (عوض) ہے' لہٰذا اس کا لینا دلالتاً" ملکیت برائے نفع کے حصول یا ملکیت برائے نفع کے استحکام کی دلیل ہوگا جو کہ مکان کی ملکیت یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہوہے' لہٰذا یہ عمل اجازت تصور ہوگا اور اگر مبیع زمین ہو اور اس میں کھیتی ہو' پھر اس نے اس کو پانی دیا یا اس نے اس میں سے فصل کاٹی یا اس نے اس میں سے کچھ لیا تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگا' اس لئے کہ پانی دینا کھیتی کے حصول کیلئے اس میں تصرف کرنا ہے' لہٰذا یہ بیع کے اختیار اور اس کے واجب کرنے کی دلیل ہوگا اسی طرح فصل کو کاٹنا اس میں کمی کے ساتھ تصرف کرنا ہے' لہٰذا یہ بات اس کے مالک بننے یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے اس زمین کے کھال سے پانی پیا یا اس نے اس میں سے اپنے جانوروں کو پانی پلایا تو یہ اجازت نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ ایسا عمل ہے جو ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے' وجہ یہ ہے کہ یہ کام مباح ہے اور اگر مبیع کوئی چکی ہو پھر اس نے اس میں آٹا پیسا: اگر تو اس نے اس میں اس لئے آٹا پیسا تاکہ اس کے آٹا پیسنے کی مقدار جان سکے تو وہ بدستور اپنے خیار پر

ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے حق کا ثبوت ہے جس کیلئے خیار مشروع نہیں ہوا اور اگر اس نے آٹا پینا جاری رکھا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ پرکھنے کیلئے اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی' لہٰذا یہ بات وجوب بیع کے پسند کرنے کی دلیل ہے۔

رہا بائع اور مشتری دونوں کا خیار: تو وہ ویسے ہی ساقط ہوتا ہے' جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ خیار ساقط ہوتا ہے' لہٰذا دونوں میں سے جس نے بھی صریح الفاظ یا صریح الفاظ کے قائم مقام الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دے دی یا اس نے کوئی ایسا فعل کیا جو اجازت پر دلالت کرتا ہو تو اس سے اس کا خیار باطل ہوجائے گا۔ اور اس کی جانب سے بیع لازم ہوجائے گی اور دوسرا شخص بدستور خیار پر رہے گا۔ اگر وہ چاہے تو اجازت دیدے اور چاہے تو فسخ کردے اور دونوں میں سے جس نے بھی اس عقد کو صریح لفظوں یا صریح لفظوں کے قائم مقام لفظوں یا کسی ایسے فعل کے ساتھ جو فسخ پر دلالت کرتا ہو' اس کو فسخ کردیا تو وہ سرے سے ہی فسخ ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کے دوسرے ساتھی کی اجازت اس کو بحال نہ کرسکے گی۔ فقہاء میں اختلاف تو فسخ اور اجازت کے حکم میں ہے' اس لئے کہ فسخ کرنا عقد کو باطل کرکے اس میں تصرف کرنا ہے اور جو عقد ایک مرتبہ باطل ہوجائے وہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا' اس لئے کہ باطل شے کالعدم ہوجاتی ہے' رہی اجازت تو وہ عقد کو تبدیل کرکے اس میں تصرف کرنا ہے یعنی اس کو لازم کرنا' نہ کہ اس کو معدوم کرنا' لہٰذا اس صورت میں یہ عقد فسخ اور اجازت کے احتمال سے خارج نہ ہوگا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی اور دوسرے نے اس کو فسخ کردیا تو عقد فسخ ہوجائے گا خواہ یہ دونوں باتیں یکے بعد دیگرے ہوئی ہوں یا ایک ساتھ' اس لئے کہ فسخ اجازت سے زیادہ قوی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اجازت سے ملحق ہوجاتا ہے اس لئے کہ اجازت یافتہ شے میں بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے جبکہ اجازت فسخ کو ملحق نہیں ہوتی' اس لئے کہ فسخ شدہ بیع اجازت کا احتمال نہیں رکھتی' لہٰذا فسخ اجازت سے قوی ہے۔ جس کی بناپر اس پر حکم کا مدار رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر دونوں میں فسخ اور اجازت میں اختلاف ہوگیا اور دونوں میں سے ایک نے کہا ہم نے رات کو بیع فسخ کردی تھی' دوسرے نے کہا نہیں' بلکہ ہم نے بیع کو جائز کردیا تھا تو دونوں کا اختلاف یا تو مدت خیار کے دوران میں ہوا ہوگا یا مدت گزرنے کے بعد۔ اگر تو یہ مدت کے دوران میں ہوا ہو تو فسخ کے مدعی کی بات معتبر ہوگی' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک فسخ کرسکتا ہے مگر ایک اجازت نہیں دے سکتا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہی مدعی ہے اور اگر ایسا مدت خیار گزرنے کے بعد ہو اور دونوں میں سے ایک نے کہا مدت فسخ کے بعد ختم ہوئی ہے اور دوسرے نے کہا نہیں بلکہ اجازت کے بعد ختم ہوئی ہے تو ایسی صورت میں اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ موجود وقت جواز کا وقت ہے' یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت' لہٰذا اس کا قول حال کی شہادت کی بناپر راجح ہوگا اور اسی کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کردیئے تو فسخ کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا' اس لئے کہ وہ ایک ایسا معاملہ ثابت کرتا ہے جو خلاف ظاہر ہے اور ثبوت ایسے ہی کام کیلئے ہوتا ہے۔

اور اگر خیار دونوں میں سے ایک کیلئے ہو اور دونوں میں مدت خیار میں فسخ اور اجازت کے متعلق

اختلاف ہوگیا تو خیار والے شخص کے قول کا اعتبار ہوگا۔ خواہ اس نے فسخ کا دعوئ کیا یا اجازت کا' اس لئے کہ وہ دونوں امور کا مالک ہے اور ثبوت دوسرے فریق کا معتبر ہوگا' اس لئے کہ مدعی وہی ہے اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہو تو دونوں میں سے جو اجازت کا مدعی ہو اسی کی بات معتبر ہوگی' اس لئے حال جواز کے حق میں ہے' یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت اور اگر دونوں کے ثبوت باقاعدہ تاریخ وار ہوں تو ان میں سے تاریخ کے اعتبار سے جس کا ثبوت مقدم ہوگا اس کی بات معتبر ہوگی خواہ اس نے فسخ کا ثبوت پیش کیا یا اجازت کا' واللہ اعلم۔

اور اگر خیار شرط کسی تیسرے شخص کیلئے تھا' جیسے ان دونوں میں سے کسی نے اجنبی کیلئے شرط خیار رکھی' تو جیساکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ صورت بھی جائز ہے اور جس نے شرط رکھی ہو اور جس کیلئے شرط رکھی گئی ہو دونوں کو اس کے فسخ اور اجازت کا اختیار ہوگا اور دونوں میں سے جس نے اجازت دے دی تو اجازت درست ہوگی اور دونوں میں سے جس نے فسخ کردیا' یہ عقد فسخ ہوجائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں متعلقہ فرد دوسرے کیلئے شرط کے مقتضی کے طورپر اپنے لئے بھی شرط خیار رکھنے والا ہوگیا ہے اور جس کیلئے اس نے شرط رکھی ہے وہ شرط رکھنے والے کیلئے فسخ اور اجازت میں بمنزلہ وکیل کے ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کردیا' پھر اگر تو یہ دونوں امور یکے بعد دیگرے ہوں تو ان میں سے جو بات پہلے ہو فسخ یا اجازت' اسی پر عمل ہوگا' اس لئے کہ شرط کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ دو میں سے ایک ہے' تو ان میں سے جو معاملہ پہلے واقع ہوگیا وہ دوسرے کو باطل کردے گا۔ اور اگر وہ دونوں باتیں یکبار سرزد ہوئیں ہوں تو اس کا کتاب البیوع میں (امام محمدؒ نے) ذکر (کیا) ہے کہ مالک کا اپنی ملک میں تصرف کرنا دوسرے کے تصرف سے بہتر ہے' خواہ اس معاملے کو ختم کرنے کا ہو یا بحال رکھنے کا اور کتاب الماذون میں ہے کہ فسخ پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے' خواہ کسی کی طرف سے بھی ایسا ہوا ہو۔ کتاب البیوع کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا تصرف ملکیت کے حق (ولایت) پر مبنی ہے' لہٰذا اس شخص کا تصرف جو اس کا نائب ہے اس کا معارضہ نہیں کرسکتا' کتاب الماذون والے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو ختم کرنا اس کی اجازت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اجازت یافتہ معاملہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے' البتہ فسخ شدہ معاملہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا کتاب الماذون میں امام محمدؒ کا رجحان فسخ کی طرف ہی ہے' خواہ یہ فسخ دونوں میں سے کسی کی طرف سے ہو۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب البیوع والا قول امام محمدؒ کا ہے' اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کو نیابت والے حق پر مقدم رکھتے تھے اور جو قول کتاب الماذون میں ہے وہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے' اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کی تقدیم کے قائل نہ تھے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے' جو النوادر میں ہے کہ اگر وکیل نے کسی شخص کو کوئی شے فروخت کی اور مالک نے کسی اور شخص کو وہ شے فروخت کردی اور دونوں نے اپنا اپنا قول دے دیا تو مؤکل کی بیع امام محمد کے ہاں زیادہ بہتر اور امام ابویوسفؒ کے ہاں اس غلام کو دونوں میں نصف نصف تقسیم کردیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک مشتری کو خیار دیا جائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

(ہ) عقد خیار کو فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ فسخ کرنے والے امور
۲۔ جواز فسخ کی شرائط کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے

۱۔ عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے اصل میں دو قسم کے ہیں۔ ا: اختیاری' ب: ضروری
اختیاری کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو دلالت میں صریح کے مفہوم میں ہیں۔
اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ شخص جس کو خیار ہو کہے میں نے بیع کو فسخ کردیا یا اس کو توڑ دیا یا اس کو باطل کردیا یا اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے جو ان کے قائم مقام ہوں تو بیع فسخ ہوجائے گی۔ خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے یا دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کیلئے' یہاں دونوں کی رضامندی شرط ہوگی اور نہ ہی عدالتی فیصلہ ضروری ہوگا' اس لئے کہ اس کا فسخ اس کے ساتھی کے اس پر تسلط کی بناپر ہوا ہے۔
رہا بطریق دلالت فسخ تو وہ اس طرح ہوگا کہ وہ شخص جس کو خیار ہو ایسا تصرف کرے جیسا کہ تصرف مالک کرتا ہے' بشرطیکہ خیار بائع کیلئے ہو اور قیمت کے معین شے ہونے کی صورت میں خیار مشتری کیلئے ہو' اس لئے کہ جب خیار بائع کو ہوگا تو اس کا مبیع میں مالکانہ تصرف کرنا اس کی طرف سے اس میں ملکیت کے برقرار رکھنے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو اگر قیمت معین شے ہو تو اس کا اس میں مالکانہ تصرف کرنا اس میں اپنی ملکیت قائم رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک بیع فسخ نہ ہو' لہٰذا اس کا ایسا اقدام ازروئے دلالت عقد کا فسخ ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر بائع کی طرف سے مبیع میں کوئی ایسا عمل پایا گیا جو اگر اس سے قیمت میں پایا جاتا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوتا تو وہ اس کے فسخ کی دلیل ہوگا۔ اور ہم ان تمام امور کا ازیں قبل ذکر کرآئے ہیں۔ اور فسخ کی یہ نوع بغیر کسی اختلاف کے دوسرے شخص کے علم پر موقوف نہیں ہے' بخلاف سابقہ نوع کے' اس لئے کہ یہاں اس عقد کا فسخ ہونا فسخ سے بطور مقصود بالذات ثابت نہیں ہوا وہ تو دوسری شے سے ضمنی طور پر ثابت ہوا ہے' لہٰذا اس کیلئے وہ سب کچھ شرط نہ ہوگا جو بطور مقصود بیع کے فسخ کیلئے شرط ہے' جیسے پانی پینے اور راستہ چلنے کے حق کی فروخت کہ یہ مقصود بالذات بناکر جائز نہیں ہے' البتہ زمین کے ساتھ تبعی طور پر درست ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

ب۔ رہا ضروری:

تو وہ اس طرح ہے کہ جیسے مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع باطل ہوجائے گی خواہ قبضہ بائع کے

لئے ہو یا مشتری کے لئے یا ان دونوں کے لئے ایک ساتھ ہو' اس لئے کہ اگر وہ بیع حتمی ہوتی تو تب بھی بیع باطل ہوجاتی ہے تو خیار شرط میں تو بدرجہ اولیٰ باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ یہ اس کی نسبت کمزور حق ہے اور اگر وہ شے قبضے کے بعد ہلاک ہوئی ہو تو اگر خیار بائع کیلئے ہو تو تب بھی بیع باطل ہوجائے گی' لیکن اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی' بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور مثل ہونے کی صورت میں اس کی مثل کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ رہا بیع کا باطل کرنا تو وہ اس لئے ہے کہ مبیع ایسا معاملہ ہے جو از سر نو عقد کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا اس کی اجازت کا امکان نہ ہوگا جس کی بناپر ضرورۃ" بیع فسخ ہوجائے گی۔ رہا قیمت کا لازم ہونا تو یہ اکثر علماء کا قول ہے اور فقیہ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وہ شے بطور امانت ہلاک تصور ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار نے حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے کو روک دیا ہے لہٰذا مبیع بدستور بائع کی ملکیت میں تصور ہوگی اور مشتری کے ہاتھ میں امانت ہوگی' لہٰذا وہ امانت کے طورپر ہلاک ہوئی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع اگرچہ حکم کے حق میں منعقد نہیں ہوئی' لیکن مبیع بیع کے حکم کے تحت مشتری کے قبضہ میں تھی' لہٰذا وہ خریداری کی بناپر تو قبضہ کردہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بڑھ کر ہے' اس لئے کہ وہاں عقد نہیں پایا گیا نہ تو بنفسہ اور نہ اس کے حکم کے ساتھ اور یہاں اگرچہ عقد کا حکم ثابت نہیں ہوا لیکن وہ بنفسہ موجود ہے اور وہ شے بامعاوضہ بالمثل کے تحت قابل ضمان ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو ظاہر ہے' اس لئے کہ مشتری اس کا عقد کے ساتھ مالک ہوا ہے تو جب اس نے اس پر قبضہ کیا تو اس نے اس پر قیمت کو مستحکم کردیا ہے تو جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان حالت میں ہلاک ہوئی ہے' جیسے کہ حتمی بیوع میں یہی حکم ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ مشتری اگرچہ اس کا مالک نہیں ہوا' لیکن اس کی ملکیت میں ہوتے ہوئے قبضہ سے قبل ایک ایسا امر پیش آگیا ہے جو اس کی واپسی سے مانع ہے اور وہ اس میں عیب کا پیدا ہونا ہے جو بائع کے پاس نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کے قبضے میں اس کا ہلاک ہونا عموماً" پہلے عیب کے پیدا ہونے سے خالی نہ ہوگا' اس لئے کہ اس کی موت کا عام طورپر کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے جو اس کا عیب ہے' اور مشتری کے قبضہ میں مبیع میں عیب کا پیدا ہونا اس کی واپسی سے مانع ہوتا ہے اور اس کو بیع لازم ہوجاتی ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ پھر جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے عوض ہلاک تصور ہوگی۔ اور اگر کسی اجنبی نے مبیع کو ہلاک کردیا اور خیار بائع کے لئے ہو تو بیع فسخ نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خیار پر ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری کے فعل کے ساتھ اس میں عیب پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خیار پر رہے گا' اس لئے کہ مبیع بائع کی ملکیت میں ہے' لہٰذا اس نقصان کی مقدار میں مشتری پر ضمان ہوگی تو چونکہ وہ اپنے قائم مقام (ضمان) کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' لہٰذا بیع اپنے حال پر رہے گی اور بائع کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ چاہے تو اس کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔
اسی طرح اگر مشتری کے قبضے میں کسی اجنبی یا خود مشتری کے فعل یا کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا تو تب بھی بائع کو بدستور خیار رہے گا: وہ چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور چاہے تو اس کو فسخ کردے۔ پھر اگر اس نے اجازت دیدی تو وہ مشتری سے تمام قیمت وصول کرے' خواہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ یا کسی آسمانی آفت سے' اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے اور مشتری کو مبیع میں تغیر

بیع کے ساتھ اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ عیب اس کی ضمان میں اسی (ضمان) کے ساتھ قبضے کی حالت میں پیدا ہوا ہے' سوائے اس کے کہ اگر عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو کسی پر کوئی ضمان نہ ہوگی اور اگر وہ کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو مشتری کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے' اس لئے کہ وہ غلام کا بائع کی اجازت سے بیع کے وقت سے مالک ہوا ہے' جس سے واضح ہوگیا ہے کہ جنایت اس کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور اگر اس نے عقد کو فسخ کردیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو بائع باقی شے کو وصول کرلے اور مشتری سے جنایت کا تاوان وصول کرے۔ اس لئے کہ غلام مشتری کے پاس قیمت کے عوض قابل ضمان حالت میں تھا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوا ہوتا تو اس کو اس کی قیمت لازم ہوجاتی اور فسخ کی صورت میں اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوجائے گی اور چونکہ وہ فوت شدہ حصے کی مقدار میں اس کو واپس کرنے سے قاصر ہے' لہٰذا اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازمی ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس میں عیب کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہو تو بائع کو خیار ہے: وہ چاہے تو اجنبی سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنایت اسی کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور وہ چاہے تو وہ مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنایت مشتری کی ضمان میں حاصل ہوئی ہے۔ پھر اگر اس نے اجنبی سے مطالبے کو پسند کیا تو اجنبی کسی اور کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ اس لئے مبیع اپنی ایک قائم مقام' یعنی ضمان' کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' کیونکہ یہاں ضمان میں وجوب پایا گیا ہے جو کہ کسی ایسے باقیمت مال کو تلف کرنا ہے جو دوسرے کا مملوک ہو' اس لئے کہ بائع کا خیار مبیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے مانع ہے اور جو شے کسی قائم مقام کو چھوڑ کر ہلاک ہو وہ شے معنوی طور پر موجود تصور ہوتی ہے' لہٰذا اس میں اجازت کا احتمال ہوگا۔ خواہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو یا بائع کے قبضہ میں' اس لئے کہ دونوں حالتوں میں وہ تلف ہوجانے کی صورت میں قابل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اسے مشتری نے ہلاک کردیا۔ اس لئے کہ اس کی ہلاکت کی بناپر اس پر ضمان واجب ہوگئی ہے' کیونکہ وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور ضمان ایک قابل ضمان شے کا بدل ہے' لہٰذا وہ اس کے قائم مقام ہوگی' تو مبیع معنوی طورپر موجود تصور ہوگی اور خیار بدستور قائم رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کو جائز قرار دیدے اور اس سے قیمت وصول کرلے۔ اور اگر مبیع بائع کے قبضے میں ہو اور اس میں عیب پیدا ہوجائے۔ پھر اگر تو یہ عیب کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے بدستور خیار ہوگا' اس لئے کہ جو شے اس کے کسی فعل کے بغیر کم ہوئی ہے وہ اس پر ضامن نہیں ہے' اس طرح کہ اس کے بدلے قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا' لہٰذا ضمان والے حصہ میں خیار کو باقی رکھ کر بیع فسخ نہ ہوئی' اس لئے کہ ایسا کرنے میں مشتری پر صفقہ متفرق ہوجاتا ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے۔ پھر اگر اس نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے' اس لئے کہ قبضہ سے محل مبیع میں تبدیلی

ہوگئی ہے اور اگر وہ بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل ہوجائے گی' اس لئے کہ اس کے فعل سے اس میں جو نقصان پیدا ہوا ہے وہ اس پر قابل ضمان ہے' یہاں تک کہ مشتری سے قیمت کا اتنا حصہ ساقط ہوجائے گا' لہٰذا یہاں اجازت مشتری پر عقد کے مکمل ہونے سے قبل تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگی۔ اور اگر یہ نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا' تو بیع باطل نہ ہوگی اس لئے کہ مبیع نقصان کے قائم مقام کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' جو وہ اس کی ضمان ہے لہٰذا معنوی طور پر وہ قائم ہے اور ہلاک ہونے والی مقدار میں بیع باطل نہ ہوگی' لہٰذا بائع بدستور اپنے خیار پر رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اور نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت وصول کرے اور مشتری نقصان کرنے والے سے نقصان کا تاوان وصول کرے کہ وہ خود اپنے فعل کا ضامن ہوا ہے اور اگر اس نے مشتری سے مطالبہ کرنے کو ترجیح دی تو مشتری اس تاوان کے بدلے جو اس نے ادا کیا ہے' اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ تلف شدہ شے کی ملکیت کے حق میں مشتری بائع کا قائم مقام ہے اگرچہ وہ تلف ہونے والی شے کی فی نفسہ ملکیت میں اس کا قائم مقام نہیں ہے جیسے کہ مدبر (غلام) کو غصب کرنے والا' کہ اگر مدبر اس کے قبضے میں قتل کردیا جائے اور وہ اس کے مالک کیلئے ضامن ہوجائے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس ضمان (تاوان) کیلئے قاتل کی طرف رجوع کرے۔ اگرچہ نفس مدبر کا وہ مالک نہیں ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

۲۔ جواز فسخ کی شرائط

(۱) خیار کا موجود ہونا' اس لئے کہ خیار جب باطل ہوجاتا ہے تو بیع لازم ہوجاتی ہے تو اس میں فسخ کا احتمال نہ رہے گا۔

(۲) اس کے دوسرے ساتھی کو فسخ کا علم ہونا: یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اسے بتائے بغیر فسخ کردیا تو ان دونوں کے نزدیک اس کا فسخ موقوف ہوگا: اگر مدت خیار میں اس کے ساتھی کو اس کے فسخ کا علم ہوگیا تو وہ نافذ ہوجائے گا۔ اور اگر مدت گزرنے تک اسے علم نہ ہوا تو عقد لازم ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر فسخ کرنے والے نے فسخ کی اجازت دیدی تو اس کا فسخ دوسرے ساتھی کے علم سے قبل نافذ ہوجائے گا۔ اور اس کی اجازت جائز ہوجائے گی اور عقد لازم ہوجائے گا اور اس کا فسخ باطل ہوجائے گا۔ اور یہی امام ابویوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ پھر انہوں نے رجوع کرلیا اور کہا اس کے ساتھی کو اس کا علم ہونا شرط نہیں ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے اسے فسخ کردیا تو اس کا فسخ کرنا صحیح ہوگا' اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو یا نہ ہو۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ انہوں نے خیار بائع اور خیار مشتری کے درمیان فرق کیا ہے۔ بائع کے خیار میں ان کے نزدیک دوسرے فریق کو علم ہونا کو شرط نہیں ہے اور مشتری کے خیار میں انہوں نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔

رہا خیار رویت تو اس کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے' جیسا کہ الکرخیؒ نے اس کا ذکر کیا ہے' البتہ ہمارے ائمہ کرام کے درمیان خیار عیب میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا شرط ہے خواہ یہ فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اور اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ مؤکل کی

طرف سے وکیل کی معزولی اس کے علم کے بغیر جائز ہے۔ اور اگر دو شریکوں میں سے ایک نے شراکت کو فسخ کردیا اور رب المال نے مضارب کو تصرف سے روک دیا تو یہ تصرف دوسرے شخص کو علم ہوئے بغیر درست نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے فریق کے علم کے بغیر اجازت دینے کا مختار ہے' لہٰذا وہ اس کے فسخ کا بھی مختار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک معاملہ دوسرے فریق کے اس پر مسلط کرنے اور اس کی رضامندی کی بناپر حاصل ہوا ہے' لہٰذا اس کے اس کے علم پر موقوف ہونے کے کوئی معنی نہیں' جیسے کہ وکیل کہ اگر مؤکل کے علم کے بغیر کوئی شے فروخت کرے تو اس کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر فسخ دوسرے فریق کے علم کے بغیر نافذ ہوجائے تو اس سے دوسرے فریق کو نقصان ہوگا' لہٰذا اس کو ضرر سے بچانے کیلئے یہ فسخ نافذ نہ ہوگا' جیسے کہ مؤکل اگر اس نے اپنے وکیل کو معزول کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ اس نقصان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر دوسرے فریق کو اس کے فسخ کا علم نہ ہوا اور اس نے مبیع میں' اس گمان پر کہ وہ اس کا مالک ہوگیا ہے' کوئی تصرف کرلیا جبکہ مدت خیار گزر گئی ہو تو اگر اس کا فسخ اس کے علم کے بغیر جائز ہوجائے تو اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو تاوان کے وجوب کا سبب ہے' لہٰذا اسے اس فعل سے نقصان لاحق ہوگا۔ اسی لئے وکیل کا معزول ہونا اس کے علم کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اجازت کے کہ وہ اس کے علم کے بغیر درست ہے اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے' اسی طرح وکیل کی طرف سے مؤکل کے علم کے بغیر فروخت میں بھی مؤکل کو کوئی نقصان نہیں ہے۔

(۳) یہ کہ اس فسخ سے صفقہ (عقد بیع) کی تفریق نہ پائی جائے۔ چنانچہ وہ کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اجازت دینے کا مختار نہیں ہے' اس لئے کہ ایسا کرنا صفقہ کو اس کے مکمل ہونے سے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے۔

۳۔ خیار عیب:

رہا ازروئے دلالت ثابت شدہ خیار' تو وہ خیار عیب ہے اور خیار عیب پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: خیار عیب کے حکم کا بیان

ب: حکم کی صفت کا بیان

ج: عیب کی تفسیر' اور تفسیر (وضاحت) کرنے والے امور کی تفصیل

د: ثبوت خیار کی شرط کا بیان

ہ: اثبات عیب کا بیان

و: اس کی واپسی کی کیفیت کا بیان

ز: ثبوت کے بعد عیب سے فسخ ہونے کا بیان

ح: کن کن لوگوں پر عیب میں خصومت (عدالتی چارہ جوئی) لازم ہوگی اور کن کن کو لازم نہ ہوگی

ط: عیب کی بناپر واپسی سے مانع امور

ی: ثبوت کے بعد خیار عیب کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا بیان

ک: عیب سے ہونے والے نقصان کیلئے رجوع سے مانع اور غیر مانع امور کا بیان

(ا) خیار عیب کا حکم:

اس کا حکم مبیع میں فوری طور پر مشتری کی ملکیت کا اثبات ہے' اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلق ہے اور جو حکم دلالت نص سے ثابت ہے وہ اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط ہے نہ کہ سبب اور حکم کی شرط۔ اور اس کا اثر لزوم سے روکنے میں ہے نہ کہ اصل حکم کو روکنے میں' بخلاف شرط خیار کے ساتھ عقد بیع کے کہ وہاں صراحت سے بیان کردہ شرط سبب پر داخل ہوئی ہے' لہٰذا اس کا منعقد ہونا ثبوت خیار میں حکم کے انعقاد سے مانع ہوگا۔

(ب) خیار عیب کی صفت:

اس کی صفت یہ ہے کہ وہ ایک غیرلازم صفت ہے' اس لئے کہ ازروئے دلالت مبیع کا صحیح و سالم ہونا شرط ہے تو جب تک اس نے مبیع کو صحیح و سالم حالت میں اس کے سپرد نہ کیا' تو اس کو بیع لازم ہوگی اور نہ اس کا حکم اس کو لازم ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ مبیع کا صحیح و سالم ہونا عقد میں ازروئے دلالت شرط ہے' یہ ہے کہ بیع میں مبیع کی سلامتی عام طور پر مشتری کو آخر تک مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقصد مبیع سے نفع اٹھانا ہے اور اس سے اس کا نفع اس کی سلامتی کی قید کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا' نیز اس لئے بھی کہ دوسرے فریق کو اس نے تمام قیمت اس لئے ادا کی ہے تاکہ وہ اس کو تمام مبیع سپرد کردے تو اس کا سلامت ہونا ازروئے دلالت عقد میں مشروط ہے لہٰذا یہ شرط ایسی ہے جسے صریح الفاظ (نص) میں کوئی شرط رکھی گئی ہو پھر جب دونوں اشیاء میں مساوات نہیں رہی ہے تو اس کو خیار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ باکرہ ہے یا اس شرط پر کہ وہ کھانا پکانا جانتی ہے' لیکن اس نے اسے ایسا نہ پایا۔ اسی طرح عقد بیع کے مقتضیٰ (تقاضا ہونے) سے بھی مبیع کا صحیح و سالم ہونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد عام طور پر اور حقیقت میں مساوات پر ہوتی ہے اور دونوں کی مساوات کا تحقق بدل کے مبدل منہ اور سالم شے کے سالم شے کے تبادلے میں ہی ہے' لہٰذا مطلق عقد کا ہونا دونوں طرف کی اشیاء میں سلامتی کا متقاضی ہے تو جب خریدار کو مبیع صحیح اور سالم نہیں دی گئی تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری عقد کی بناپر بائع سے عیب سے تلف شدہ حصے کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا جبکہ وہ اس کے سپرد کرنے سے قاصر ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شے کی سلامتی مشتری کیلئے قابل رغبت تھی اور وہ اسے حاصل نہیں ہوئی تو اس سے اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے' جس سے خیار واجب ہوجاتا ہے' اس لئے کہ دوطرفہ رضامندی بیع کی شرط ہے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

یآ ایھا الذین امنوا لا تاکلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم	اے اہل ایمان تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے مت کھاؤ' ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔

لہٰذا رضامندی کا نہ ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے اور اس میں خلل پیدا ہوجانا' مذکورہ نص قرآنی کی بناپر اس کیلئے خیار کو ثابت کرتا ہے۔ اس خیار کے اثبات کیلئے بنیاد وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من اشترای شاة محفلة فوجدها مصراة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام و فى رواية فهو با حد النظرين الى ثلاثة ايام ان شاء امسک وان شاء رد ورد معها صاعا من تمر	جس نے کوئی دودھ روکی ہوئی بکری خریدی پھر اس کو مصراۃ (دودھ روکی ہوئی) پایا تو اس کو تین یوم تک دو میں سے ایک بات کا اختیار ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اسے تین دنوں تک دو میں سے ایک بات کا اختیار ہے: وہ چاہے تو اسے روک لے اور چاہے تو اس کو واپس کردے اور کھجوروں کا ایک صاع بھی۔

کہ یہاں اس کیلئے جن دو نظروں (خیارات) کا ذکر آیا ہے ان میں سے ایک اس کو روکنے کی اور دوسری اس کو واپس کرنے کی نظر (خیار) ہے۔ اور حدیث نبوی میں تین دنوں کا ذکر وقت مقرر کرنے کیلئے نہیں' اس لئے کہ خیار کی یہ قسم وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی' بلکہ اس کی بنیاد عرف و عادت میں غالب و مروج صورت پر ہے' اس لئے کہ اگر خرید کردہ شے میں کوئی عیب ہو جس کی عام طور پر اتنی مدت میں مشتری کو اطلاع ہوجاتی ہے' لہٰذا وہ اس پر راضی ہوجائے گا: اس کو روک لے گا یا وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ اس کو کھجوروں کے ایک صاع سمیت واپس کردے گا' گویا یہ صاع اس دودھ کی قیمت ہے جو مشتری نے دوہا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم مشاہدے کی بناپر ہوا تھا' واللہ اعلم۔

(ج) عیب کی تفسیر (جس سے خیار ثابت ہوتا ہے) اور مفسر (تفسیر کرنے والے امور) کی تفصیل

ہر وہ بات جس کی بناپر تاجروں کے ہاں کسی شے کی قیمت میں کمی ہوجائے' خواہ نقصان زیادہ ہو یا کم تو وہ ایسا عیب ہے جو خیار کو واجب کرتا ہے اور جس عیب سے قیمت میں کمی نہ ہو تو وہ ایسا عیب نہ ہوگا جیسے کہ اندھا پن' بھینگا پن اور قبل جو احول (بھینگے پن) کی ہی ایک قسم ہے اور وہ اقبل کا مصدر ہے۔ اور یہ ایسا جانور ہے جو یوں نظر آئے کہ جیسے وہ اپنی ناک کی طرف دیکھ رہا ہو' اسی طرح السبل یعنی پپوٹوں کے عیب والا ہونا' الاعشاء ہونا جو اعشی کا مصدر ہے اور اس سے مراد وہ شخص (یا جانور) ہے جو رات کو نہ دیکھتا ہو' اسی طرح خوص (گہری آنکھوں والا) جو اخوص کا مصدر ہے اور یہ ایسا شخص (جانور) ہے جس کی آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی ہوں اور حوص (آنکھ کے آخری حصہ کی تنگی والا) ہونا جو احوص کا مصدر ہے جس سے مراد آنکھ کے پچھلے حصہ کی

تنگی ہے اور الغرب (گوشہ چشم کا متورم) ہونا۔ اس سے مراد گوشہ ہائے چشم اور آنکھ کے کناروں والے حصہ کا ورم ہے اور الظفرہ (ناخنہ) جسے فارسی میں ناخنہ کہا جاتا ہے اور الشترجس سے مراد آنکھ کے پپوٹے کا بدلا ہوا ہونا ہے اور برص' قرع (گنجا پن' یا گنجے پن کی جگہ)' سلع (برص کا مرض) شلل (ہاتھ کا خشک ہونا)' الزمانہ (لنجاپن)' فدع یعنی گھٹے یا ٹخنے کا ٹیڑھا پن' الفجج' الافجج کا مصدر' یعنی ایسا شخص جس کی دونوں پنڈلیاں قریب قریب ہوں اور چلنے میں پنڈلیاں کھلتی ہوں' الصکک (مصدر الاصک) یعنی اس کے دونوں گھٹنوں کا آپس میں جڑا ہوا ہونا اور الحنف (مصدرالاحنف) یعنی ایسا شخص جس کے پاؤں کا انگوٹھا دوسری انگلی پر چڑھا ہوا ہو البزی (الابزای کا مصدر) یعنی وہ شخص جس کا سینہ باہر کو نکلا ہوا ہو' العسر (الاعسر کا مصدر) ایسا شخص جو اپنے الٹے ہاتھ سے کام کرتا ہو' اسی طرح کوئی زائد یا ناقص انگلی والا' ناہموار دانت والا' کالے یا ناقص دانت والا ہونا اور سیاہ ناخن والا اور البخر یعنی باندیوں میں منہ کی بووالی ہونا' نہ کہ غلاموں میں' ماسوا اس کے کہ یہ بیماری بہت واضح ہو' اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک بیماری ہوگی اور "الزفر" یعنی بغل کی بو والی باندی' نہ کہ غلام' ماسوا اس کے کہ اس کی یہ بیماری بہت واضح ہو' اس صورت میں یہ دونوں کا عیب ہوگا الادر (مصدر الادرہ) یعنی اماس خصیہ والا ہونا' جسے فارسی میں فتخ کہا جاتا ہے اور الرتق یعنی باندی کی شرمگاہ کا بند ہونا اور الفتق یعنی اس کا بہت زیادہ کھلا ہوا ہونا اور القرن یہ عورتوں کی ایسی بیماری ہے جیسی مردوں میں ادرہ کی ہے اور لونڈیوں اور غلاموں دونوں میں سفیدی اور بڑھاپے کا ہونا اور کمزور ہونا' یا پھوڑے پھنسی والا ہونا اور زخمی ہونا اور اسی طرح اس کا کسی مرض والا ہونا اور باندیوں میں حمل کا ہونا نہ کہ جانوروں میں اس لئے کہ جانوروں میں' تو یہ ایک وصف ہے اور مصحف قرآن میں سے بہت سے حروف کا یا کم حروف کا مٹا ہوا ہونا اور باندی میں زنا کی بیماری نہ کہ غلام میں۔ اس لئے کہ اس سے باندیوں کا بطور بیوی استعمال فاسد ہوجاتا ہے اور بعض اوقات باندی خریدنے کا یہی مقصد ہوتا ہے' بخلاف غلام کے' ماسوا اس کے کہ بہت واضح ہو اور وہ عام طورپر عورتوں کے پیچھے ہی پڑا رہے' لہٰذا یہ بات اس میں عیب ہوگی۔ اس لئے کہ اس سے آقا پر اس سے استفادہ کرنے کا موقعہ محدود ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس پر حد کا واجب ہونا ظاہر ہوجائے تو یہ بھی ایک عیب ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ بلخ میں زنا کا ہونا غلام میں بھی ایک عیب ہے' اس لئے کہ اس صورت میں مالک اپنے گھروالوں کے معاملے میں اس پر بھروسہ نہیں کرسکتا اور اس سے خدمت نہیں لے سکتا لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بڑا غلام گھر میں کام کاج کیلئے نہیں خریدا جاتا' بلکہ باہر کے کاموں کیلئے خریدا جاتا ہے اور باندی میں ولد الزنا ہونا' نہ کہ غلام میں' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' بعض اوقات باندی کو بطور بیوی (فراش) رکھا جاتا ہے تو اگر وہ ماں کے ساتھ باپ کے بغیر آئی ہو (تو یہ عیب ہوگا)' بخلاف غلام کے اس لئے کہ اسے عام طورپر خدمت کیلئے خریدا جاتا ہے اور باندی اور غلام میں کفر کا ہونا عیب ہے' اس لئے کہ ہر سلیم الطبع شخص کافر کی مصاحبت سے تنفر محسوس کرتا ہے۔ رہا اس کا مسلمان ہونا' تو وہ عیب نہیں' اس طرح کہ جب اس نے خریدا تو وہ غلام نصرانی تھا پھراس نے اس کو مسلمان پایا' اس لئے کہ اسلام ایک انسانی صفت ہے اور باندی اور غلام میں نکاح کا ہونا' اس لئے کہ باندی کے حقوق زوجیت مالک کی ملکیت ہوتے ہیں اور شادی ہونے کی صورت میں غلام کو مہر اور نفقہ وغیرہ میں فروخت کیا جاسکتا ہے جس سے اس کی قیمت میں فرق

آجاتا ہے۔ اور طلاق رجعی سے عدت کا ہونا نہ کہ طلاق بائن یا طلاق مغلظہ سے عدت کا ہونا' اس لئے کہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا بخلاف طلاق بائن اور تین طلاقوں کے اور بالغ باندی میں ایک مدت تک حیض کا نہ آنا' جیسے کہ دو ماہ یا اس سے زیادہ عرصے تک اور استحاضہ کا جاری ہونا اس لئے کہ اپنے وقت پر حیض کا نہ آنا کسی نہ کسی بیماری کی بناپر ہوتا ہے اسی طرح خون کا طہر کے دنوں میں جاری رہنا ایک بیماری ہے اور باندی میں احرام کا ہونا عیب نہیں ہے' اس لئے کہ مشتری اس کو زائل کرسکتا ہے' اس لئے کہ اس کو حق ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے۔ جبکہ حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کا ہونا اس میں عیب کی بات نہیں ہے' اس لئے کہ باندی ہمیشہ حقوق زوجیت کیلئے نہیں خریدی جاتیں' بلکہ اسے گھر میں خدمت کیلئے بھی خریدا جاتا ہے اور یہ حرمت اس پہلو کو متاثر نہیں کرتی' بخلاف نکاح کے اس لئے کہ اس کا ہونا اس میں عیب ہے اگرچہ اس سے حقوق زوجیت کی حرمت کے سوا کچھ اور ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے خدمت لینے میں خلل پڑتا ہے اور ثیبہ (شوہر دیدہ) ہونا باندی میں عیب نہیں ہے' بجز اس کے کہ اس نے اسے بکارت (کنواری ہونے) کی شرط پر خریدا ہو' لہٰذا وہ اسے شرط کے بدون واپس کرسکتا ہے اور اس پر قرض اور جنایت کا ہونا بھی عیب ہے' اس لئے کہ اسے جنایت کے بدلے دیا جاسکتا ہے اور قرض کے عوض فروخت کیا جاسکتا ہے اور کھانا پکانے سے باندی کا ناواقف ہونا عیب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس سے تاجروں کے ہاں قیمت میں کمی ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ وصف تو اس میں بھاری پن وغیرہ کی طرح ہے' تو اس کا نہ ہونا اس میں عیب نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ وہ عقد میں شرط ہو لہٰذا وہ اسے واپس کردے گا اس لئے کہ شرط فوت ہوگئی ہے نہ کہ عیب کی بناپر اور اگر بائع کے ہاں اچھی طرح کھانا وغیرہ پکالیتی ہو پھر وہ اس کے ہاں وہ بھول گئی' بعدازاں اس نے اس کو خریدا تو اس نے دیکھا کہ وہ تو یہ کام اچھی طرح نہیں کرسکتی تو وہ اس کو واپس کردے گا اگرچہ یہ بات عقد میں شرط نہ ہو۔ اس لئے کہ جب وہ بائع کے ہاں اچھی طرح اس کام کو جانتی تھی اور یہ ایک قابل رغبت بات ہے جس کیلئے عام طورپر باندیاں خریدی جاتی ہیں' تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے اس کو اس میں رغبت کی بناپر خریدا ہوگا' لہٰذا یہ بات ازروئے دلالت اس میں شرط ہوگی اور اس میں مذکورہ شرط نہ ہونے کی بناپر بھی وہ اس کو واپس کردے گا' جیسے کہ اگر اس نے یہ صریح لفظوں میں شرط رکھی ہو تو تب یہی حکم ہے۔ اور غلام اور باندی کا غیرمختون ہونا' جبکہ وہ دونوں بڑی عمر کے ہوں ایک عیب ہے لیکن اگر وہ دونوں کم عمر کے ہوں تو یہ بات ان میں عیب نہیں ہے' اس لئے کہ بڑی عمر میں ختنہ کرنے سے اسے اضافی تکلیف اٹھانا پڑے گی اور یہ جو باندی کے متعلق کہا گیا ہے یہ اہل عرب کے علاقہ میں ہے اس لئے کہ وہاں باندیوں کا ختنہ کیا جاتا ہے' جبکہ ہمارے علاقوں میں باندی کا ختنہ نہیں کیا جاتا' لہٰذا ہمارے ہاں ختنے کا نہ ہونا عیب نہیں ہے۔

اور اگر غلام بڑی عمر کا حربی کافر ہو تو وہ اس میں عیب نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ مجبوری ہے۔ کیونکہ اکثر غلام دارالحرب سے لائے جاتے ہیں اور حربی کافروں کا ختنہ نہیں ہوتا' لہٰذا اگر اسے عیب قرار دیا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ تنگ ہوجائے گا' نیز اس لئے بھی کہ ختنہ کرنا دارالحرب والوں کا طریقہ اور ان کی عادت نہیں ہے اور اس کے باوجود اس نے اسے خریدا تو یہ اس عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور بھاگنا' چوری کرنا اور بستر پر پیشاب کرنا اور جنون وغیرہ بھی عیوب ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے تاجروں

کے ہاں قیمت میں بہت واضح کمی کا باعث ہے' لہٰذا یہ عیب ہوگا' البتہ ان چاروں عیوب میں حالت کا ایک ہونا شرط ہے' پھر کیا ان صورتوں میں اس کی واپسی کی صورت میں مشتری کیلئے کسی ثبوت اور دلیل کی ضرورت ہوگی؟ تو ہم اس کا اپنی جگہ ذکر کریں گے' انشاء اللہ۔

اور الحنف الاحنف کا مصدر ہے اور یہ گھوڑوں کا عیب ہے' اس سے مراد یہ ہے کہ جس کی دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ نیلگوں اور دوسری سرمئی ہو اور الصدف "الاصدف" کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی رانیں ایک دوسرے کے قریب ہوں اور کھر دور ہوں اور اس کی پنڈلیاں مڑی ہوئی ہوں۔ اور العزل' الاعزل کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی دم عادۃ" ایک طرف ہو نہ کہ پیدائشی طور پر۔ اور المشش کا ہونا اور یہ وہ گھوڑا ہے جس کی کسی بیماری کی بناپر ہڈی باہر کو نکلی ہوئی ہو۔ اور الجرد "الاجرد" کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا اونٹ ہے جس کے ہاتھوں یا پاؤں کا کوئی پٹھا ٹوٹا ہوا ہو جس کی بناپر جب وہ چلے تو اس کی چال میں کمزوری نظر آئے۔ اور الحران' الحرون جو الحرون کا مصدر ہے' جس سے مراد ایسا جانور ہے جو رک جائے اور ہانکنے یا چلانے والے کی بات نہ مانے (اڑی کرے)۔ الجماح اور الجموح ہونا جو الجموح کا مصدر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ گھوڑا بھاگ اٹھے جس کی بناپر وہ اپنے سوار پر غالب آجائے اور اسے گرا دے اور جانور کا اسی کو کھول لینا ایسا ہی ظاہر عیب ہے اور مخلاۃ (گندگی خوری) کا اونٹ میں یہی حکم ہے۔

اور برتنوں میں ٹوٹا ہوا ہونا اور دیواروں اور شہتیروں میں دراڑ کا ہونا عیب ہے تو ان میں بہت سی قسم کے عیوب ہیں جن کو بتمامہ یہاں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اس بارے میں احکام کا مدار تاجروں کے عرف اور ان کی عادات پر ہوتا ہے تو جس سے ان کے عرف و عادت میں قیمت میں کمی ہوجائے تو وہ ایسا عیب ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے' واللہ اعلم۔

(د) ثبوت خیار عیب کی شرائط

(۱) سپرداری سے قبل بیع کے وقت یا اس کے بعد عیب کا ثابت ہونا' حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اس میں کوئی عیب پیدا ہوا تو اس سے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا ثبوت عقد میں ازروئے دلالت ایک شرط وصف کے فوت ہونے کی بناپر ہوا ہے' جبکہ یہاں مشتری کے پاس سامان صحیح سالم طریقے پر آیا ہے۔

(۲) مبیع پر قبضے کے بعد مشتری کے پاس اس کا ثابت ہونا' لہٰذا بائع کے پاس اس کا ثبوت کافی نہ ہوگا' اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک تمام عیوب میں واپسی اس کا حق ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ حکم چار عیوب یعنی بھگوڑا پن' چوری' بستر میں پیشاب کرنے اور جنون (دیوانگی) کے علاوہ دوسرے عیوب میں ہے۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان کا مشتری کے پاس پایا جانا شرط نہیں ہے' بلکہ بائع کے ہاں ان کا ثبوت ہی کافی ہے' بعض مشائخ نے مذکورہ چاروں عیوب میں فرق کیا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہے کہ جنون میں تو یہ شرط نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ تینوں عیوب میں یہ شرط ہے۔ ان لوگوں کے قول کی وجہ' جنہوں نے باقی عیوب سے ان عیوب کو الگ کیا ہے یہ ہے کہ یہ عیوب "عیوب لازمہ" ہیں' جو کسی شخص میں پائے جانے کے بعد ختم نہیں ہوتے تا

آنکہ اس کی موت واقع ہوجائے تو ان عیوب کا بائع کے ہاں ثابت ہونا مشتری کے ہاں ان کے باقی رہنے پر دلالت کرتا ہے' لہٰذا اس کے ہاں ان کا اظہار ہوئے بغیر اس کو واپس کرنے کا حق ہے' بخلاف باقی عیوب کے جو لازمی نہیں۔ ان لوگوں کے قول کی دلیل جنہوں نے جنون (دیوانگی) کو باقی عیوب سے الگ کیا ہے یہ ہے کہ جنون محل عقد یعنی دماغ میں خلل سے عبارت ہے اور یہ ایک ایسی بیماری ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی' اسی لئے امام محمدؒ کا قول ہے کہ جنون ایک لازمی عیب ہے بخلاف بھگوڑے پن اور بستر میں پیشاب کرنے کے کہ یہ عیوب لازمہ نہیں' بلکہ ان کے اسباب کے زائل ہونے پر ان کے زائل ہونے کا احتمال ہے۔ اکثر علماء کے قول کی جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے اور جس کی الجامع الصغیر میں صراحت ہے وجہ یہ ہے کہ ان چاروں عیوب میں مشتری کیلئے واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا تاوقتیکہ اس کے ہاں یہ عیوب ثابت نہ ہوں' گویا مفہوم یہ ہے کہ جو شے بائع کے ہاں ثابت ہو اس کے زائل اور ختم ہونے کا احتمال ہے۔ مذکورہ چاروں عیوب کے سوا دوسرے عیوب میں تو کوئی شک نہیں' رہے چاروں عیوب تو ان میں اس لئے کہ ان کا اس کی ذات میں پیدا ہونا ایسے اسباب کی بناپر ہوتا ہے جو اس کے پیدا ہونے کا موجب ہوئے ہوں اور جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں' کیونکہ ان کے اسباب زائل ہوسکتے ہیں اور اگر وہ عیب باقی رہیں تو ان کی واپسی کا حق ثابت رہتا ہے اور اگر وہ ختم ہوجائیں تو اس کی واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا لہٰذا محض احتمال کی بناپر اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا' لہٰذا مشتری کے ہاں بھی ان کا ثابت ہونا ضروری ہوگا تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ عیب ابھی تک موجود ہیں یا نہیں؟ رہا کہنے والے کا یہ کہنا کہ جنون (دیوانہ پن) اگر کسی کو لاحق ہوجائے تو وہ ختم نہیں ہوتا' درست نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات جنون میں افاقہ ہوجاتا ہے اور اس کا جنون دور ہوجاتا ہے' اس طرح کہ وہ دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا تو جب تک مشتری کے ہاں یہ عیب نہ پایا جائے اس کا باقی رہنا معلوم نہ ہوگا جیسے کہ دوسری اقسام میں یہی حکم ہے۔ البتہ جنون اور دوسری تینوں اقسام میں ایک اور پہلو سے فرق ہے: وہ اس طرح کہ وہاں حالت کا ایک ہونا شرط ہے تاکہ واپسی کا حق ثابت ہوسکے' کیونکہ اس کا پایا جانا بائع اور مشتری کے پاس بچپن کی حالت میں یا بڑی عمر میں پایا جائے' حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر میں پیشاب کیا جب وہ بچہ مگر سمجھ دار تھا' پھر وہ بلوغت کے بعد مشتری کے قبضہ میں آگیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا اور جنون میں حالت کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ تینوں عیوب میں حالت کا مختلف ہونا سبب کے اختلاف کو واجب کرتا ہے' اس لئے کہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنے کا سبب مثانے کی کمزوری ہے اور بڑی عمر میں اس کا سبب باطن میں کمزوری (ھواء) ہے اور بچپن میں چوری اور گھر سے بھاگنے کا سبب جہالت اور تمییز و تہذیب کی کمی ہے اور بڑی عمر میں ان بیماریوں کی وجہ شرارت اور طبیعت کا خبث ہے اور سبب کا مختلف ہونا حکم کے اختلاف کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرح مشتری کے پاس بلوغ کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ بچپن کے عیب سے مختلف ہے لہٰذا یہ نیا پیدا ہونے والا عیب ہے' جو اسے اس عیب کی بناپر واپس کرنے سے مانع ہوگا۔ بخلاف جنون کے' اس لئے کہ دونوں حالتوں میں اس کا سبب ایک ہے اور وہ اس کی عقل یعنی اس کے دماغ میں فتور کا موجود ہونا ہے [illegible] کی بناپر بچپن میں جو مرض موجود تھا' بڑی عمر میں بھی بعینہ وہی سبب ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

یاد رہے کہ امام محمدؒ کا جو قول کتاب الاصول میں ہے اس سے مراد ہمیشہ لاحق رہنے والا عیب ہے نہ

کہ وہ جو ان لوگوں نے کہا ہے' واللہ عزوجل الموفق۔

(۴) بھاگنے' چوری کرنے اور بستر میں بچے کے پیشاب کرنے کی صورت میں بچے کا عقل مند ہونا: حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر میں پیشاب کردیا' جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا پھر وہ مشتری کے پاس آیا اور یہ عیب پائے گئے یا تب بھی وہ ایسا ہی تھا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا بائع کے پاس کیا جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا اور پھر بائع کے پاس سمجھ دار ہوجانے کے بعد اس میں یہ عیب پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا کیونکہ بائع کے پاس جو عادت تھی وہ اس کا عیب نہ تھا عیب کیلئے اس کے قبضہ میں اس کا پیدا ہونا ضروری ہے۔

(۵) مذکورہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا: اگر حالت مختلف ہوگئی تو اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا لہٰذا اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر پر پیشاب کیا اور وہ اس وقت بے سمجھ بچہ تھا' پھر اس میں یہ عیب بلوغت کے بعد پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حالت کا اختلاف عیب کے سبب کے اختلاف کی دلیل ہے' جیساکہ ہم نے بیان کیا اور عیب کے سبب کا مختلف ہونا عیب کے مختلف ہونے کو ثابت کرتا ہے' لہٰذا بلوغت کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ نیا عیب ہے' واللہ اعلم۔

(۶) عقد اور قبضہ کے وقت مشتری کا اس عیب سے ناواقف ہونا: لہٰذا اگر وہ دونوں اوقات میں سے کسی ایک کے وقت اس عیب سے واقف ہو تو اس کیلئے خیار عیب ثابت نہ ہوگا' اس لئے کہ اس عیب کے معلوم ہونے کے باوجود اس کی خریداری کا اقدام کرنا دلالتاً" اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کے وقت اسے علم نہ ہو اور اس کے بعد قبضہ سے قبل اسے اس کا علم ہوجائے اس لئے کہ صفقہ (عقد) کا مکمل ہونا اس پر قبضہ کے متعلق ہے' لہٰذا قبضہ کے وقت اس کا علم ہونا عقد کے وقت اس کا علم ہونے کی طرح ہے۔

(۷) بیع میں ہمارے نزدیک عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا نہ ہونا: حتیٰ کہ اگر اس نے یہ شرط رکھ دی تو مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ ہمارے نزدیک عیب سے بری ہونے کی شرط درست ہوتی ہے تو جب اس نے اس کو بری کردیا تو اس نے اس سے اپنا حق ساقط کردیا' لہٰذا اس کا ساقط کرنا درست ہے اور ضرورۃ" وہ حق ساقط ہوجائے گا۔

مبیع کو عیب سے بری کرنا:

پھر بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ بیع پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

(ا): عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز

(ب): ایسی شرط کے تحت کون کون سے عیب داخل ہوتے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز:

اس عنوان پر بحث ازیں قبل ہو چکی ہے۔

(ب) عیوب کی تفصیل:

یہاں ضرورت اس بات کی ہے کہ اس شرط کے تحت جو عیوب داخل ہوتے ہیں ان کا ذکر کیا جائے تو اس بارے میں ہم اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب سے بری الذمہ کرنا یا تو عام ہوگا۔ اس طرح کہ اس نے کہا "میں نے اس شرط پر یہ شے فروخت کی کہ میں تمام عیوب سے بری ہوں" یا اس نے کہا ہر قسم کے عیب سے اور یا پھر یہ کہ وہ خاص ہو' مثلاً اس نے کہا "فلاں عیب سے" یا اور اس نے اس کا نام لیا۔ ان میں سے ہر ایک صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے ایسے عیب کے ساتھ بری الذمہ ہونے کی قید لگائی ہوگی جو حالت عقد کے وقت اس کے ساتھ قائم ہو اور یا اس نے اس کو مطلق چھوڑا ہوگا اور یا پھر اس نے اس کو آئندہ زمانے میں پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا ہوگا۔

اگر تو اس نے اس کو ایسے عیب کے ساتھ مقید کیا جو عقد کے وقت موجود ہو تو یہ شرط عقد کے بعد قبضہ سے قبل پیدا ہونے والے عیب کو بغیر اختلاف کے شامل نہ ہوگی' خواہ یہ برات عام ہو' جیسے کہ اس نے کہا میں نے اس میں موجود ہر عیب سے بری کیا یا خاص ہو جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے اس میں موجود فلاں عیب سے بری الذمہ کیا' اس لئے کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف لفظ اس صفت کے تحت شامل نہ ہونے والے مفہوم کو شامل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے الفاظ کو مطلق رکھا تو اس میں امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقد کے وقت موجود اور بعد میں پیدا ہونے والے دونوں طرح کے عیوب داخل ہو جائیں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں نیا پیدا ہونے والا عیب شامل نہ ہوگا۔ اور اسے اس کی بناء پر واپسی کا حق ہوگا اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب سے بری الذمہ ہونا عیب کے پائے جانے کا متقاضی ہے' اس لئے کہ معدوم شے سے بری الذمہ کرنا ناممکن التصور ہے اور جو عیب بعد میں پیدا ہوا وہ عقد کے وقت موجود نہ تھا' لہٰذا وہ اس کی برات کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ داخل بھی ہو تو وہ اس کے حدوث (پیدا ہونے) کی حالت کی نسبت سے ثابت ہوگا۔ جبکہ بری الذمہ کرنا اضافت اور نسبت کا احتمال نہیں رکھتا' اس لیے کہ اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں' اسی لیے وہ اس کے لوٹانے سے واپس ہو جاتا ہے' اسی لئے حادث عیب صراحتاً نسبت کے وقت اس میں داخل نہیں ہوتا اور بری الذمہ کرنا اضافت کا احتمال نہیں رکھتا تو مطلق ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ یہ عیب داخل نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنے والا جملہ نئے پیدا ہونے والے عیب کو صراحت (نص) اور دلالت دونوں کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ صراحت (نص) کے ساتھ اس لئے کہ اس نے تمام عیوب سے اسے عام کیا ہے یا اس نے کسی خاص قسم کے عیوب کے ساتھ صراحتاً مختص کیا ہے' لہٰذا عقد کے وقت موجود عیب سے اسے خاص کرنا یا مقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے' رہا دلالتاً' تو وہ اس طرح کہ اس شرط سے بائع کا مقصد واپسی کے راستے کو بند کرنا ہے اور اس کا راستہ نئے پیدا ہونے والے عیب کو داخل کئے بغیر بند نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ عیب بھی اس میں ازروئے دلالت شامل اور داخل

ہوگا' جبکہ امام محمدؒ کے قول' کہ یہ ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے' کے جواب کی عبارت دو طرح سے ہے۔ اولاً اس طرح کہ یہ بات درست نہیں ہے' بلکہ وہ اس کا ایک ثابت شدہ معاملے سے بری الذمہ کرنا ہے لیکن ایسا ثابت شدہ معاملہ جو بطور تقدیر و فرض ثابت ہوتا ہے' اس کی تفصیل دو طرح سے بیان کی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ قبضہ سے قبل پیدا ہونے والا عیب ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو' اسی لئے اس کے ساتھ اس کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قبضہ عقد ہی کا حکم ہے' لہٰذا یہ برات ایسے حق سے ہوئی جو تقدیری طور پر ثابت ہے اور دوم: اس طرح کہ واپسی کے حق کا سبب موجود ہے اور وہ بیع ہے۔ اس لئے کہ بیع معقود علیہ کی ایسی سپرداری کو واجب کرتی ہے جو ہر عیب سے صحیح و سالم ہو تو جب وہ سلامتی کی صفت کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز ہوگیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا تاکہ اس کو زر ثمن (قیمت) سونپی جاسکے۔ لہٰذا مبیع کی سپرداری کا ہونا واپسی کے حق کے ثبوت کا سبب ہوگا اور بیع مبیع کی سپرداری کے موجود ہونے کا سبب ہے' لہٰذا ان واسطوں کے ساتھ اس کی واپسی کے ثبوت کا حق سابق بیع کا ہی حکم ہے۔ اور بیع سبب ہے' لہٰذا یہ اس کے سبب کے پائے جانے کے بعد اس کی واپسی کے حق سے اس کا بری الذمہ کرنا ہے اس لئے زخم وغیرہ سے اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست ہے' کیونکہ یہ زخم سرایت کرنے کا سبب ہے لہٰذا یہ اس کا ہر اس عیب سے بری الذمہ کرنا ہے جو زخم سے تقدیری طور پر ہوگا۔ اسی طرح منفعت کے حصول سے قبل اجرت سے اس کا بری الذمہ کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ نفس عقد سے ہمارے نزدیک اجرت کا مالک نہیں ہوتا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً" یہ کہ یہ اس کا ایسے حق سے دوسرے کو بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس کے سبب یعنی بیع کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور یہ بات درست ہے جیسے کہ کسی شخص کو زخم سے بری الذمہ کرنا یا کسی کو اجرت سے بری الذمہ کرنا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' بخلاف ہر حق سے بری الذمہ کرنے کے' کہ ایسا اظہار براءت بعد میں پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بعد میں پیدا ہونے والا عیب اپنی ذات اور اپنے سبب کے ساتھ اس وقت معدوم تھا' لہٰذا اگر اس کے بری الذمہ کرنے کے اس قول کو اس کی طرف پھیرا جائے تو یہ ایک ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو بالکل ہی ثابت نہیں' نہ تو حقیقت میں اور نہ تقدیری طور پر۔ اس لئے کہ حق کا سبب معدوم ہے لہٰذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اگر وہ نئے پیدا ہونے والے حق کو شامل ہو تو اس کا شرط کے ساتھ یا ممنوع وقت کی طرف اضافت کے ساتھ ہونا اس کی برات کو معلق کرنا درست نہیں' اس لئے کہ یہ تو اس حق سے اس کا بری کرنا ہے جو تقدیری طور پر برات کے وقت ثابت تھا' جیسا کہ ہم نے دونوں وجوہ سے اس کو بیان کیا' لہٰذا یہ نہ تو تعلیق ہوگی اور نہ ہی اضافت جس کی بناء پر ایسا کرنا صحیح ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو کسی نئے پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا' جیسے اس نے کہا اس شرط پر کہ میں ہر اس عیب سے بری ہوں جو بیع کے بعد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہے' اس لئے کہ برات میں اضافت کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اگرچہ یہ حق کا اسقاط ہے' لیکن اس میں تملیک کا مفہوم پایا

جاتا ہے' اسی لئے اس کی واپسی کی صورت میں اس کے واپس ہونے کا احتمال نہیں ہے اور نہ ہی اس میں ایسے حق کے اسقاط کا جو صراحتاً مستقبل کی طرف منسوب ہو احتمال ہے' جیسے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا' اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل ہو گئی ہے تو اس میں عیب کا فاسد ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کسی عیب کے متعلق دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ بائع نے کہا وہ عقد کے وقت موجود تھا' لہٰذا وہ اس کی برات میں شامل ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ وہ تو نیا پیدا ہونے والا عیب ہے' لہٰذا وہ برات کے تحت داخل نہ ہو گا۔ پھر اگر تو برات مطلق ہو تو ایسی صورت میں امام ابویوسفؒ کے قول پر اس کا حکم متفرع نہیں ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک بعد میں پیدا ہونے والا عیب مطلق برات کے تحت داخل ہے' جبکہ امام محمدؒ کے قول پر بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اور امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کے نزدیک مشتری کا قول معتبر ہو گا۔ ان دونوں ائمہ کرامؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری ہی اس کو بری کرنے والا ہے اس لئے برات اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے' جس کی بناء پر بری الذمہ کرنے کے متعلق اسی کا قول معتبر ہو گا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برات عام ہے اور مشتری ہر قسم کے عیب سے عام برات کے بعد اس کی واپسی کا مدعی ہے اور بائع اس سے انکاری ہے' لہٰذا اسی کے قول کا اعتبار ہو گا جیسے کہ اگر اس نے اسے تمام عیوب سے بری الذمہ کیا۔ پھر اس نے اس کے قبضہ میں موجود کسی شے کا دعویٰ کیا اور وہ اس سے انکاری ہو تو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

اور اگر وہ کسی ایسے عیب کے ساتھ مقید ہو جو عقد کے وقت اس میں موجود تھا۔ پھر بائع اور مشتری میں اس طریقے پر اختلاف ہو گیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے تو مشتری کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اس لئے کہ کسی خاص عیب کے ساتھ مشروط اظہار برات عقد کے وقت موجود عیب کے سوا کسی کو شامل نہیں ہوتا' جبکہ مشتری دونوں اوقات میں سے قریب ترین وقت میں عیب کا مدعی ہے اور بائع دونوں میں سے دور تر وقت میں عیب کے ہونے کا دعوے دار ہے' لہٰذا ظاہر مشتری کے حق میں مؤید ہے' وجہ یہ ہے کہ عیب کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کا پایا جانا عارضی ہے تو چونکہ عیب کی موجودگی کو قریب ترین وقت پر محمول کرنا اصل کے زیادہ نزدیک تر ہے اور مشتری اس کا مدعی ہے اسی لئے اسی کا قول معتبر ہو گا۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا پھر اس نے کسی شخص سے' فروخت کرنے کیلئے' اس کا بھاؤ کیا۔ مشتری نے کہا تو اس کو خرید لے۔ اس لئے کہ اس میں کوئی عیب نہیں مگر دونوں کے مابین بیع نہ ہو سکی۔ بعد ازاں مشتری نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس بات پر اس نے ثبوت پیش کر دیا کہ یہ عیب بائع کے پاس موجود تھا' تو بائع نے اس سے کہا تو نے فلاں شخص کے سامنے اقرار کیا تھا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے' لہٰذا تیرے گواہوں نے جھوٹ بولا ہے تو اس کا یہ کہنا اس کے واپسی کے حق کو باطل نہیں کرتا۔ اور اس کو اس کی واپسی کا حق حاصل رہے گا' اس لئے کہ عرف عام میں اس طرح کی بات حقیقت کے طور پر نہیں لی جاتی' اس کا مقصد تو محض اپنا مال فروخت کرنا ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ کیونکہ اس نے تمام عیوب کی نفی کی ہے' حالانکہ ہر شے کسی نہ کسی عیب سے خالی نہیں ہوتی' لہٰذا اس کا یہ قول کالعدم ہو گا اور ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے اس بارے میں کوئی بات نہ کی ہو۔ اور اگر اس

نے کسی خاص قسم کے عیب کی تعیین کی' جیسے اس نے کہا "تو اسے خرید لے اس لئے کہ اس میں فلاں عیب نہیں ہے" پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس نے اس کو واپس کرنے کا ارادہ کیا۔ پھر اگر تو وہ عیب اس کے علاوہ ہو جس کا اس نے دوسرے شخص کے سامنے تعیین کے ساتھ ذکر کیا تھا تو اس کو اس کی بناء پر واپسی کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی طرف سے اس عیب کے متعلق کوئی اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہی عیب ہو جس کی اس نے تعیین کے ساتھ نفی کی تھی تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہو سکتا ہو تو اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس طرح کی گفتگو سے عرف عام میں حقیقت بیانی سمجھی جاتی ہے نہ کہ سامان کا فروخت کرنا' لہٰذا اس کا بعد کا دعویٰ پہلی گفتگو سے متصادم ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ انسان کسی معین عیب سے عاری ہو سکتا ہے لہٰذا اس کی غلط بیانی کی بناء پر اس کی تعیین نہ ہوگی اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اس کو اس شے کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ہمیں حقیقی طور پر اس کی غلط بیانی کا یقین ہوگیا ہے' لہٰذا اس کا سابقہ کلام کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اسے کسی ایک عیب سے' جیسے زخم کے ہونے سے یا پھوڑے یا پھنسی سے اظہار براءت کیا پھر اس نے اس میں دو زخم یا دو پھوڑے پھنسیاں پائیں تو امام ابو یوسفؒ کے قول پر بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے خود کو بری قرار دے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ خیار مشتری کو ہوگا اور اسی کی مرضی معتبر ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کے عوض چاہے اسے واپس کرے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب واپسی سے مانع اسباب کی بناء پر اس کا واپس کرنا ممکن نہ رہے' جیسے کہ مبیع کی ہلاکت یا مشتری کے ہاتھ میں کوئی اور عیب پیدا ہو جانے یا اسی طرح کا کوئی اور سبب پیدا ہو جانے سے وہ واپسی یا نقصان کی مقدار میں رجوع سے مانع ہو' لیکن جب اس کی واپسی ممکن ہو تو اس اختلاف کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری کرنا مشتری کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ احتمال اسی کی جانب سے پیدا ہوا ہے اس طرح کہ اس نے اس سے اظہار برات کو ایک غیر معینہ زخم کی طرف منسوب کیا ہے اور جب اس کے بیان میں اجمال ہو تو اس کی تفصیل کا حق بھی اسی کو ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنا اگرچہ مشتری کی جانب سے ہی حاصل ہوتا ہے' لیکن واپسی کا نفع بھی بائع کی طرف لوٹتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا' جیسے گویا مشتری نے تعیین کا اسی کو حق دیا ہو' لہٰذا خیار اسی کو ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو ہر بیماری (داء) سے بری الذمہ کیا' تو الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ یہ اندر (باطن) کی ہر بیماری پر محمول ہوگا' اس لئے کہ ظاہری بیماری کو مرض کہا جاتا ہے "داء" نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس سے مراد ہر ظاہری اور باطنی بیماری ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو داء (بیماری) ہی کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ہر غائلہ (دھوکے والی عادتوں) سے بری الذمہ کیا تو اس سے مراد چوری' بھگوڑاپن' اور فسق و فجور اور ہر وہ عادت ہوگی جسے تاجروں کے ہاں عیب سمجھا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ غائلہ سے مراد جنایت ہے اور یہ وہ لفظ ہے جو غلاموں کی ذمہ داری (عہدہ) تحریر کرتے وقت لکھا جاتا ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ لفظ داء (بیماری) کے ساتھ اس وقت لکھا تھا جب آپ نے ایک غلام یا باندی خرید فرمائی تھی۔ "یہ وہ ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے القذ بن خالد بن ھوذہ سے خریدی ہے غلام ہو یا باندی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے اور نہ ہی دھوکہ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے" واللہ اعلم۔

ب۔ عیب ثابت کرنے کا طریقہ

رہا عیب ثابت کرنے کا طریقہ تو اس پر مطلع ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ عیب کی اقسام کا پتہ نہ چل جائے اس لئے کہ عیب کے مختلف ہوجانے سے اس کے اثبات کا طریقہ بھی مختلف ہوجاتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب یا تو ظاہری ہوگا جس پر ہر انسان مطلع ہوسکتا ہو جیسے کسی انگلی کا زائد اور کم ہونا۔ دانت کا ٹیڑھا یا ٹوٹا ہوا ہونا' آنکھ کی سفیدی' کاناپن' اور زخم اور کسی ہڈی کا ٹوٹا ہوا ہونا وغیرہ اور یا وہ عیب مخفی ہوگا جس پر خاص لوگ ہی مطلع ہوسکتے ہوں' جیسے کہ طبیب اور بیطار وغیرہ یا پھر وہ ایسا عیب ہوگا جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہوں' جیسے کہ باندی کی شرمگاہ یا اس کے قابل ستر والے حصے پر کوئی عیب ہو اور یا پھر وہ ایسا زخم ہو جس پر عورتیں بھی مطلع نہ ہوسکتی ہوں جیسے کہ وہ زخم شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو اور یا پھر وہ ایسا عیب ہو جس سے خرید کردہ باندی ہی واقف ہو' جیسے حیض کا بند ہونا' یا استحاضہ وغیرہ۔ اور یا اس کا پتہ تجربہ اور امتحان سے چلتا ہو' جیسے غلام کا بھگوڑا پن یا چوری یا بستر پر پیشاب کرنا اور اس کا جنون وغیرہ اور پھر مشتری یا تو ان عیوب کی فی الحال موجودگی کو ثابت کرنا چاہتا ہوگا اور یا پھر بائع کے ہاں بیع اور قبضہ کے وقت سے اس کی موجودگی ثابت کرنے کا خواہشمند ہوگا۔ اگر تو وہ اس عیب کی فی الوقت موجودگی ثابت کرنا چاہتا ہو پھر اگر تو وہ عیب ایسا ہو جو دیکھنے اور محسوس کرنے سے معلوم ہوسکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسا عیب قاضی یا اس کے نمائندے کے ایک نظر دیکھ لینے سے ثابت ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر شے (عیاں) کو بیان کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر حکیم اور اطباء ہی مطلع ہوسکتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں ان کے بیان سے ہی وہ عیب ثابت ہوجائے گا' جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

پس دریافت کرو تم اہل علم سے اگر تم کو اس کا علم نہیں ہے۔	فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون○ (النحل)

اور یہ لوگ اس باب میں اہل علم ہیں لہذا ان سے پوچھا جائے گا۔ پھر کیا اس صورت میں تعداد ضروری ہے؟ الکرخی نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ ضروری ہے اور ایسے دو افراد کی گواہی کے بغیر یہ عیب ثابت نہ ہوگا جو شہادت کے اہل ہوں اور القاضی الاسبیجابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بھی یہی لکھا ہے۔ میرے شیخ علاؤالدین محمد بن احمد السمرقندی نے اپنی تصنیف میں لکھا ہے کہ ایسا کرنا شرط نہیں ہے اور ایک مسلمان عادل شخص کے قول سے یہ عیب ثابت ہوجائے گا۔ شیخ و امام ابوالمعین نے بھی اپنی تصانیف میں سے ابی ع الالبیر میں یہی لکھا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہوتا اس سے تو صرف عدالتی چارہ جوئی کا حق اسے ملتا ہے' لہذا اس کیلئے تعداد شرط نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت میں تعداد کی شرط کا ہمیں ایک ایسی نص سے پتہ چلا ہے جو قیاس سے بالاتر ہے' اس لئے کہ مسلمان کی خبر میں جھوٹ کی نسبت سچ کا رجحان تعداد پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وہ تو اس کی عدالت سے ثابت ہوتا ہے۔ ماسوا

اس کے کہ شریعت میں اس کا ذکر شرعی حکم کے طور پر وارد ہوا ہے' لہٰذا اسے اسی کی جگہ پر محدود کردیا جائے گا اور یہ وہ جگہ ہے جس سے عدالتی فیصلے کا تعلق ہوتا ہے جبکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے' لہٰذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی۔ سابقہ قول کی دلیل عمومی نصوص ہیں' جو شہادت کیلئے تعداد کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی حکمت وہ ہے جس کا ہم نے کتاب الشهادات میں ذکر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس گواہی سے اگرچہ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے' لیکن وہ قضاء کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر عدالتی فیصلے کا ہونا ممکن نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جب تک اس عیب کا بائع اور مشتری کے ہاں ہونا ثابت نہ ہو قاضی اس کی واپسی کا فیصلہ نہیں کرے گا' لہٰذا یہ مسئلہ قضاء (عدالتی فیصلے) کی ضروریات میں سے ہے جس کی بناپر اس میں تعداد شرط ہوگی جیسے کہ بائع کے ہاں عیب کی موجودگی کو ثابت کرنے کیلئے تعداد شرط ہے۔

اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہوں تو قاضی اس کے متعلق اسے عورتوں کو دکھائے گا اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون — پس تم اہل علم سے پوچھ لو اگر تم نہیں جانتے۔
(النحل)

اور عورتیں ایسے مسائل میں جن کا مردوں کو علم نہ ہوسکتا ہو اہل ذکر ہیں اور ان میں تعداد شرط نہیں ہے' بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے اور دو کا ہونا احتیاطی ہے۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول ایسے مسائل میں جن پر مرد مطلع نہ ہوسکتے ہوں شرعاً" حجت ہے جیسے کہ نسب کے اثبات میں دایہ کا قول' لیکن اس کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس سے سچ کی جانب جھوٹ کی جانب سے راجح ہوگی۔ اور یہ عیب محض مشتری کے قول سے ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ اس پر مطلع ہو' اس لئے کہ عیب والی جگہ کا دیکھنا اس کیلئے مباح ہے' کیونکہ اس بارے میں اس پر تہمت لگائی جاسکتی ہے' لیکن عورتوں پر تہمت نہیں ہوسکتی۔ اور دیکھنے کی اجازت حالت ضرورت میں عورتوں کیلئے ثابت ہے' جیسا کہ ہم نے کتاب الاستحسان میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ عیب ایسے عیوب سے ملحق ہوگا جس پر عورتوں کے سوا کوئی اور مطلع نہیں ہوسکتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ جس کا خود خریدی ہوئی باندی ہی کو پتہ ہو تو وہ عیب صرف اس کے قول سے ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ متہم ہے اور اگر وہ عیب شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو تو اس سے مطلع ہونے کا کوئی طریقہ نہیں' لہٰذا ان دونوں انواع میں عیب کے اثبات کا طریقہ بائع سے اللہ تعالیٰ کی قسم لینا ہے کہ یہ عیب اس میں اس کے پاس نہیں تھا۔

رہا بھگوڑے پن' چوری' بستر میں پیشاب کرنے اور جنون (دیوانگی) وغیرہ کے عیوب کے اثبات کا مسئلہ تو یہ عیوب دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہ ہوں کے اس لئے کہ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر خبر کے ذریعے ہی مطلع ہوا جاسکتا ہے اور یہاں تعداد کو نظر انداز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے' لہٰذا اس کیلئے تعداد کا ہونا ضروری ہوگا' جیسے کہ دوسری گواہیوں میں تعداد ضروری ہے۔ پھر اگر مشتری نے ان

چاروں عیوب کے فی الوقت اثبات کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو کیا بائع سے ثبوت لیا جائے گا؟ الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الجامع میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بارے میں سکوت ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ائمہ کرام میں اختلاف کے بغیر اس سے حلف لیا جائے گا اور صاحبینؒ کے قول پر نص (صراحت) کا ہونا' اس بات کی دلیل نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ان کے مخالف ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ یہ قول النوادر میں ہے اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اس کو ثابت کرنے کا دعوے دار ہے مگر محض اس کے کہنے سے عیب کا اثبات ممکن نہیں ہے اور اس کے اثبات کا طریقہ ثبوت پیش کرنا یا بائع کا قسم دینے سے انکار (نکول) ہے تو جب اس نے اس کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو اس سے قسم لی جائے تاکہ اگر بائع نے انکار کیا تو اس پر عیب ثابت ہوجائے گا۔ اسی لئے اس سے حلف لیا جائے گا' اسی لئے جب مشتری کے پاس عیب کے ثابت کرنے پر دلیل نہ ہو تو بائع سے حلف لیا جاتا ہے' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قسم لینا بائع کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے اور بائع پر اس کا دعویٰ اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتا جب تک وہ عیب اس کے ہاں ثابت نہ ہو اور یہاں دعویٰ ثابت ہی نہیں ہوا تو چونکہ بائع پر اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہٰذا اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ اس کے ثابت کرنے کا طریقہ اس کا قسم دینے سے انکار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا انکار کرنا قسم طلب کرنے کے بعد ہوگا اور دعوے کا نہ ہونا قسم طلب کرنے سے مانع ہے اس لئے کہ ان عیوب میں بائع سے قسم لینا محض اس کے علم پر ہے نہ کہ اس کے یقین پر' وہ اس طرح "کہ خدا کی قسم اسے معلوم نہیں کہ غلام مشتری کے ہاں نہ بھاگا اور نہ اس نے چوری کی اور نہ اس نے بستر پر پیشاب کیا اور نہ اس کو جنون ہے" اور اس سے وہ یقین پر حلف نہ اٹھائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک ایسے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس کا فعل نہیں ہے اور جو کسی ایسے فعل پر قسم کھائے جو اس کا فعل نہ ہو وہ اپنے علم کے مطابق قسم کھاتا ہے' اس لئے کہ جو اس کا فعل نہ ہو اسے اس کا یقینی علم نہیں ہوسکتا اور جس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی تو وہ اس کے حتمی ہونے پر حلف اٹھائے گا۔ اس کی اصل ثانوی خبر ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھالی تو مشتری کے ہاں وہ عیب ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کے ہاں وہ عیب ثابت ہوجائے گا' لہٰذا اسے اس کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی اور جب اس نے بائع کے ہاں عیب کے اثبات کا ارادہ کیا تو دیکھا جائے اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ جو فوری طور پر پیدا نہ ہوسکتا ہو جیسے کہ زائد انگلی وغیرہ یا اس مدت میں اس کے پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کہ ٹیڑھا دانت وغیرہ تو مشتری کے ہاں اس کے موجود ہونے سے بائع کے ہاں اس کی موجودگی ثابت ہوجائے گی۔ اس لئے کہ جب اس میں فوری پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے یا اس مدت میں اس جیسا عیب پیدا ہونے کا امکان نہیں ہے تو ہمیں بائع کے ہاں اس عیب کی موجودگی کا یقین ہوجائے گا اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا ہوسکتا ہو تو ایسی صورت میں محض مشتری کے ہاں اس کی موجودگی بائع کے پاس موجودگی کیلئے کافی نہ ہوگی' بلکہ بائع کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے کہ جب

اس مدت میں اس جیسے عیب کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو اس سے یہ امکان ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پیدا نہ ہوا ہو بلکہ وہ مشتری کے پاس جاکر پیدا ہوا ہو' لہٰذا اس احتمال کے ساتھ اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا بائع کے پاس اس کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے ثبوت کی ضرورت ہوگی جس سے مراد دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے' خواہ وہ دونوں طبیب ہوں یا نہ ہوں۔ یہاں تعداد کی شرط اس لئے ہے کیونکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ذریعے اس کے فریق مخالف کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان تمام شہادتوں کی طرح جن کی بنیاد پر مخالفین کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے یہاں بھی تعداد شرط ہوگی۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ ان مسائل میں جن میں عورتوں کے سوا کوئی مطلع نہیں ہوسکتا مشتری کے پاس عیب کا ہونا بطور ثبوت کافی ہوگا اور بائع کے ہاں اس کی موجودگی پر ثبوت ضروری نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس باب میں عورتوں کا بیان ضرورۃ" حجت ہے اور ضرورت مشتری کے پاس ثبوت کیلئے اس کو قبول کرنے میں ہے تاکہ اس پر عدالتی چارہ جوئی (خصومت) متوجہ ہوسکے۔ اور اس مقصد کیلئے بائع کے ہاں اس کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں ہے' اس لئے کہ اس کے بعد اس عیب کے پیدا ہونے کا احتمال موجود ہے' لہٰذا ان دونوں گواہوں کا قول عدالتی چارہ جوئی کیلئے قبول کیا جائے گا' نہ کہ بائع کے پاس اس شے کی واپسی کیلئے' اور اگر بائع کے پاس ایسا ثبوت موجود ہو جو اس عیب کے بعد میں پیدا ہونے پر دلالت کرتا ہو' تو قاضی اس سے کہے گا کہ کیا تیرے پاس یہ عیب موجود تھا: اگر تو اس نے کہا ہاں تو اس شے کو اسے واپس کردیا جائے گا ماسوا اس کے کہ وہ مشتری کی رضامندی یا اپنی برات کا دعویٰ کرے۔ اور اگر اس نے کہا نہیں' تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا ماسوا اس کے کہ مشتری اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کردے' اس لئے کہ مشتری اس پر واپسی کے حق کا دعوے دار ہے' جبکہ وہ اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر مشتری نے اس پر دلیل پیش کردی تو وہ بائع کے پاس اسے واپس کردے گا ماسوا اس کے کہ بائع اس کو دے چکنے یا اس سے اظہار برات کا دعویٰ کرے اور اس پر ثبوت پیش کردے تو اس سے مشتری کا دعویٰ ختم ہوجائے گا اور اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہو اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی مشتری سے اللہ سبحانہ کے نام پر قسم لے گا کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اسے بری الذمہ کیا اور نہ ہی اس نے جب سے اسے دیکھا ہے اس کو بیع کیلئے پیش کیا ہے اور اگر بائع مشتری کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اس شے کو دینے کا دعویٰ نہ کرے تو قاضی اس عقد کے فسخ کا فیصلہ کردے گا اور مشتری سے اس میں عیب پر راضی ہونے اور اس سے بری الذمہ کرنے اور بیع کیلئے کسی دوسرے پر پیش کرنے نہ پر قسم نہ لے گا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ اسے اس وقت تک فسخ نہ کرے جب تک اس سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے نام پر قسم نہ لے لے کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اس سے اس کو بری کیا ہے اور نہ اس کو بیع کیلئے پیش کیا ہے' جب سے اسے عیب کا علم ہوا ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ ہے کہ اگر قاضی نے قسم لینے سے قبل اس کے فسخ کا فیصلہ کیا تو ممکن ہے کہ بائع مشتری پر فسخ کے فیصلے کے بعد' اس کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اسے دینے' کا دعویٰ کرے۔ جس سے عدالتی فیصلہ منسوخ ہوجائے' لہٰذا مذکورہ فیصلے سے قبل اس سے قسم لینا فیصلے کو ختم ہونے سے بچانے کیلئے ہے جو ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے جب مشتری سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا تو فریق مخالف کے مطالبے

کے بغیر قاضی کا قسم لینا عدالتی چارہ جوئی (خصومت) کا انشاء ہے' حالانکہ قاضی تو خصومت ختم کرنے کیلئے ہے نہ کہ اس کے انشاء (پیدا کرنے) کیلئے اور امام ابویوسفؒ کے قول کہ اس میں قاضی کے عدالتی فیصلے کو ختم ہونے سے بچانا ہے تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ فیصلے کا بچانا اس کے بغیر بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر بات یہ ہے کہ بائع کو مشتری کی رضامندی کا علم نہ تھا' اس لئے کہ اگر اسے علم ہوتا تو وہ جوابی دعویٰ کرتا اور دلیل پیش کئے جانے پر خاموش نہ رہتا' جو اس بات کا ثبوت ہے کہ مشتری کی رضامندی کا اظہار نہیں ہوا تھا' لٰہذا وہ اس کے بعد رضامندی سے دینے کا دعویٰ نہ کرے گا۔ اور اگر مشتری نے بائع کے پاس اس عیب کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے کوئی ثبوت پیش نہ کیا اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو مذکورہ چاروں عیوب کے علاوہ وہ اللہ تعالٰی کے نام پر اپنے یقینی علم کی قسم کھائے گا کہ "جب میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کے سپرد کیا تو اس میں کوئی عیب نہ تھا" اور قسم میں بیع اور سپرداری دونوں کا اکٹھے ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ بیع پر اکتفا کرنے سے مشتری کا حق بعض صورتوں میں باطل ہوجاتا ہے' اس لئے کہ ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد مگر سپرداری سے قبل پیدا ہوگیا ہو جس کی بناپر اس کا حق باطل ہوجائے گا' تو احتیاط دونوں کو جمع کرنے میں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی احتیاط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس طریقے پر حلف اٹھالیا تو ممکن ہے کہ بیع کے بعد مگر سپرداری سے قبل کوئی عیب پیدا ہوگیا ہو تو بائع اپنی قسم میں سچا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط بیع اور سپرداری دونوں کے وقت عیب کی موجودگی ہے لٰہذا دونوں میں سے ایک کے وقت اس کی موجودگی سے وہ حانث نہ ہوگا' جس سے مشتری کا حق باطل ہوجائے گا۔ لٰہذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے حاصل دعویٰ پر قسم لی جائے کہ "اللہ سبحانہ کی قسم اس عیب کی بناپر جس کا اس نے ذکر کیا ہے اسے اس کی واپسی کا حق نہیں ہے"۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اللہ تعالٰی کی قسم کھائے کہ "جب میں نے اسے سپرد کیا تھا تو اس میں وہ عیب موجود نہ تھا جس کا وہ مدعی ہے اور یہ کہ وہ شے صحیح تھی"۔ اس لئے کہ اس قسم میں بیع کے وقت موجود عیب اور سپرداری کے وقت پیدا شدہ دونوں عیب داخل ہوجاتے ہیں اور اس سے اس کے یقینی علم پر قسم اس لئے نہیں لی جاتی کہ اس نے اپنے فعل پر قسم کھائی ہے اور وہ اس کی فروخت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی سپرداری ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھالی تو وہ اس عیب سے بری ہوجائے گا اور اس شے کو اس کی طرف واپس نہ کیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسے اس کی طرف واپس کردیا جائے گا اور عقد فسخ ہوجائے گا' ماسوا اس کے کہ بائع مشتری پر اس کی رضامندی یا اس سے بری ہونے کا دعویٰ کرے یا یہ کہ اس کا علم ہونے کے بعد اس نے اس کے سامنے بیع کیلئے پیش کیا تھا اور وہ اس پر ثبوت پیش کردے تو وہ اس عیب سے بری ہوجائے گا اور وہ اس کی طرف واپس نہ کی جائے گی اور اگر اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو اور مشتری سے قسم کھانے کو کہا گیا تو وہ اس پر قسم کھالے اور اگر اس نے یہ مطالبہ نہ کیا تو بیع فسخ ہوجائے گی اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو قسم نہ دی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان میں سے تین یعنی بھگوڑے پن' چوری اور بستر میں پیشاب کرنے میں اللہ تعالٰی کے نام پر قسم لی جائے گی کہ جب سے وہ بالغ ہوا ہے اس کے پاس وہ کبھی نہیں بھاگا اور دیوانگی کی صورت میں یہ کہ "وہ میرے پاس کبھی بھی دیوانہ نہیں ہوا"۔ ان عیوب میں اسے قسم لینے کے طریقہ

کار میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا واپسی کے حق کے اثبات کیلئے شرط ہے اور یہ بات جنون میں شرط نہیں ہے' بلکہ وہ عیب لازم ہے جو ہمیشہ رہنے والا ہے۔

ج۔ واپسی کا طریقہ:

رہا عیب کی بناپر' اس کے ثابت ہوجانے کے بعد' واپسی کا طریقہ تو مبیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ بائع کے قبضہ میں ہوگی یا پھر مشتری کے قبضہ میں۔ اگر تو وہ شے بائع کے پاس ہو تو عقد مشتری کے قول کی بناپر فسخ ہوجائے گا اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے کی رضامندی کی بالاجماع ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ شے مشتری کے قبضہ میں ہو تو بیع عدالتی فیصلے یا دونوں کی رضامندی کے بغیر ہمارے نزدیک فسخ ہوجائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے محض یہ کہنے سے کہ میں نے اس کو واپس کیا بیع فسخ ہوجائے گی اور عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی شے کو شرط خیار کے ساتھ واپس کرنا بغیر عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کے جائز ہے' اسی طرح خیار رویت میں بھی' ہمارے ائمہ کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے' واپس کرنا درست ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا فسخ ہے' لہٰذا اس کی صحت کیلئے عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کا بالاجماع یہی حکم ہے' اور خیار رویت کا تمہارے اصول کے مطابق۔ اسی لئے قبضہ سے قبل اسکی ضرورت نہیں ہوتی' اسی طرح قبضہ کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کے قبضہ کے ساتھ ہی عقد (صفقہ) مکمل ہوگیا ہے اور عقد کی تکمیل کے بعد دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے' جیسے کہ اقالہ میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ فسخ عقد کے مطابق ہی ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ عقد کو بنیاد سے ختم کردیتا ہے۔ پھر عقد دونوں میں سے ایک کی طرف سے منعقد نہیں ہوتا' لہٰذا دوسرے کی رضامندی اور عدالتی فیصلے کی بغیر ایک کی طرف سے اس کا فسخ بھی درست نہ ہوگا' بخلاف اس صورت کے جب ایسا قبضہ سے قبل ہو۔ اس لئے کہ عقد قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا' بلکہ اس کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے' لہٰذا اس کا یہ اقدام بمنزلہ اس کو قبول کرنے کے ہوگا' جیسے اس نے اس کو وصول نہ کیا' بخلاف خیارشرط کے ساتھ اس کی واپسی کے' اس لئے کہ یہاں عقد کے حکم میں خیارشرط کے باقی رہنے کے ساتھ عقد منعقد نہیں ہوا ہے' لہٰذا اس کا واپس کرنا اس کو دینے اور قبول کرنے سے رک جانے کے مفہوم میں ہوگا اور بخلاف خیار رویت کی صورت میں اس کی واپسی کے' اس لئے کہ اس کے نہ دیکھنے نے عقد کو مکمل ہونے سے روک دیا ہے' کیونکہ اس سے اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے' لہٰذا وہاں اس کا واپس کرنا اس کو دینے کی طرح ہوگا جبکہ یہاں عقد قبضہ کے ساتھ مکمل ہوگیا ہے' لہٰذا محض واپسی سے اس کے فسخ کا احتمال نہ ہوگا' جب تک اس کے ساتھ عدالتی فیصلے یا اس کی رضامندی کا قرینہ نہ ہو' واللہ اعلم۔

ج۔ عیب میں عدالتی فریق نزاع ہونے والے شخص کا بیان

ہم اس کے متعلق اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عدالتی فریق نزاع ہونا بائع کیلئے ضروری ہے خواہ

عقد کا حکم اس کے اپنے لئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے' بشرطیکہ وہ خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونے) کا اہل ہو' ماسوائے قاضی یا اس کے امین کے' جیسے وکیل' مضارب' شریک' مکاتب اور اجازت یافتہ غلام' اور وصی کے۔ اس لئے کہ عیب میں خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونا) بندے کے حقوق (حقوق العبد) میں سے ہے اور بندے کے حقوق اس باب میں عاقد (عقد کنندہ) کی طرف لوٹتے ہیں' بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہو' مثلاً وہ بچہ ہو یا تصرفات سے روکا ہوا آزاد شخص یا غلام ہو تو خصومت اس کو لازم نہ ہوگی اور اس کے مؤکل کو لازم ہوگی' جیسا کہ ہم کتاب الوکالہ میں بیان کر آئے ہیں۔ رہا قاضی یا اس کا نمائندہ (امین) تو اس کو خصومت اس لئے لازم نہیں ہوتی' کیونکہ قاضی کیلئے ولایت شرعی طور پر اس شخص کی بہتری کیلئے ثابت ہوتی ہے جس کیلئے عقد واقع ہوا ہو' لہٰذا اگر اس کو خصومت (عدالتی چارہ جوئی) لازم ہوجائے تو وہ دوسرے کی بھلائی کرنے سے باز آجائے گا' مبادا اس کو خصومت کا سامنا کرنا پڑ جائے۔ لہٰذا اس باب میں قاضی قاصد کی طرح ہوگا اور نکاح کے باب میں وکیل کی طرح اور وکیل کو جو ذمہ داری عاید ہوتی ہے وہ ذمہ داری مؤکل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔ مگر مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی صورت میں وہ اپنے آقا کی طرف رجوع نہ کریں گے' اس لئے کہ وکیل ان کی نیابت کے طور پر کام کرتا ہے اور نائب کا تصرف اصل (منوب عنہ) کے تصرف کی طرح ہوتا ہے' جبکہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام دونوں اپنی جانب سے اصلاً تصرف کرتے ہیں نہ کہ مولیٰ کے نائب کی حیثیت سے' اس لئے کہ' جیسا کہ معلوم ہے' کہ اجازت کا ہونا اس کی ممانعت کو روکنے اور مانع کے ازالے سے عبارت ہے تو جب اجازت کے ساتھ اس کی ممانعت زائل ہوگئی تو غلام اپنی ذاتی ملکیت کے طور پر اس میں تصرف کرے گا' لہٰذا وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ اپنے آقا کیلئے۔ اور آقا کیلئے صرف تصرف کا حکم ثابت ہوتا ہے نہ کچھ اور' اور جب وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا ہو تو ذمہ داری اسی پر ہوگی۔

اور اگر کسی مبیع کو اس کے وکیل کے پاس واپس کردیا جائے تو کیا وہ اسے اپنے مؤکل کی طرف واپس کرسکتا ہے؟ تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اس کی طرف کسی ثابت شدہ عیب کے ساتھ اسے واپس کرے گا اور یا اسے اس کے انکار (نکول) کے ساتھ واپس کرے گا اور یا اسے وہ اپنے اقرار عیب کے ساتھ واپس کرے گا۔ اگر تو اس نے اس کو ثبوت کے ساتھ ثابت شدہ کسی عیب کے ساتھ جو اس کے خلاف قائم ہوچکا ہو واپس کیا تو وہ اسے اپنے مؤکل کی طرف اسے واپس کردے گا۔ اس لئے کہ عیب کا ثبوت ایک حجت مطلقہ ہے اور وہ اس کا نائب ہے' لہٰذا وہ شے مؤکل کیلئے لازم ہوجائے گی اور اگر وکیل نے اپنے انکار کے ساتھ اسے واپس لیا تو تب بھی یہی حکم ہے' اس لئے کہ اس کا انکار (نکول) اس کے مؤکل کی طرف لوٹتا ہے' کیونکہ وہ اس کی طرف پناہ لینے کیلئے مجبور ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ خصومت (عدالتی چارہ جوئی) میں اس کا مالک نہیں ہوتا اور اس کی یہ مجبوری مؤکل کی طرف سے پیدا ہوئی ہے' اس لئے کہ اسی نے تو اسے اس مشکل میں ڈالا ہے' لہٰذا اس کا اضطرار اسی کی جانب منسوب ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو اس کے اقرار عیب کے ساتھ واپس لیا تو دیکھا جائے گا: اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا نہ ہوسکتا ہو تو اسے مؤکل کی طرف واپس کردیا جائے گا' اس لئے کہ بیع کے وقت اس کے ثبوت کا یقینی طور پر پتہ چل گیا ہے اور اگر اس مدت میں ایسا عیب پیدا ہوسکتا ہو تو وہ اس وقت تک اسے مؤکل کے پاس واپس نہ کرے گا جب تک وہ یہ

ثبوت پیش نہ کردے کہ یہ عیب اس میں پہلے سے موجود تھا اور اگر اس نے اقرار کی بناپر اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو وہ اسے مؤکل کو واپس نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اقرار کنندہ کا اقرار خود اقرار کنندہ کیلئے لازم ہوتا ہے نہ کہ کسی اور کیلئے' کیونکہ وہ ایک حجت قاصرہ (ناتمام دلیل) ہے' لہٰذا یہ اقرار خود اس کے اپنے حق میں تو حجت ہوگا' مگر اس کے مؤکل کے حق میں حجت نہ ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو تب بھی اس کا یہ اقرار خصوصی طور پر وکیل کو لازم ہوگا' خواہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہوسکتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی اگرچہ دونوں عاقدوں کے حق میں فسخ ہے' لیکن تیسرے شخص کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے' لہٰذا وہ اسے اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا' جیسے کہ اگر اس نے اس کو خریدا ہو تو تب یہی حکم ہے' رہا مضارب اور شریک کا حکم تو ان دونوں کے قبول کے ساتھ سرمایہ کار (رب المال) اور حصہ دار کو اس شے کا لینا لازم ہوجاتا ہے' اس لئے کہ ان کی شرکت کے حکم سے وہ ان دونوں کو لازم ہے بخلاف وکیل کے' واللہ اعلم۔

و۔ ان امور کا بیان جن سے عیب کی بناپر واپسی کا حق ختم ہوجاتا ہے
اور خیار ساقط ہوجاتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے اور جن سے لازم نہیں ہوتی

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایسے امور مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس عیب کے معلوم ہوجانے کے بعد اس پر راضی ہونا' اس لئے کہ اس کی واپسی کا حق' عقد میں دلالتاً' مشروط سلامتی کے فوت ہوجانے کی بناپر ثابت ہوتا ہے اور جب وہ عیب کے معلوم ہوجانے کے بعد اس پر راضی ہوگیا تو یہ اس بات کی دلالت ہے کہ اس نے اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط نہیں رکھی تھی نیز اس لئے بھی کہ یہ حق مشتری کے حق میں نقصان دور کرنے اور فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے' تو جب وہ اس عیب پر راضی ہوگیا تو اس نے (گویا) اپنی بھلائی خود نہیں سوچی اور اس نقصان پر وہ خود رضامند ہوگیا ہے۔

پھر رضامندی دو طرح کی ہوتی ہے: صریح اور وہ جو ازروئے دلالت صریح کے مفہوم میں ہے۔ اول الذکر رضامندی کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے میں اس عیب پر راضی ہوں یا میں نے اجازت دے دی یا میں نے بیع کو ثابت کردیا اور یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ مؤخر الذکر صورت یہ ہے کہ بیع کا علم ہوجانے کے بعد مشتری کی جانب سے مبیع میں کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو' جیسے مثلاً اگر کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ لیا یا اس کو کاٹ لیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو کسی اور کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر عمارت بنا دی' یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس دیا' یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون دیا' یا اسی طرح کا کوئی تصرف جو اس کو اس کی ملکیت سے نکال دے اور اسے اس عیب کا علم ہو یا نہ ہو یا مشتری نے اس کو آگے فروخت یا ہبہ کردیا اور اس کو دوسرے کے سپرد کردیا یا اس کو آزاد کردیا یا اس کو مکاتب بنادیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنا دیا' اس لئے کہ ان تصرفات کا اقدام کرنا اس کے عیب کا علم ہونے کے بعد اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور ان میں سے ہر بات حق رجوع کو باطل کر دیتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا' پھر نے اسے عیب کی بناپر واپس کردیا' اگر اس کو واپس کرسکتا ہے' تو ایسا قبضے سے قبل ہوا تو اس

کو بائع کے پاس بالاجماع واپسی کا حق ہوگا' خواہ اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا یا دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ اور اگر وہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو بغیر کسی اختلاف کے اس کو بائع کی طرف واپسی کا حق ہوگا اور اگر بائع نے عدالتی فیصلے کے بغیر اس کو قبول کرلیا تو ہمارے نزدیک اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ واپسی سے مانع امر سامان کا اس کی ملکیت سے نکلنا ہے تو جب وہ سامان دوبارہ اس کے پاس واپس آگیا تو مانع زائل ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ شے اس کی ملکیت سے نہ نکلی ہو۔ اسی لئے جب اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کردے' اسی طرح اگر اس نے اس کو خیار شرط یا خیار رویت کے ساتھ واپس کیا تو تمہارے اصول کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کرنا دونوں عاقدوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے اسے از سر نو خریداری کے ساتھ واپس کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خریدا ہوتا تو وہ اس کو بائع کی طرف واپس کرنے کا مالک نہ ہوتا۔ اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ یہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کرنا تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہے' یہ ہے کہ یہاں بیع کا مفہوم موجود ہے تو چونکہ یہاں خریداری کا شبہ پایا جاتا ہے' لہٰذا دونوں کی رضامندی کی موجودگی میں اس کی واپسی اس میں بیع کے مفہوم کی موجودگی ہے۔ ماسوا اس کے کہ دونوں عاقدوں کے حق میں اسے فسخ سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا تیسرے فرد کے حق میں وہ نئی بیع کے طور پر باقی رہی ہے' جیسے کہ نئی خریداری ہو' اسی لئے شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے اور حق شفعہ تو بیع کی بناء پر ثابت ہوتا ہے' بخلاف عدالتی فیصلے کے ساتھ اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس میں بالکل بھی بیع کا معنی نہیں پایا جاتا' کیونکہ دو طرفہ رضامندی کا مفہوم معدوم ہے' لہٰذا یہ فسخ ہوگا۔ اور فسخ کرنا عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا وہ عقد ہوا ہی نہ ہو' اسی لئے شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے جب قبضہ سے قبل ایسی ہو' اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہونا گویا" بیع سے قبل اس کا پیدا ہونا ہے' لہٰذا قبضہ سے پہلے اس کی واپسی ایسے ہی ہوگی جیسے گویا وہ اس کے قبول کرنے سے رک گیا ہو یا جیسے مشتری نے بائع کے ایجاب کو رد کردیا ہو اور اسے قبول نہ کیا ہو۔ اسی طرح قبضہ سے قبل اس کی واپسی کیلئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہیں ہوتی اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے عقد میں خیار شرط یا خیار رویت کا اضافہ کیا ہو کہ اس صورت میں وہ اسے بائع کی طرف واپس کردے گا۔ اس لئے کہ اس واپسی میں بیع کا مفہوم نہیں پایا گیا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس صورت میں وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کو بائع کی طرف واپس کرسکتا ہے' تو یہ فسخ عقد کو اصل سے ختم کرنا ہے' جیسے گویا وہ عقد موجود ہی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے خریدی ہوئی باندی سے مجامعت کی یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوا یا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھا حالانکہ اسے عیب کا علم ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم عیب کا علم نہ ہونے کی صورت میں ان تصرفات کے ساتھ ہے۔ امام شافعیؒ سے فرماتے ہیں کہ اگر باندی باکرہ ہو اور اس سے اس نے مجامعت کی تو تب تو یہی حکم ہے' لیکن اگر وہ شوہر دیدہ ہو پھر اس نے عیب کے علم ہونے کے بغیر اس کے ساتھ جماع کیا تو یہ مجامعت عیب کی بناء پر اس کی واپسی سے مانع

نہ ہوگی اور یہ مسئلہ انشاء اللہ عنقریب آئے گا۔

اور اگر مشتری نے باندی کا شہوت سے بوسہ لیا تو اس کے حکم کی تفصیل شرط خیار میں گزر چکی ہے۔ اور اگر مشتری نے عیب کا علم ہونے کے بعد اس سے خدمت لی، تو قیاس یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور استحسان یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط نہ ہوگا اور ہم ازیں قبل قیاس اور استحسان کی وجوہ خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور جانور ہونے کی صورت میں اگر وہ اس پر اس کو پانی پلانے یا بائع کے پاس لے جانے کیلئے اس پر سوار ہوا یا اس لئے سوار ہوا تاکہ وہ اس کیلئے چارہ خریدے تو اس میں قیاس اور استحسان ایسا ہی ہے جیسے کہ خدمت لینے میں ہے اور ہم اس کا ازیں قبل خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے عیب کا علم ہوجانے کے بعد اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کی رفتار معلوم کرے تو یہ اس کی رضامندی ہوگی اور اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور شرط خیار کی صورت میں خیار ساقط نہیں ہوتا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کا ہم ازیں قبل خیار شرط میں ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اس نے اس کو عیب کا علم ہوجانے کے بعد پہن لیا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی کو دیکھے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور خیار شرط باطل نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کا ہم شرط خیار کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر خرید کردہ شے مکان ہو پھر اس نے عیب کا علم ہوجانے کے بعد اس میں سکونت اختیار کی یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کروائی یا کسی حصہ کو گرایا تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں سکنی (رہائش) کے متعلق دو روایات مروی ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ہر ایسا تصرف جو مشتری کی جانب سے خرید کردہ شے میں عیب کا علم ہونے کے بعد پایا جائے اور جو عیب پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، اور اس کو بیع لازم ہوجائے گی، واللہ اعلم۔

(۲) خیار کا صریح الفاظ میں ساقط کرنا: یا ایسے الفاظ میں جو ان کے قائم مقام ہوں وہ خیار ساقط کرے جیسے "مشتری کہے میں نے خیار ساقط کردیا ہے یا میں نے اس کو باطل کردیا ہے یا میں نے بیع کو لازم کردیا یا میں نے بیع کو واجب کردیا ہے" یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں، اس لئے کہ خیار عیب اس کا حق ہے اور انسان اپنے حق کی وصولی اور اس کے اسقاط کے متعلق تصرف کا حقدار ہوتا ہے۔

(۳) مشتری کا عیب سے بائع کو بری الذمہ کرنا: اس لئے کہ بری الذمہ کرنا اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے اور یہ محل (جگہ) حق کے اسقاط کو قبول کرنے والی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ صریح اسقاط کے ساتھ کیسے ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو ساقط کردیا تو وہ ساقط ہوجائے گا۔

(۴) مبیع کا ہلاک ہوجانا: اس لئے کہ اس سے واپسی کا محل ختم ہوجاتا ہے۔

(۵) اس میں نقصان کا ہوجانا: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع میں نقصان کا پیدا ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو ایسا کسی آسمانی آفت سے ہوا ہوگا یا مشتری کے کسی فعل سے یا مبیع کے اپنے فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ پھر اگر تو نقصان قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت یا مبیع کے فعل سے ہوا تو یہ صورت اور جب اس میں کوئی

عیب نہ ہو دونوں یکساں ہیں اور ہم اس کا حتمی بیع کے تحت ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں کہ یہاں مشتری کو خیار ہوگا۔ پھر اگر وہ نقصان اس کی مقدار میں ہو تو اگر وہ چاہے تو باقی حصہ باقی قیمت کے عوض وصول کرلے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ اور اگر اس کا نقصان وصف میں ہو تو اگر وہ چاہے تو اس کو تمام قیمت کے عوض وصول کرلے اور چاہے تو بالکل چھوڑ دے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو اس صورت کا اور اس صورت کا جب اس میں کوئی عیب نہ ہو حکم ایک ہی ہے۔ اور وہ یہ کہ مشتری کو خیار ہوگا' وہ چاہے تو اس کو وصول کرلے اور اس نقصان کی مقدار میں جو بائع کے فعل سے ہوا ہو قیمت میں کمی کردے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے' جیسے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب نہ پایا ہوتا تو تب یہی حکم تھا۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے اپنے فعل سے ہوا تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور وہ اپنی جنایت کی بناپر اس پر قابض ہوجائے گا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوجائے گی' بشرطیکہ اس میں وہ عیب بائع کے پاس موجود نہ ہو' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا ہے۔ اور اس نے میں کوئی ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو اگر وہ چاہے تو عیب کے مطابق نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے اور چاہے تو وہ اس پر راضی ہوجائے اور اگر بائع نے کہا میں اس کو نقصان ۔ ت۔ لے رہا ہو تو مشتری کو اس کے روکنے اور اس کی طرف اس کے نقصان کیلئے رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ وہ ا ن کو ۔ ن کردے گا اور اس سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی اور ہم عنقریب ان قسم کے مسائل کا اصول نقصان عیب کے ساتھ رجوع سے مانع اور غیر مانع امور کے ضمن میں بیان کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری کے اس شے پر جنایت کے ساتھ راضی ہوجانے کے بعد بائع کی جانب سے مبیع کا روکنا' وصولی قیمت کیلئے نہ پایا گیا' لیکن اگر اس کی جانب سے اس کا روکنا پایا گیا اور پھر مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کو بائع کی طرف ۔ ۔ ن کردے اور مشتری سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی' اس لئے کہ وہ اس کے روکنے کی بناپر مبیع کو واپس لینے والا اور اس کے قبضے کو ختم کرنے والا ہوگیا ہے' جس کی بناپر اس کا اس پر قبضہ ٹوٹ جائے گا اور یہ ایسے ہوگا جیسے گویا کہ وہ قبضہ موجود ہی نہ تھا لہٰذا واپسی کا حق بائع پر ثابت ہوگا اور اس سے تمام قیمت ساقط ہوجائے گی ماسوا اس قیمت کے جو اس کے فعل سے اس میں نقصان کی بناپر واجب ہوئی ہے اور اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا تو مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام قیمت کے عوض بیع پر راضی ہوجائے اور جنایت کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اور چاہے تو وہ اس کو نہ لے' اس صورت میں تمام قیمت ساقط ہوجائے گی۔ اور بائع جنایت کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے گا جیسے کہ اگر مشتری نے اس میں عیب پایا ہو تو تب یہی حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں قبضہ سے قبل عیب پیدا ہوجائے اور اگر اس میں قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو' پھر اس نے اس میں عیب پایا پھر اگر تو وہ عیب کسی آسمانی آفت سے یا مبیع کے اپنے فعل سے یا مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو اسے اکثر علماء کے نزدیک اس عیب کی بناپر اسے واپسی کا حق نہ ہوگا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کو واپسی کا حق ہوگا اور وہ اس پیدا شدہ عیب کی چٹی کے ہمراہ اس کو واپس کردے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بناپر اس کی واپسی کا حق مشتری کے فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے' لہٰذا اگر اسے یہ حق

نہ دیا گیا تو ایسا محض بائع کی بھلائی کیلئے ہوگا' حالانکہ جبکہ تدلیس سے دور ہونے میں مشتری بائع سے زیادہ بہتر ہے' اس لئے کہ وہ عیب کی تدلیس کرتا ہے اور بائع تو پہلے تدلیس کرچکا ہے۔ ہمارا استدلال اسی طرح ہے کہ اس کی واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی ہوئی شے واپسی کے وقت اسی صفت پر ہو جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی اور یہ بات یہاں نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ وہ بائع کی ملکیت سے ایک عیب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں نکلی تھی' جبکہ اس کی ملکیت میں اب وہ دو اسباب کے ساتھ واپس ہوگی جس کی بناپر واپسی کی شرط معدوم ہوجائے گی لہٰذا وہ شے واپس نہ ہوگی۔ اور اگر مبیع کوئی باندی ہو پھر مشتری نے اس سے مجامعت کی پھر وہ اس کے عیب پر مطلع ہوا پھر اگر تو وہ باندی باکرہ ہو تو اب وہ اس کو بالاجماع واپس نہ کرے گا۔ اور اگر وہ شوہر دیدہ ہو تو تب ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس کو واپس کردے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے شرط سمیت اس کی واپسی کے حق کے سبب کا ثبوت پایا ہے اور سبب اور شرط کے بعد ماسوائے حکم کے اور کیا رہ جاتا ہے۔ رہا سبب تو وہ اس لئے کہ وہ عیب ہے اور وہ موجود ہے۔ رہی شرط تو وہ یہ ہے کہ واپس کردہ شے واپسی کے وقت ویسی ہی ہو جیسی کہ قبضے کے وقت تھی اور یہ بات یہاں موجود ہے' اس لئے کہ مجامعت اس کی ذات (عین) میں کمی نہیں کرتی۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ایک حصہ جسم کے منافع کا حصول ہے' لہٰذا یہ خدمت لینے کے مشابہ ہے' بخلاف باکرہ باندی سے مجامعت کرنے کے' اس لئے کہ پردۂ بکارت اس کا عضو ہے اور اس نے اسے مجامعت کے ذریعہ زائل کردیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ سے حصول منفعت کو اس کے اجزاء اور اعیان (اشیاء) کے ساتھ استفادے کا حکم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی ضمان معینہ شے (عین) کے ساتھ مضمون ہے' حالانکہ غیرعین معینہ شے (عین) کے ساتھ ضمان واجب الادا نہیں ہوتی۔ یہی اصل ہے اور جب اس بات پر دلیل قائم ہوگئی کہ ہمارے نزدیک کسی شے کے منافع کو زائل کرنے سے ضمان ضروری نہیں ہوتی تو اس سے فائدہ اٹھانا اجزاء اور اعیان کے اتلاف کے حکم میں ہوگا۔ لہٰذا اس کی واپسی کی شرط معدوم ہوگئی ہے جس کی بناپر اس کی واپسی ممنوع ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے اس کا کوئی حصہ کاٹ دیا ہوتا۔ اور جیسے باکرہ کے ساتھ مجامعت کی صورت میں یہی حکم ہے اور بخلاف اس سے خدمت لینے کے۔ اس لئے کہ وہ خالص ایسی منفعت ہے' جس کیلئے اس کے جزو اور عین کا حکم نہیں ہے' نیز اس لئے بھی کہ اگر یہاں اس نے باندی کو واپس کردیا' جبکہ عقد کا فسخ کرنا ہر پہلو سے یا ایک پہلو سے عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ مجامعت ہر ایک پہلو سے بائع کی ملکیت سے متعلق واقع ہوئی ہے' جوکہ حرام ہے تو اس کا اس کی واپسی سے روکنا اس کو حرام سے بچاتا ہے جو واجب ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے اس شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب دو آدمیوں نے کسی ایک شے کو خریدا پھر وہ اس کے عیب پر مطلع ہوئے جو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر اکیلا اسے فسخ نہیں کرسکتا' البتہ صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک اس کے فسخ کے معاملے میں دوسرے سے منفرد ہوسکتا ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دونوں نے کسی شے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس میں تین دن تک خیار ہوگا یا انہوں نے کوئی ایسی شے خریدی جو انہوں نے نہ دیکھی ہو۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مشتری کو اسی طرح واپس کردیا ہے جیسے

اس نے اس کو خریدا تھا' لہٰذا اس کی واپسی صحیح ہوگی' جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر خریدا ہو کہ اس کے نصف میں اسے تین دن کا خیار ہوگا۔ پھر اس نے اس کے نصف کو واپس کردیا اور یہاں دلالت وصف یہ ہے کہ اس نے اس کے نصف حصہ کو خریدا ہے۔ اس لئے کہ دونوں نے غلام کو مشترکہ طور پر خریدا ہے تو یہ ایسے ہی ہے' جیسے ان میں سے ہر ایک نے اس کے نصف کو خریدا اور نصف کو واپس کردیا ہو تو اس نے ویسے ہی اسے واپس کردیا ہے' جیسے کہ اس نے اسے خریدا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی واپسی کی شرط نہیں پائی گئی اور اس کی شرط کے معدوم ہونے کے باوجود واپسی کے حق کا ثبوت ممنوع ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہاں واپسی کی شرط نہیں پائی گئی یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ واپس کردہ شے اسی حالت میں ہو جس حالت میں اس پر اس نے قبضہ کیا تھا اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی' اس لئے کہ اس نے جب اس پر قبضہ کیا تھا تو بغیر کسی اضافی عیب کے قبضہ کیا تھا اور اگر وہ اس کو واپس کرے گا تو اس حالت میں واپس کرے گا کہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہوچکی ہے جو شرکت کا عیب ہے اور اعیان میں شرکت ایک عیب ہے' اس لئے کہ نصف عین کو اتنی قیمت کے عوض نہیں خریدا جاتا جتنی قیمت کے عوض اس صورت میں خریدا جاتا ہے جب وہ شے مشترک نہ ہو' لہٰذا خرید کردہ شے کو جیسے اس نے خریدا تھا ویسے اس کا واپس کرنا نہیں پایا گیا لہٰذا بائع سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اس کی واپسی صحیح نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر بائع نے بیع کو دو افراد کیلئے غلام میں لازم کیا' پھر دو میں سے ایک نے قبول کیا مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بائع تمام غلام کی مکمل طور پر ملکیت زائل کرنے کے سوا اس کی فروخت پر راضی نہیں ہوا تھا' لہٰذا جب دو میں سے ایک نے اس کو قبول کرلیا ہے مگر دوسرے نے قبول نہیں کیا تو چونکہ بائع پر صفقہ (عقد) متفرق ہوگیا ہے لہٰذا اس سے نقصان دور کرنے کیلئے ایک شخص کا قبول کرنا درست نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر مبیع کو نقصان اجنبی یا بائع کے فعل سے ہوا ہو' تو تب بھی یہی حکم ہے' مثلاً اس طرح کہ اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جس سے اس پر جنٔی (ارش) واجب ہوگئی ہو یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے مجامعت کرلی اور اس پر عقر (زنا بالجبر کا معاوضہ) واجب ہوگیا تو اس کو عیب کی بناپر' جیسا کہ ہم نے بیان کیا ایک اور مفہوم کی بناپر جو اسی صورت کے ساتھ مختص ہے' مبیع کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ یہاں اجنبی اور بائع نے فعل پر جنٔی اور عقر مشتری کیلئے لیا جاتا ہے' جو ایک مبیع پر اضافہ ہے۔اس لئے یہ اضافہ اس کو عیب کی بناپر واپسی سے مانع ہوگا' جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے کوئی ایسی شے خرید لی جس کے اندر (جوف میں) کوئی اور خوردنی شے ہو مثلاً تربوز' اخروٹ' خربوزہ' انار اور انڈا وغیرہ' مگر جب اس نے اس کو توڑا تو اس نے اس کو اندر سے خالی یا بیکار پایا تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا ہوگا یا کچھ حصے کو فاسد اور کچھ کو درست پایا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا پھر اگر تو وہ اس کی حالت ایسی ہو کہ اس سے بالکل نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف تمام قیمت کی واپسی کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے اور بیع مکمل طور پر باطل ہوئی تھی' کیونکہ یہ ایک ایسی شے کی بیع تھی جو مال نہیں تھی۔ اور غیرمال کی بیع منعقد نہیں ہوتی' جیسے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر پتہ چلا کہ وہ تو آزاد تھا۔ اور اگر وہ شے ایسی ہو جس

سے کسی بھی درجے میں نفع اٹھانا ممکن ہو تو ہمارے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اس کی واپسی کا حق نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس نے اس کو فروخت کردیا تو اسی نے اس کو اس کے توڑنے کیلئے اس پر مسلط کیا ہے جس کی بناپر اس کا ٹوٹنا (کسر) بائع کے مسلط کرنے سے حاصل ہوا ہے' لہٰذا یہ امر مبیع کی واپسی سے مانع نہ ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی ہوئی شے لوٹائے جانے کے وقت اسی وصف (حالت) پر ہو جس پر وہ قبضے کے وقت تھی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس کے توڑ دینے سے اس میں ایک اضافی عیب پیدا ہوگیا ہے اور اگر اس نے اس کو واپس کیا تو اس کو دو عیوب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں واپس کرے گا' جس کی بناپر اس کی واپسی کی شرط معدوم ہوگئی ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ بائع نے ہی اس کو اس کے توڑنے کیلئے مسلط کیا ہے بجا ہے' لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس کیلئے ملکیت کا اثبات کرکے اس کو اس کے توڑنے کا موقعہ فراہم کیا ہے' اس لئے کہ وہ (مشتری) اس کو توڑنے کے ذریعے اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہوا ہے نہ کہ بائع کی ملکیت میں اس کے حکم کے ساتھ تصرف کرنے والا' لہٰذا اس کا توڑا جانا اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل ہے اور اگر اس نے کچھ حصے کو خراب اور کچھ کو درست پایا تو دیکھا جائے گا اگر تو خراب حصہ زیادہ ہو تو وہ بائع کو تمام قیمت کے ساتھ واپس کردیا جائے گا' اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ فاسد حصے میں بیع باطل تھی' کیونکہ پتہ چلا ہے کہ وہ تو مال ہی نہ تھا تو جب اتنی مقدار میں بیع باطل ہوئی تو باقی حصہ میں بھی بیع باطل ہوگی' جیسے کہ اگر کسی نے' آزاد غلام کو اکٹھا کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد) میں فروخت کردیا تو وہاں یہی حکم ہے اور اگر فاسد مقدار کم ہو تو تب بھی قیاس تو یہی ہے' لیکن استحسان کی رو سے تمام شے میں بیع درست ہوگی اور اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور نہ اس کے کسی حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرنے کا' اس لئے کہ تھوڑی بہت خرابی تو ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ اشیا عام طورپر تھوڑی بہت خرابی (فساد) سے خالی نہیں ہوتیں' لہٰذا اس میں ضرورت ہوگی جس کی بناپر یہ مقدار کالعدم ہوجائے گی۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ایک اور طرح اس کی تفصیل بیان کی ہے وہ یوں کہ اگر اس نے اس تمام شے کو فاسد پایا تو اگر تو وہ اس کے چھلکے کی کوئی قیمت نہ ہو تو تمام شے میں بیع باطل ہوجائے گی اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہو جیسے انار وغیرہ میں ہے تو بیع باطل نہ ہوگی' اس لئے کہ جب اس کے چھلکے کی قیمت ہو تو اس کا چھلکا بھی مال ہی ہوگا' لیکن بائع کو اس کے متعلق خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اس نقصان کے ساتھ اس پر راضی ہوجائے اور اس کے اس چھلکے کو قبول کرے اور تمام قیمت واپس کردے اور وہ چاہے تو قبول نہ کرے کیونکہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہوگئی ہے اور وہ مشتری کو اس کے حق میں کمی کو پورا کرنے کیلئے عیب دار حصے کی قیمت واپس کردے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کو حصے فاسد پایا تو تب بھی اسی تفصیل کے مطابق اس کا یہی حکم ہوگا' اس لئے کہ اگر اس شے کے چھلکے کی قیمت نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف اتنے حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرے گا' نہ کہ چھلکے کیلئے' یہ اس کے کچھ حصے کا کل پر قیاس ہے۔ البتہ اگر اس کی اتنی کم مقدار خراب ہو جتنی مقدار سے عام طورپر اشیاء خالی نہیں ہوتیں تو وہ اس کی طرف کوئی شے واپس نہ کرے گا

اور . سی شے کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

(۶) قبضے کے بعد اس میں متصل پیدا ہونے والی زیادتی: اس زیادتی یا اضافے پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اضافہ دوحال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت دوحال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اضافہ متصل ہوگا یا اس سے الگ۔ اور پھر متصل اضافہ یا تو اصل شے سے پیدا ہوا ہوگا' جیسے حسن و جمال اور بڑھاپا اور موٹاپا اور سماعت کا بحال ہونا یا دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ کی سفیدی کا ٹھیک ہوجانا وغیرہ' یا اس سے پیدا ہونے والا نہ ہوگا۔ جیسے کپڑے میں رنگنا اور گھی یا شہد کو ستوؤں کے ساتھ ملادینا اور زمین میں عمارت بنا دینا وغیرہ' یہی حکم منفصل زیادتی کا ہے جو دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو وہ اصل سے پیدا شدہ ہوگی' جیسے بچہ (جانور کا)' پھل اور دودھ وغیرہ یا پھر وہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہوگی' جیسے غلام کی کمائی' صدقہ اور غلہ اور پھر یہ بیع یا تو صحیح طریقے پر ہوئی ہوگی اور یا فاسد طریقے پر۔ اگر تو بیع فاسد کے ساتھ اس میں اضافہ ہوا تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ بیع فاسد کے تحت بیان کریں گے۔

اور اگر بیع صحیح ہو تو پھر اگر وہ اضافہ قبضہ سے قبل ہوا تو پھر اگر وہ اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ .و تو وہ عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا' اس لئے کہ حقیقی طور پر یہ اضافہ اصل کے تابع ہے کیونکہ وہ اسی کے ساتھ قائم ہے جس کی بناپر وہ تبعی طور پر مبیع ہے اور اصول یہ ہے کہ جو شے عقد میں کسی ـ کے تابع ہو وہ اس کے فسخ میں بھی اسی کے تابع ہوگی' اس لئے کہ فسخ عقد کا ختم ہوجانا ہے' لہٰذا اصل شے میں ـ کے مقصود بالذات ہونے کی بناپر عقد فسخ ہوگا اور تابع شے میں اصل عقد کے فسخ ہوجانے کی بناپر عقد فسخ ہوجائے گا اور اگر وہ اضافہ مبیع سے متصل ہو' مگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو ایسا اضافہ اس کو عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع ہوگا' اس لئے کہ یہ اضافہ اس کے تابع نہیں' بلکہ بنفسہ اصل ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ ایسے اضافے میں بیع کا حکم بالکل ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے مبیع کو واپس کیا تو یہ واپسی دوحال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کو اس اضافے کے بغیر اکیلے ہی واپس کرے گا یا اس کو اضافہ سمیت واپس کرے گا۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنا مشکل ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں' اس لئے کہ یہ اضافہ عقد میں تابع نہ تھا' لہٰذا فسخ میں بھی تابع نہ ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ان اضافات کی بناپر مشتری اس پر قابض ہوگیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ اضافہ قبضہ کے بعد ہوا ہو اور قبضہ کے بعد اس کا پیدا ہونا اس کو عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا ہوا تو وہ اس کی واپسی سے مانع ہوگا۔ پھر اگر مشتری چاہے تو ان دونوں کو واپس کردے اور اگر وہ چاہے تو اس پر تمام قیمت کے عوض راضی ہو جائے۔ بخلاف ہمارے نزدیک اس صورت کے جب وہ اضافہ قبضے کے بعد پیدا ہو' اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ اس کی عیب بناپر واپسی سے مانع ہوگا۔ ہم عنقریب دونوں میں جو فرق ہے اس کا ذکر کریں گے اور اگر اصل شے میں کوئی عیب نہ ہو' لیکن اس نے ا ـ انے میں کوئی عیب پایا تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل ـ ـ نے کی بناپر ـ طور پر مبیع ہے اور جو شے ـ بعی طور پر مبیع ہو وہ اس کے مقصود بالذات فسخ کا احتمال نہیں رکھتی' البتہ اگر

قبضہ سے قبل اس اضافے کا پیدا ہونا ایسا ہو جو مبیع میں نقصان پیدا کردے' جیسے باندی کے ہاں ولادت تو ایسی صورت میں اس کو واپسی کا اختیار ہوگا' لیکن اضافے کی بناپر نہیں' بلکہ نقصان کی بناپر اور اگر اس نے اصل اور اضافہ دونوں پر قبضہ کرلیا پھر اس نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اس کو خصوصی طورپر اس کے حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کا حق ہوگا اور اس کی قیمت کو بیع کے وقت کی اصل اور قبضہ کے وقت کے اضافے کی قیمت پر تقسیم کرکے دیکھا جائے گا' اس لئے کہ اضافے کا قیمت میں قبضے کے وقت حصہ (قسط) ہوتا ہے' اس طرح اس پر قبضے کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی اور اگر اس نے اصل میں کوئی عیب نہ پایا' لیکن اس کے اضافہ میں کوئی عیب پیدا ہوگیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے حصہ کی قیمت کے عوض اس کو واپس کردے' اس لئے کہ قبضہ کی بناپر اس کا قیمت میں حصہ ہوگیا ہے' لہٰذا وہ اس کو اس کے حصہ کی قیمت کے ساتھ واپس کردے گا اور اگر وہ اضافہ اصل سے الگ ہو تو ایسی صورت میں وہ اضافہ عیب کی بناپر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ اضافہ مبیع نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع کے حکم کا ثبوت مفقود ہے وہ تو علیحدہ سبب کی بناپر یا اس کی اصل ملکیت کی بناپر اس کی ملکیت میں آیا ہے' جس کی بناپر اصل کے واپس کرنے کی صورت میں اصل میں عقد فسخ ہوجائے گا اور اضافہ' اس میں مقصود بالذات سبب ملکیت ہونے یا اصل کی ملکیت کی بناپر' اس کی بدستور ملکیت رہے گا نہ کہ بیع کی بناپر' لہٰذا وہ نفع (ربح) ہوگا نہ کہ ربا۔ اس لئے کہ ربا بیع کے ساتھ مختص ہے' کیونکہ وہ عرف شریعت میں ایک اضافی مال ہے جس کے استحقاق کا اس نے بیع کے ذریعے قصد کیا ہے اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔

پھر جب اس نے اصل شے کو واپس کردیا تو اضافہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا قیمت مشتری کیلئے ہوگا' لیکن وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا اس لئے کہ گو وہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے لیکن چونکہ وہ ایک غیر مضمون شے کا نفع ہے' لہٰذا وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ بائع کیلئے ہوگا' لیکن اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے عیب کی بناپر اس کی واپسی کو ترجیح دی' لیکن اگر وہ عیب کے ساتھ اس کے اپنے پاس رکھنے پر راضی ہوگیا اور اس نے بیع کو پسند کرلیا تو اضافہ بغیر اختلاف کے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ غیر مضمون شے کا نفع ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے اور یہی ربوا (سود) کی تشریح ہے اور اگر مشتری نے مبیع پر اس اضافہ سمیت قبضہ کیا پھر اس نے مبیع میں کوئی عیب پایا' پھر اگر وہ اضافہ تلف ہوجائے تو اسکو بغیر اختلاف کے صرف مبیع کو تمام قیمت کے عوض واپس کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر اضافہ موجود ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کے ہمراہ اضافے کو بھی واپس کرے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہے لہٰذا وہ اسے اصل سمیت واپس کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد کے حکم میں اصل کے تابع نہیں ہے' لہٰذا وہ فسخ کے حکم میں بھی اس کے تابع نہ ہوگا اور اگر اضافے میں کوئی عیب ہو تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اس قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہے' لہٰذا اس میں عیب کی بناپر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوگا' اس لئے کہ اگر اس نے اس کو واپس کیا تو وہ بغیر معاوضہ (شے) کے اس کو واپس کرے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا اور اگر یہ اضافہ قبضہ کے بعد پیدا ہوا تو اگر تو وہ اضافہ متصل اور اصل سے پیدا ہونے والا ہو تو اگر مشتری اصل سمیت اس کے واپس کرنے پر آمادہ ہو تو وہ بلا اختلاف کے واپسی سے مانع نہ ہوگا' اس لئے کہ فسخ کے وقت وہ حقیقت میں اس کے تابع ہے تو اس کی واپسی سے عقد اصل شے میں مقصود بالذات طور پر اور اضافے میں ضمنی طور پر فسخ ہوجائے گا اور اگر اس نے اس کی واپسی سے انکار کیا اور اس نے چاہا کہ وہ بائع سے عیب کا نقصان پورا کرے اور بائع نے عیب سمیت اس کی واپسی پر اصرار کیا تو مشتری کو اس سے انکار کا حق نہ ہوگا اور وہ واپسی کا مطالبہ کرے اور کہے میں تجھے عیب سے پیدا ہونے والا نقصان ادا نہ کروں گا' لیکن تو مجھے عیب دار حالت ہی میں مبیع واپس کردے' تاکہ میں تجھے تمام قیمت واپس کردوں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر بائع نے انکار کیا تو مشتری کو حق نہ ہوگا کہ وہ بائع کی طرف نقصان کی کمی کیلئے رجوع کرے اور بائع کو حق نہ ہوگا کہ وہ مبیع کی واپسی کا مطالبہ کرے اور کہے مجھے سودا واپس کردے تاکہ میں تجھے پوری قیمت واپس کردوں اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ایسا متصل اضافہ جو قبضے کے بعد اصل سے پیدا ہوا ہو اور اس اضافے کا مالک یعنی مشتری اضافہ کی واپسی پر راضی نہ ہو اور وہ عیب کے نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرنا چاہتا ہو تو کیا وہ (اضافہ) عیب کی بناء پر واپسی سے مانع ہوگا؟ تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک مانع ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک مانع نہ ہوگا اور اس مسئلے کی اصل کتاب النکاح میں ہے کہ اگر مہر میں اس کے قبضہ کے بعد متصل اضافہ پیدا ہوگیا پھر اس نے بیوی کو مجامعت سے پہلے طلاق دے دی تو کیا یہ اضافہ مہر کی تنصیف (دو حصوں میں تقسیم) سے مانع ہوگا؟ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک مانع ہوگا اور اس پر اس کی اس روز کی نصف قیمت ضروری ہوگی جس روز اس نے اس پر قبضہ کیا ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مانع نہ ہوگا اور ہم اس مسئلے کا کتاب النکاح میں ذکر کریں گے۔

اور اگر یہ اضافہ مستقل تو ہو مگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو وہ بالاجماع اس کی واپسی سے مانع ہوگا اور وہ اس سے عیب کے نقصان کو وصول کرنے کا مجاز ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اگر اس نے اصل شے کو واپس کیا تو یا تو وہ اس کو اکیلے ہی واپس کرے گا یا پھر وہ اس کو اضافہ سمیت واپس کرے گا۔ اکیلے واپس کرنا تو ممکن نہیں ہے اور اضافہ عقد میں اس کے تابع نہیں ہے' لہٰذا اس کو عقد کے فسخ میں اس کے تابع بنانا ممکن نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ دونوں اس کی واپسی پر رضامند ہوں' اس لئے کہ اس صورت میں یہ عقد ایک بیع جدید کی طرح ہوگا اور اگر وہ اضافہ الگ اور اصل سے پیدا شدہ ہو تو وہ ہمارے نزدیک عیب کی بناء پر اس کی واپسی سے مانع ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مانع نہ ہوگا اور وہ اصل کو اضافہ کے بغیر واپس کردے۔ اسی طرح یہ اضافہ ہمارے نزدیک فسخ' مثلاً اقالہ' خیار شرط اور خیار رویت وغیرہ کے ذریعے اس کی واپسی سے مانع ہے۔ یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک اضافہ ضمنی طور پر مبیع ہے اور اس کی اصل کا حکم اس میں ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے' جبکہ اصل کی اضافے کے بغیر واپسی سے عقد اصل شے میں تو مقصود بالذات طور پر فسخ ہوجائے گا اور اضافہ مشتری کے ہاتھ میں بطور مبیع کے بلا قیمت مقصود بالذات طور پر رہ جائے گا' حالانکہ وہ اس کا اس بیع کی بناء پر مستحق ہوا ہے اور یہی شریعت میں ربا کی تشریح ہے' بخلاف قبضہ سے پہلے اس کے اضافہ کے' اس لئے کہ وہ اصل کے بغیر واپس نہ ہوگا' ربا سے بچنے کیلئے' بلکہ

وہ اضافہ اصل سمیت واپس کردیا جائے گا اور اس کو اصل سمیت واپس کرنا ربا(سود) کو متضمن نہ ہوگا۔ پھر وہ اس کو یہاں اضافہ سمیت واپس کرے گا۔ جہاں تک تو اصل کی اضافہ بغیر واپسی جائز نہ ہونے کا مسئلہ ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی یعنی کہ وہ ربا(سود) تک پہنچانے کا ذریعہ ہے اور جہاں تک اس کی اضافہ سمیت واپسی کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اصل کی واپسی کے بعد یہ بچہ ایسے منافع تک پہنچانے کا باعث ہوگا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اضافے میں عقد فسخ ہو چکا ہے۔ اور وہ بائع کی طرف واپس ہو جائے گا' مگر اس کے مقابلے میں فسخ کی صورت میں مشتری تک کوئی قیمت نہیں پہنچی' اس لئے کہ قیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں تھا' جس کی بنا پر بچہ بائع کیلئے ایسی شے کا نفع ہوگا جس کا وہ ضامن نہیں ہے کیونکہ وہ مشتری کے ضمان میں پیدا ہوا ہے جبکہ قبضے سے قبل پیدا ہونے والا بچہ بائع کی ضمان میں پیدا ہوتا ہے' لہٰذا اگر اس صورت میں عقد فسخ ہو جائے تو وہ اس کیلئے غیر مضمون شے کا نفع نہیں ہے بلکہ مضمون شے کا نفع ہے۔ اور اگر وہ اضافہ اصل سے الگ ہو اور وہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو ایسا نفع عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے منع نہ ہوگا۔ چنانچہ اصل شے بائع کو واپس ہوجائے گی اور اضافہ مشتری کے لیے پاکیزہ ہوگا' جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ یہ اضافہ بنیادی طور پر مبیع نہیں ہے' کیونکہ اس میں مبیع کا حکم مفقود ہے بلکہ مشتری اس کا ایک علیحدہ سبب کی بنا پر مالک ہوا ہے لہٰذا یہاں اصل میں فسخ کے حکم کا اثبات اضافے کے بغیر ممکن ہے جس کی بنا پر وہ اصل کو واپس کردے گا اور اس میں عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور اضافہ مشتری کی ملکیت رہے گا۔ اس لیے کہ اس میں شرعاً ملکیت کا سبب پایا گیا ہے اور اس کے لئے یہ اضافہ خوشگوار ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اضافہ مشتری کے قبضہ میں موجود ہو لیکن اگر وہ ہلاک ہوگیا تو پھر اس کا ہلاک ہونا یا تو کسی آسمانی آفت سے ہوگا یا پھر مشتری کے یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ اگر تو وہ اضافہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوا تو اس کو عیب سمیت اصل کو واپس کرنے کا حق ہوگا اور اس کو یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ اضافہ پیدا ہوا ہی نہیں ہے اور اگر اس کا اتلاف مشتری کے فعل سے ہوا ہو تو بائع کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اس کو قبول کرے اور تمام قیمت کو واپس کردے اور اگر وہ چاہے تو اس کو قبول نہ کرے اور عیب کے نقصان کی مقدار میں قیمت اس کی طرف واپس کردے۔ خواہ اس کے پیدا ہونے سے اصل میں نقصان ثابت ہوا ہو یا نہ اس لیے کہ اضافے کو تلف کرنا ایسے ہی ہے جیسے اصل سے متصل کسی چیز کو تلف کرنا کیونکہ وہ اصل سے پیدا ہوا ہے اور اس سے بائع کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے اور اگر وہ کسی اجنبی کے فعل سے تلف ہوا ہو تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے اجنبی پر ضمان واجب ہوجاتی ہے اور چونکہ ضمان عین شے کے قائم مقام ہوتی ہے' لہٰذا گویا کہ اس کی عین (ذات) موجود ہے' لہٰذا یہ امر اس کی واپسی سے مانع ہوگا اور وہ اس کی طرف عیب کے نقصان کیلئے رجوع کرے گا' واللہ اعلم۔

عیب کی بنا پر عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان:

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی: اولاً ان امور کا بیان جن سے عقد فسخ ہوتا ہے اور ثانیاً جواز فسخ کی شرائط کا بیان۔

الف۔ فسخ کرنے والے امور:

فسخ کرنے والے امور کی پھر دو اقسام ہیں' اختیاری اور ضروری:

- اختیاری جیسے اس کا کہنا کہ میں نے اس کو فسخ کیا' میں نے اس کو توڑ دیا' یا میں نے اس کو لوٹا دیا' یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے ہم معنی ہوں۔
- اور ضروری' جیسے "معقود علیہ" کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہونا۔

ب۔ جواز فسخ کی شرائط کا بیان:

جواز فسخ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) خیار کا ساقط ہونا: اس لئے کہ خیار کے ساقط ہوجانے سے بیع لازم ہوجاتی ہے' للذا اس صورت میں عقد فسخ ہونے کے احتمال سے خارج ہوجائے گا۔

(۲) ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے اس (فسخ) سے دوسرے فریق کا مطلع ہونا خواہ اس کا فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو' یا اس سے پہلے۔ بخلاف خیار شرط اور خیار رویت کے' پھر کیا اس کیلئے عدالتی فیصلہ یا دوسرے شخص کی رضامندی شرط ہے؟

اگر تو اس کی واپسی مبیع پر قبضہ سے قبل ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا بائع کی رضامندی شرط ہوگی۔ ان دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

(۳) یہ کہ اس کا فسخ بائع پر صفقہ کی تکمیل سے پہلے اس کی تفریق کا باعث نہ ہو' اگر ایسا ہو تو فسخ جائز نہ ہوگا تاوقتیکہ بائع اس پر راضی نہ ہو۔ اس لئے کہ صفقہ کا بائع پر اس کی تکمیل سے پہلے متفرق کرنا اس کو نقصان پہنچاتا ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے اور جہاں تک ہو سکے ضرر کو دور کرنا ضروری ہے' ماسوا اس کے کہ اس پر بائع راضی ہو' کیونکہ جو نقصان' نقصان اٹھانے والے کی مرضی سے اسے ہوا ہو اس کا دور کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع کو عیب دار پایا' پھر اس نے قبضہ سے ... کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ کو لینے کا ارادہ کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع یا تو حقیقی اور ... ی طور پر ایک ہی شے ہوگی' جیسے غلام' کپڑا' گھر' انگور کی بیل' کیلی اور موزون اور ایک دوسری کے قریب قریب گنی جانے والی اشیا' جو ایک ہی برتن میں ہوں اور ایک ہی ڈھیر میں ہو اور یا پھر وہ متعدد اشیاء ہوں گی۔ جیسے دو غلام' دو کپڑے' دو جانور' یا ایسی کیلی' موزون یا گنی جانے والی اشیاء جو دو برتنوں یا دو ڈھیروں میں ہوں اور ہر ایک شے ایسی ہو کہ اس سے دوسری کے بغیر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو یا پھر وہ دو اشیاء حقیقت میں تو دو ہوں' مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہو' جیسے دو موزے' دو جوتے اور دو کھب' دروازے کے دو پٹ اور ہر وہ شے جس سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو۔

پھر یا تو مشتری نے تمام مبیع پر قبضہ کیاہوگا اور یا اس نے اس میں سے کسی بھی حصہ پر قبضہ نہ کیا ہوگا اور یا اس نے کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہوگا۔ اسی طرح مبیع میں پیدا ہونے والا عیب بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ عیب ہوگا اور یا پھر استحقاق۔ اگر تو وہ عیب ہو اور اس نے قبضہ سے قبل مبیع کے کچھ حصہ میں اسے پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام مبیع پر راضی ہوجائے اور اس کو تمام قیمت لازم ہوجائے گی۔ اور اگر وہ چاہے تو تمام مبیع واپس کردے' مگر اس کو خاص عیب دار حصہ کی قیمت کو واپس کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ مبیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں۔ اس لئے کہ قبضے سے پہلے صفقہ مکمل نہیں ہوتا اور صفقہ کو اس کی تکمیل سے قبل متفرق کرنا باطل ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ صفقہ قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا' یہ ہے کہ قبضہ سے قبل جو شے موجود ہے وہ محض عقد اور ملک ہے نہ کہ مؤکد ملک۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس حالت میں معقود علیہ کے تلف ہوجانے سے یہ عقد فسخ کا احتمال رکھتا ہے جو اس کے مؤکد نہ ہونے کی دلیل ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کرلیا تو مبیع کی ہلاکت سے اس کے فسخ ہونے کا احتمال جاتا رہا۔ لہٰذا اس میں تاکید کا حصول قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے اثبات ملکیت ہے یا پھر اس میں اثبات ملکیت کا شبہہ موجود ہے۔

اسی طرح ملک تصرف قبضے پر موقوف ہوتی ہے جو قبضہ سے قبل ملکیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے اور ملکیت کا ناقص ہونا عقد کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر مشتری مبیع میں کوئی عیب پائے تو محض اس کے واپس کرنے سے بیع فسخ ہوجائے گی اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر قبضہ سے پہلے عقد مکمل ہو جاتا تو محض اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہ ہوتا' جیسے کہ قبضہ کے بعد اس طرح عقد فسخ نہیں ہوتا۔ تو ان دلائل سے ثابت ہوا کہ صفقہ قبضہ سے پہلے مکمل نہیں ہوتا۔ اور اس بات کی' دلیل کہ صفقہ کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا جائز نہیں ہے' یہ ہے کہ عقد میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچانا ہے اور نقصان کو دور کرنا حتی الوسع واجب ہے۔ اور نقصان کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک ہی شے ہوگی یا پھر حقیقت میں وہ ایک سے زیادہ اشیاء ہوں گی' مگر معنوی طورپر ایک ہی شے ہوگی اور اس میں تفریق کرنا شرکت کو متضمن ہوتا ہو اور اعیان میں شرکت عیب ہے جس کی بناپر تفریق ایک عیب ہوگی اور یہ ایک ایسا اضافی عیب ہے جو بائع کے پاس اس میں موجود نہ تھا' لہٰذا اس سے بائع کو نقصان ہوگا۔ اور اگر مبیع ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو تفریق کرنے سے ایک اور نقصان پیدا ہوگا' جو بیع میں عمدہ شے کا کم قیمت کے عوض لزوم ہے' اس لئے کہ عمدہ شے کو کم قیمت والی شے کے ساتھ ملانا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں جمع کرنا تاجروں کی عام عادت ہے تاکہ عمدہ شے کی بناپر کم قیمت والی شے بھی فروخت ہوجائے توعین ممکن ہے کہ مشتری کم قیمت والی شے میں کوئی عیب دیکھے تو وہ اس کو واپس کردے' جبکہ عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض اس کو بیع لازم ہوجائے جس سے بائع کو گھاٹا ہوگا' جو اس بات کی دلیل ہے کہ صفقہ میں تفریق کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے' لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس لئے قبول میں تفریق جائز نہیں ہے۔ اس طرح کہ اگر اس نے ایجاب کو تمام اشیاء کی طرف منسوب کیا ہو اور مشتری نے بعض اشیاء کو چھوڑ کر بعض کو قبول کرلیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہ حکم بائع پر کچھ مبیع میں بیع کے حکم کا لزوم روکنے کیلئے ہے جس میں اس کو نقصان ہوتا ہے'

بشرطیکہ اس نے اپنے ایجاب کو بعض اشیاء کی طرف منسوب نہ کیا ہو' تو چونکہ اس نے تمام اشیاء میں بیع کا ایجاب کیا ہے' لہٰذا تمام کے سوا اس کو قبول کرنا صحیح نہ ہوگا' مبادا اس کی ملکیت اس کے زائل کرنے کے بغیر زائل ہوجائے جس سے اس کو نقصان ہوجائے جبکہ صفقہ کا مکمل ہونا ایسا معاملہ ہے جس کا شے پر قبضہ کے ساتھ تعلق ہے پھر چونکہ قبضہ کرنا ایک پہلو سے مبیع کو قبول کرنا ہے' لہٰذا کچھ کو واپس کرنا اور کچھ پر قبضہ کرنا دراصل قبول میں ایک پہلو سے تفریق کرنا ہے لہٰذا وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔ تاہم اگر بائع عیب دار شے کو واپس لینے پر آمادہ ہوجائے تو وہ اس کو لے سکتا ہے اور اس کو اس کے حصے کی قیمت واپس کردے گا جس کی بناپر یہ عقد جائز ہوجائے گا اور مشتری بقیہ شے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض وصول کرلے گا۔ اس لیے کہ اس کا واپسی سے رکنا اس سے نقصان دور کرنے کے لئے تھا جو اس کے فائدہ کے لئے ہے۔ تو جب وہ خود اس پر رضامند ہوگیا ہے تو اس نے خود اپنا بھلا نہیں سوچا ہے' لہٰذا واپس کرنا جائز ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیع پر کچھ کو چھوڑ کر کچھ پر' قبضہ کیا۔ پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ خواہ مبیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زائد اشیاء ہوں اور خواہ اس نے غیرمقبوضہ شے میں عیب پایا یا مقبوضہ شے میں' یہ ظاہر روایت ہے۔ اس لئے کہ صفقہ "معقود علیہ" پر مکمل طور پر قبضے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا' لہٰذا کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا صفقہ کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر اس نے غیرمقبوضہ شے میں عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے' لیکن اگر اس نے قبضہ کردہ شے میں عیب پایا تو خصوصی طور پر اس کو اس کی قیمت کے عوض واپس کردے گا۔ تو انہوں دوسری شے کو غیرمقبوضہ سمجھا ہے جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ نہ کیا ہو اور اگر عیب دار شے مقبوضہ ہو تو انہوں نے دوسرے کو مقبوضہ سمجھا ہے' جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ کرلیا ہو' لیکن ان کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ "حد تعارض" میں ہے' اس لئے کہ قبضے اور غیر قبضے میں غیر عیب دار شے کو عیب دار شے پر قیاس کرنا قبضے میں عیب دار شے کو غیر عیب دار پر قیاس کرنے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے' بلکہ یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اصل شے قبضہ ہے اور اصل پر عمل کرنا تعارض کے وقت زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے مبیع کے کسی حصے پر قبضہ نہ کیا ہو یا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے پر قبضہ کرایا ہو' لیکن اگر اس نے تمام مبیع پر قبضہ کرلیا ہو پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اگر تو مبیع حقیقت اور مفہوم (تقدیر) میں ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ مشتری اگر چاہے تو تمام شے کو پوری قیمت کے عوض لینے پر راضی ہوجائے اور چاہے تو تمام شے کو واپس کردے اور تمام قیمت واپس وصول کرلے' مگر اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خاص طور پر عیب دار حصہ کو اس کی قیمت کے عوض واپس کردے' اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اس میں دوسرے کے لئے شرکت کے عیب کا لازم کرنا ہے جو کہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔ اور اگر مبیع ایک سے زائد اشیاء ہوں' مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو واپس کرکے بائع کو نقصان پہنچانا چاہا ہے' کیونکہ ان میں سے ایک کے ساتھ اس کیلئے نفع اٹھانا فطری طور پر دوسری کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء فطری طور پر منفعت کے لحاظ سے ایک

ہی شے ہیں' وجہ یہ ہے کہ معنی کے لحاظ سے یہاں مبیع ایک ہی شے ہے تو اس کی واپسی سے معنوی طور پر اس میں شرکت ثابت ہوجائے گی اور اعیان میں شرکت ایک عیب ہے اور جب دونوں میں سے کسی ایک سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو ان میں تفریق کرنا ان میں عیب پیدا کرنا ہوگا جس سے مبیع بائع کی طرف اس حالت میں لوٹے گی کہ اس میں ایک نیا زائد عیب پیدا ہوگیا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہ تھا۔ اور اگر وہ حقیقت اور معنی دونوں کے لحاظ سے کئی اشیاء ہوں تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان تمام کو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر واپس کردے' البتہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک اسے حق ہوگا کہ وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کردے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے اس کا حق نہ ہوگا' بلکہ وہ یا تو ان تمام اشیاء کو واپس کردے یا تمام کو روک لے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں واپسی کے مسئلے میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' ہلکی شے کو اعلیٰ شے کے ساتھ ملانا عام طور پر تاجروں کی عادت ہے تاکہ وہ اعلیٰ شے کے ساتھ ہلکی شے کو بھی فروخت کرسکیں۔ اور بعض اوقات عیب ہلکی شے میں ہوتا ہے تو اگر وہ اس کو بائع کے پاس واپس کردے اور عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض بیع لازم ہوجائے تو اس سے بائع کو نقصان ہوگا' اسی لئے قبضے سے قبل واپسی ممنوع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کیلئے واپسی کا حق دواشیاء میں سے ایک میں پایا گیا ہے' لہٰذا اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دونوں میں سے ایک کو واپس کردے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی کا حق اس لئے ثابت ہوتا ہے کیونکہ سلامتی کی وہ شرط جو عقد میں ازروئے دلالت مشروط ہوتی ہے فوت ہوجاتی ہے' حالانکہ یہ شرط مقتضائے عقد سے ثابت ہوتی ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سلامتی کی یہ شرط دونوں میں سے ایک میں فوت ہوئی ہے لہٰذا اس کو خاص طور پر اسی کی واپسی کا حق ہوگا اور جہاں واپسی ممنوع ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں اس سے صفقہ میں تفریق پیدا ہونے کا امکان ہے اور صفقہ کو تکمیل سے قبل متفرق کرنا باطل ہے' لیکن مکمل ہونے کے بعد یہ حکم نہیں ہے' لہٰذا اس کو خصوصی طور پر اسی کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔ پھر چونکہ یہاں صفقہ اس پر قبضے کے بعد مکمل ہوگیا ہے لہٰذا اس سے جو امر مانع تھا وہ باقی نہیں رہا ہے۔ رہا ان دونوں ائمہ کا یہ کہنا کہ صرف کم قیمت والی شے کی واپسی سے بائع کو نقصان ہوگا' بجا ہے' لیکن یہ ایسا نقصان ہے جس میں اس کی رضامندی شامل ہے۔ اس لئے کہ یہ تو ایک عیب دار شے کا فروخت کرنا اور عیب کا علم ہونے کے بعد اسے دوسری شے کے ساتھ ملانا ہے' اس لئے کہ مشتری کے ظاہری حال سے واضح تھا کہ وہ عیب پر راضی نہ ہوگا' لہٰذا یہ اس کی طرف سے شے کی واپسی پر دلالت رضا ہے' بخلاف قبضہ سے پہلے اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا قبضہ سے قبل کوئی دلالت رضا نہیں پائی گئی ہے' تو چونکہ اس کی واپسی سے اس کو ہونے والا نقصان اس کی رضامندی کے بغیر ہوگا' لہٰذا اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ یہ حکم خیار شرط اور خیار رویت کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہاں مشتری کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ کی واپسی کا مالک نہیں ہوتا خواہ اس نے تمام شے پر قبضہ کیا ہو یا اس نے کسی شے پر بھی قبضہ نہ کیا ہو یا اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہو اور خواہ معقود علیہ ایک ہی شے ہو یا کئی اشیاء ہوں۔ کیونکہ خیار رویت اور خیار شرط عقد (صفقہ) کے مکمل ہونے سے مانع ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے

اور بغیر بائع کی رضامندی کے واپس کرسکتا ہے اور خواہ یہ واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور اگر صفقہ مکمل ہوگیا ہوتا تو عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا خیار صفقہ (عقد) کو مکمل ہونے سے مانع ہے اور عقد کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا نہیں ہے اور یہاں صورت حال اس کے برخلاف ہے۔

اور اگر مشتری نے کہا میں خود عیب دار شے کو رکھ لیتا ہوں اور نقصان وصول کرلیتا ہوں تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں عیب دار شے کو رکھ لیتا ہو عیب دار شے پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے جو نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع ایک سے زائد اشیاء ہوں۔ پھر اس نے ان میں سے ہر ایک میں عیب پایا تو اس نے کچھ کو چھوڑ کر کچھ کو واپس کرنے کا فیصلہ کیا تو اگر تو لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس اکیلی میں عیب ہوتا تو اس کو واپسی کا حق ہوتا' جیسے دو غلام اور دو کپڑے وغیرہ۔ تو اسے اس کا حق ہوگا۔ اس لیے کہ جب اس نے اس میں سے کچھ کو رکھ لیا تو وہ ان کے عیب پر راضی ہوگیا ہے۔ تو ان میں اس کی واپسی کا حق باطل ہوگیا ہے۔ کیونکہ اس سے ظاہر ہوگیا ہے کہ ان میں سلامتی کی شرط ضروری نہ تھی اور نہ وہ اس میں اس کا مستحق تھا' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ اصل میں صحیح و سالم شے ہو' پھر اس نے جب دوسری شے کو عیب دار پایا ہے تو وہ اس کو واپس کردے اور اگر وہ لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس میں تنہا عیب ہوتا تو وہ اس کو واپس نہ کرسکتا۔ جیسے دو موزے اور دو جوتے وغیرہ تو اسے اس کا حق نہ ہوگا' اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا' ان دونوں میں تفریق کرنا اس کو عیب دار کرنا ہے۔

اور اگر اس نے دو غلاموں کو خریدا' پھر اس نے دو میں سے ایک میں قبضے سے قبل کوئی عیب پایا' پھر اس نے عیب دار پر قبضہ کرلیا' جبکہ اسے اس کے عیب کا علم تھا' تو اس کو اس کے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور غلام کا لینا اس کو لازم ہوجائے گا۔ اس لیے کہ عیب دار شے پر عیب کا علم ہونے کے باوجود قبضہ کرنا اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو قبضہ کے وقت اس پر رضامند ہونا ایسے ہی ہے جیسے عقد کے وقت اس پر راضی ہونا۔ اور اگر وہ عقد کے وقت اس پر رضامند ہوگیا ہوتا تو اس کا اختیار ساقط ہوجاتا اور اس کو وہ دونوں غلام لازم ہوجاتے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا' اگرچہ اس نے دونوں میں سے صحیح شے پر قبضہ کیا ہو اور اگر دونوں عیب دار ہوں' پھر اس نے دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے کچھ معقود علیہ پر قبضہ کیا ہے اور کچھ معقود علیہ پر قبضہ کرلینے سے عقد (صفقہ) مکمل نہیں ہوتا وہ تو تمام معقود علیہ پر قبضہ کرنے سے مکمل ہوتا ہے' لہٰذا اگر قبضہ کردہ شے میں عقد لازم ہوجائے نہ کہ دوسری شے میں تو بائع پر صفقہ مکمل ہونے سے قبل متفرق ہوجائے گا اور عقد بیع کو اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا باطل ہے اور اس کے لئے غیر مقبوضہ شے سے اپنے حق کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے' کیونکہ وہ اس پر رضامند نہیں ہے' لہٰذا اس کا پہلے کی طرح خیار باقی رہے گا' واللہ اعلم۔

رہا استحقاق' تو اگر کچھ معقود علیہ کا قبضہ سے پہلے کوئی مستحق نکل آیا اور مستحق شخص نے بیع کی اجازت نہ دی تو استحقاق سے ثابت شدہ مقدار میں عقد ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ

مقدار بائع کی ملکیت نہ تھی اور مالک سے اجازت بھی نہیں پائی گئی' لہٰذا یہ عقد باطل ہوجائے گا۔ اور باقی حصے میں مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو وہ اس کے حصہ قیمت کے عوض اس پر رضامند ہوجائے اور چاہے تو اس کو واپس کردے۔ خواہ مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق باقی حصہ کو عیب دار کرتا ہو یا نہ' اس لئے کہ مستحق نکل آنے والا شخص اس عقد پر راضی نہیں ہوا۔ تو اس نے مشتری پر اس کی تکمیل سے پہلے صفقہ کو متفرق کردیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ قبضہ سے قبل سامان میں کوئی عیب ظاہر ہوجائے جس سے خیار لازم ہوجائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کچھ حصہ پر قبضہ کرنے کے بعد استحقاق نکل آیا' جبکہ ابھی اس نے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا تھا تو تب بھی یہی حکم ہے خواہ استحقاق مقبوضہ حصے میں نکلا ہو یا غیر مقبوضہ حصے میں۔ اور اگر اس نے تمام اشیاء پر قبضہ کرلیا' پھر کچھ حصے میں کوئی حقدار نکل آیا تو مستحق مقدار میں بیع باطل ہوجائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر اس مقدار میں اس کا استحقاق باقی حصہ میں عیب کو ثابت کرتا ہو' اس طرح کہ معقود علیہ ایک ہی شے ہو' حقیقت میں بھی اور معنوی طور پر بھی' جیسے کہ گھر' انگور کی بیل' زمین اور غلام وغیرہ تو مشتری کو باقی حصے میں خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی حصہ کی قیمت کے عوض اس بیع پر راضی ہوجائے اور چاہے تو اسے واپس کردے۔ اس لئے کہ اعیان میں شرکت ایک عیب ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب صورت کے اعتبار سے مبیع دو اشیاء ہوں اور معنوی طور پر وہ ایک ہی شے ہو' پھر وہ دو میں سے کسی ایک کا کوئی مستحق نکل آیا تو باقی حصہ میں اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق کا نکل آنا باقی شے میں عیب ثابت نہ کرے اس طرح کہ معقود علیہ ظاہری اور معنوی طور پر دو اشیاء ہوں' جیسے دو غلام اور پھر دو میں سے ایک کا کوئی مستحق نکل آیا یا وہ گندم کی بوری ہو یا وزن کی جانے والی کوئی شے ہو پھر اس کے کچھ حصے کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس سے مشتری کو باقی حصہ کی بیع قیمت کے عوض لازم ہوجاتی ہے چونکہ اس کی تقسیم سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوتا' لہٰذا اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا' واللہ اعلم۔

ان امور کا بیان جو نقصان عیب کی بنا پر رجوع سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں

نقصان کیلئے رجوع کرنے کے مسئلے پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

ا: نقصان کی مقدار میں حق رجوع کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان'

ب: اس حق کے ثابت ہونے کے بعد اس حق کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان۔

ا۔ نقصان کی مقدار میں حق رجوع ثابت ہونے کی شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی واپسی کا ناممکن اور مشکل ہونا' لہٰذا یہ حق اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ' ثابت نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر مشتری نے چاہا کہ وہ مبیع کو بائع کی طرف اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ روک لے اور نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نقصان

کی بناپر رجوع کا حق واپسی کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب آپ اصل شے پر قادر ہو تو یہ اس کے قائم مقام کی طرف جانے سے مانع ہوتا ہے' نیز اس لئے بھی کہ عیب دار مبیع کو اس کے عیب کے علم کے باوجود روک لینا عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور عیب پر رضامند ہونا نقصان کے رجوع کرنے سے مانع ہے جیسے کہ وہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔

(۲) شے کی واپسی سے انکار کا مشتری کی جانب سے نہ ہونا: لہٰذا اگر اس کی جانب سے انکار ہو تو وہ عیب کے نقصان کیلئے رجوع نہ کر سکے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے فعل کی بناپر مبیع کو روک رکھنے والا ہو کر اس کی واپسی سے اس کو روکنے والا ہوگیا ہے' جس سے اصلاً حق کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی یا کسی آسمانی آفت یا مشتری کے فعل سے اس میں نقصان ہوگیا' پھر اسے عیب کا پتہ چلا تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ ہلاکت کی صورت میں اس کا واپسی سے رکنا' محل (جگہ) کے فوت ہوجانے اور ایک ایسے معاملے میں نقصان کی بناپر ہے جو بائع کی طرف لوٹتا ہے جو ایک ایسے زائد نقصان کو دور کرتا ہے جو اس کو اس کی واپسی سے لاحق ہو سکتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو نقصان سمیت قبول کرتا ہوں اور میں تجھے تمام قیمت ادا کرتا ہوں۔ تو جب اس کا واپسی سے رکنا محض ایسے امر کی بناپر ہے جو اس کی جانب لوٹتا ہے' جو اس کی واپسی سے اس کو نقصان کا لازم ہونا ہے' تو جب اس نے اس کی واپسی سے رک کر اس سے نقصان دور کردیا ہے تو اس پر مشتری کو نقصان کی مقدار میں قیمت واپس کرکے اس کے نقصان کا دور کرنا ضروری ہوگا۔ خواہ نقصان مبیع کی ذات میں ہو یا اس میں اس کے کسی جزو کے فوت ہونے کی بناپر پیدا ہوا ہو یا وہ اس کی طرف نہ لوٹتا ہو' جیسے کہ اگر مبیع کوئی شوہر دیدہ باندی ہو پھر مشتری نے اس کے ساتھ مجامعت کرلی یا اس کا شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا پھر اسے عیب کا علم ہوا تو تب یہی حکم ہے' اس لئے کہ اس کی واپسی کا نہ ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے بلکہ بائع کی جانب سے ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو مجامعت شدہ حالت میں قبول [illegible]۔

اور اگر بائع کے قبضے میں اس کا خاوند ہو پھر اس کے خاوند نے مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس سے مجامعت کی: اگر تو اس کا خاوند بائع کے قبضہ میں بھی اس سے مجامعت کرچکا ہو تو وہ اس کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ یہ مجامعت اس کی واپسی سے اسے مانع نہیں ہے اور واپسی کا ممکن ہونا نقصان کیلئے رجوع کرنے سے مانع ہوتا ہے۔ اور اگر خاوند نے بائع کے پاس اس سے قبل مجامعت نہ کی ہو پھر مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس نے مجامعت کی تو اگر وہ باندی کنواری ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع [illegible] گا' اس لئے کہ باکرہ عورت سے مجامعت کرنا عیب کی بناپر اس سے رجوع کرنے سے مانع ہوجاتا ہے' کیونکہ اس سے ایک شے یعنی پردہ بکارت زائل ہوجاتی ہے اور اس امر کی بناپر اس کا واپسی سے رکنا مشتری کی جانب سے نہیں ہوا' بلکہ خود بائع کی جانب سے ہوا ہے' لہٰذا وہ نقصان کے ساتھ رجوع سے مانع نہ ہوگا اور اگر وہ باندی شوہر دیدہ ہو تو الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا اس سے مجامعت اس کی واپسی سے مانع ہے یا نہیں؟ اور کہا گیا ہے کہ وہ مانع نہیں' لہٰذا اس کی واپسی کے امکان کی بناپر وہ نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ

کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب حقیقت میں مبیع موجود ہو مگر معنوی طور پر ہلاک ہوگئی ہو' اس طرح کہ اس پر ہلاکت کا حکم دیدیا جائے' مثلاً اس طرح کہ مبیع کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ لیا اور اس کو سی لیا یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس لیا یا آٹا ہو تو اس نے اس کی روٹی پکالی یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون لیا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ ان صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ بائع کی جانب سے ہوئی ہے۔

اور اگر مبیع میں یا مبیع کے سبب سے اس میں کوئی ایسا اضافہ پیدا ہوگیا جو اس کی واپسی سے مانع ہو' مثال کے طور پر بچہ' پھل' دودھ' تاوان اور آزادی وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے' بلکہ شریعت کے حکم سے ہے' جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا کہ اگر وہ اصل کو اضافے کے بغیر واپس کرے تو اضافہ بغیر قیمت کے مقصود بالذات مبیع ہوجائے گا اور عرف شریعت میں یہی ربا کی تشریح ہے اور حرمت ربا شرعی حق کے طور پر ثابت ہوتی ہے' اسی لئے اگر دونوں نے اس کی واپسی کا باہم فیصلہ کرلیا تو اضافے کی واپسی کا فیصلہ نہ کیا جائے گا' اس لئے کہ جس شے کی حرمت شرعی حق کے طور پر ثابت ہو' وہ بندے کی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی واپسی ایک ایسے عذر کی بناء پر ہے جو شریعت کی جانب سے ہے' نہ کہ مشتری کی جانب سے' تو مشتری کے حق کا اس کی سلامتی میں رعایت رکھنا بدستور ضروری رہے گا' لہٰذا اسے اپنے نقصان کو پورا کرنے کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر مانع اضافہ مثلاً گھی یا شہد ہو جسے اس نے ستو سے یا عصفر سے ملا دیا یا زعفران ہو تو اس نے اس کے ساتھ کپڑے کو رنگ دیا یا اس نے زمین پر عمارت بنادی تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ یہاں عذر مشتری کی جانب سے نہیں ہے اور نہ ہی بائع کی طرف سے ہے' بلکہ وہ تو شریعت کی جانب سے ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو سابقہ قیمت کے بدلے لے رہا ہوں اور جس حق کا لینا شریعت کی جانب سے ممنوع کیا گیا ہوتو وہ نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع نہیں ہوتا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر مشتری نے اس کو فروخت کردیا یا اس کو ہبہ کردیا پھر اسے عیب کا علم ہوا تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ واپسی سے رکاوٹ یہاں مشتری کی جانب سے ہے' اس لئے کہ بیع کی بناء پر وہ اس کی واپسی سے رکنے والا ہوگیا ہے کیونکہ مشتری اس کے قائم مقام ہے' تو چونکہ وہ اس واپسی کے حق کو باطل کرنے والا ہوگا جو اس کا اپنا حق ہے' لہٰذا وہ کسی شے کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنا دیا' اس لئے کہ اس سے غلام کا قبضے کے اعتبار سے آزاد ہونا ثابت ہوجاتا ہے تو کتابت سے وہ اس کی واپسی سے روکنے والا ہوگیا ہے' لہٰذا وہ بیع کے مشابہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو کسی مال کے عوض آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ آزاد کرنے والے کے حق میں مال کے عوض آزادی معنوی طور پر بیع ہے' کیونکہ اس نے اس کے بدلے میں معاوضہ وصول کرلیا ہے جو اس کو نقصان کیلئے رجوع کرنے سے مانع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ وہ مانع نہیں اور اگر اس نے اس کو بغیر مال کے آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو قیاس یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں کرسکتا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ استحسان یہ ہے کہ وہ رجوع کرسکتا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ واپسی میں اس کے اپنے فعل سے رکاوٹ پیدا ہوئی ہے' اس کا

اسے آزاد کرنا ہے لہٰذا یہ عمل بیع یا کتابت کے مشابہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہاں واپسی کا مشکل ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے' اس لئے کہ آزاد کرنا ملکیت کا ازالہ نہیں ہے' بلکہ ملکیت تو آزادی سے اپنے اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان میں اصل اس کی عدم ملکیت اور عدم مالیت ہے' کیونکہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ آزاد ہو۔ وجہ یہ ہے کہ تمام لوگ حضرت آدمؑ اور حواؑ کی اولاد ہیں اور جو شخص آزاد لوگوں کی اولاد ہو وہ خود بھی آزاد ہوتا ہے اور شریعت میں اس پر ملکیت اور مالیت کا اظہار عارضہ کفر کی بناء پر کیا گیا ہے جو آزاد کرنے کے وقت تک محدود ہے اور جو شے کسی وقت کے ساتھ محدود ہو وہ اس وقت کے آنے پر از خود ختم ہوجاتی ہے' لہٰذا اس کی آزادی کے وقت سے اس میں ملکیت اور مالیت ختم ہوجائے گی اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ موت کی بناء پر اس کی ملکیت ختم ہوگئی ہو اور اس سے واضح ہوا کہ آزاد کرنا اس کو روکنا نہیں ہے' بخلاف بیع کے۔ اس لئے کہ جب اس نے کسی شے کا معاوضہ لے لیا تو اب ملکیت میں مشتری اس کے قائم مقام ہوگیا۔ اس طرح گویا اس نے اسے اپنی ہی ملکیت میں باقی رکھا ہے تو وہ اسے اس کے فعل کی بناء پر روکنے والا ہے' لہٰذا وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اس کو مدبر بنادیا یا اس کو ام ولد بنالیا' پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ نہیں ہوئی' بلکہ شریعت کی جانب سے رکاوٹ ہوئی ہے اور اگر اس کو مشتری نے قتل کردیا تو وہ نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا' یہ ظاہر روایت ہے۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کرسکتا ہے اس لئے کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرا ہے تو اس کے قتل سے اس کی زندگی کا خاتمہ ہوگیا ہے' جیسے کہ موت سے زندگی کا خاتمہ ہوجاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ خودکشی کرکے مرا ہو اور جس طرح وہ وہاں نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کا ختم ہونا اگرچہ حقیقی طور پر قاتل کے فعل کا نتیجہ نہیں ہے' لیکن عرف و عادت میں وہ اسی کے فعل کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے' لہٰذا قاتل کے حق میں اس فعل کو یوں سمجھا جائے گا' جیسے کہ اس نے حقیقی طور پر اس کی زندگی کا خاتمہ کیا ہو۔ اور اس کی زندگی کا خاتمہ کرنا حقیقی طور پر اس کی ملکیت کا خاتمہ بھی ہے' جیسے کہ مال کے بدلے اس کی آزادی کا حکم کہ وہ آزاد کرنے والے کے حق میں بیع کی طرح ہے' اگرچہ حقیقتاً ایسا نہ ہو تو اسی طرح غلام کے حق میں یہی حکم ہوگا تو وہ غلام کو اپنے فعل کی بناء پر روکنے والا اور بند کرنے والا ہوگا۔ اور اگر مبیع کوئی خوردنی شے ہو اور مشتری نے اسے کھالیا یا کپڑا ہو تو اس نے اس کو پہن لیا یہاں تک کہ وہ پھٹ گیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ نقصان کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کی جانب رجوع کرے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ خوردنی شے کو کھالینا اور کپڑے کو پہن لینا اس کو وضعی مقصد کیلئے استعمال کرنا ہے اور یہ اس سے نفع اٹھانا ہے' اس کو تلف کرنا نہیں ہے۔ بخلاف قتل کے' اس لئے کہ وہ تو قاتل کی طرف سے زندگی کا خاتمہ کرنا ہے' لہٰذا یہ اس کو روکنا اور بند کرنا نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا خوردنی شے کو کھالینا اور کپڑے کو پہن لینا حقیقت میں اس کو ملکیت سے خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ملکیت مطلقاً ثابت ہوئی ہے' وقت کے ساتھ محدود اور مشروط طور پر نہیں' بخلاف غلام کے لہٰذا

وہ قتل کے مشابہہ ہے۔ اور اگر اس نے کھانے یا کپڑے کو کسی اور سبب سے تلف کردیا' یعنی کھانے اور پہننے کے علاوہ' پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے نقصان کے لئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لیے کہ کسی اور طریقے سے ان کا اتلاف محض ان کو ضائع کرنا ہے' لہٰذا یہ غلام کے قتل کے مشابہہ ہے۔ اور اگر اس نے کچھ کھانا کھایا پھر اس نے اس میں کوئی عیب دیکھا' تو اس کو باقی حصہ واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقصان کیلئے رجوع کا بھی حق نہ ہوگا' کیونکہ کھانا ایک غلام کی طرح ہے اور اس کے کچھ حصہ کی واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ پیدا ہوگئی ہے' لہٰذا اصل شے کو واپس کرنے اور نقصان کیلئے رجوع کرنے میں اس کا حق باطل ہوجائے گا' جیسے کہ اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ کو فروخت کردیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ باقی حصہ واپس کردے اور کھائی ہوئی خوردنی شے کی چٹی (ارش) کیلئے اس کی جانب رجوع کرے۔ ماسوا اس کے کہ بائع بقیہ حصہ کو اس کی قیمت کے عوض واپس لینے پر رضامند ہوجائے۔ امام ابویوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ وہ باقی حصہ کو واپس کردے اور کھائے ہوئے حصہ میں عیب کے نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع کرے۔ اس لئے کہ کھانے کو دو حصوں میں تقسیم کرنے میں کوئی نقصان نہیں' لہٰذا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا ممکن ہے اور بائع کو اس سے روکنے کا حق نہ ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر یہی فتویٰ دیا کرتے تھے اور یہی قول فقیہ ابواللیث کا مختار قول ہے۔

اور اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ کھانا فروخت کیا تو وہ باقی حصہ کو نہ تو واپس کرے گا اور نہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ باقی حصہ کو واپس اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے' ماسوا اس کے کہ بائع اس پر راضی ہوجائے کہ وہ بقیہ حصہ بقیہ قیمت کے عوض واپس وصول کرلے گا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رکنا اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرنا بیع کی بناء پر ہے اور یہ بات کچھ مقدار میں پائی گئی ہے لہٰذا وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اس سے مانع ہوگی' اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ رکاوٹ مانع کی مقدار کے مطابق ہی ثابت ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا' کہ کھانا ایک ہی شے کی طرح ہے جیسے غلام' لہٰذا کچھ حصہ میں رکاوٹ مشتری کی جانب سے پیدا ہوئی ہے جو تمام مبیع میں اس کے رجوع سے مانع ہوگی۔ اور اگر مبیع گھر ہو اور اس نے اس میں مسجد بنا دی اور پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ نقصان عیب کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس جگہ مسجد بنادی ہے تو اس نے اس جگہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کردیا ہو اور اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا اور اس میں میت کو کفن دیا پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اگرچہ مشتری میت کا وارث ہو اور اس نے اسے اس کے ترکے میں سے خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ کفن میں ملکیت مشتری کیلئے ثابت نہیں ہوتی' بلکہ وہ تو میت کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کفن میت کی اصلی ضروریات میں سے ہے اور عیب کی بناپر وہ اس کو واپس کرنے سے قاصر ہوگیا ہے' لیکن یہ رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے' لہٰذا اسے نقصان کیلئے رجوع کا حق ہوگا اور اگر مشتری اجنبی ہو اور اس نے رضاکارانہ طور پر کفن خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ خرید کردہ شے کی ملکیت اس کے لئے تھی تو جب اس نے اس کو کفن بنا دیا تو

اس نے اس کو اپنی ملکیت سے خارج کردیا ہے' تو یہ بیع کے مشابہ ہوگیا' واللہ اعلم۔

(۳) مبیع کی واپسی کے مشکل ہونے کی صورت میں مبیع کے معاوضے کا مشتری تک نہ پہنچنا: یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے پھر اگر اس تک اس کا معاوضہ پہنچ گیا' مثلاً اس طرح کہ اسے کسی اجنبی شخص نے اس کے قبضے میں خطاء" قتل کردیا تو اگرچہ اب اس کا بائع کو واپس کرنا مشکل ہے مگر پھر بھی وہ نقصان عیب کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا' اس لئے کہ اس تک حقیقتاً عیب (کا معاوضہ) نہیں پہنچا۔ اس تک تو عیب دار شے کی قیمت پہنچی ہے' لہٰذا اسے عیب کی مقدار میں رجوع کرنے کا حق ہوگا' مگر صحیح قول ظاہر روایت والا ہے' اس لئے کہ جب اس تک اس کی قیمت پہنچ گئی ہے تو وہ قیمت عین شے کے قائم مقام ہوجائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے بعینہٖ اس کے قبضے میں موجود ہو' اس لئے کہ اس کو اس کا معاوضہ وصول ہوچکا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کردیا ہو اور اگر مشتری اس کو فروخت کردے اور اس کے بعد اسے عیب کا علم ہو تو وہ نقصان کے لئے بائع کی جانب رجوع نہیں کرسکتا تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا۔

(۴) اس کا اس عیب پر صراحتاً یا اشارۃً" راضی نہ ہونا: مؤخر الذکر صورت یہ ہے کہ مشتری مبیع میں عیب کا علم ہوجانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو' اس لئے کہ اس تصرف کی بناپر واپسی اور عیب کی قیمت کیلئے رجوع کا اس کا حق ختم ہوجائے گا۔ ہم اوپر وہ تمام تصرفات بیان کرآئے ہیں جو دلالتاً" (اشارۃً") بیع پر اس کی رضامندی ظاہر کرتے ہیں۔ اور اگر اسے اس وقت تک عیب کا پتہ نہ چلا جب تک اس نے اس میں واپسی سے مانع کوئی تصرف نہ کرلیا' پھر اسے عیب کا پتہ چلا: اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے مبیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوتی ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرنے کا مجاز ہوگا۔ ماسوائے کتابت کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہے اور کتابت میں وہ رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ وہ معنوی طور پر بیع ہی ہے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جس سے سامان اس کی ملکیت سے خارج ہوجائے' جیسے بیع وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا' ماسوائے آزادی غلام کے جو بلامعاوضہ ہو۔ یہ استحسان ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

حق رجوع کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان

بائع کی طرف مشتری کے رجوع کرنے کا حق صریح لفظوں میں یا صریح کے قائم مقام لفظوں میں ساقط کرنے سے ساقط ہوتا ہے' جیسے کہ اس کا کہنا کہ "میں نے اس حق کو باطل کیا یا ساقط کیا" یا "میں نے تجھے اس سے بری کیا" یا جو الفاظ ان کے قائم مقام ہوں' اس لئے کہ رجوع کا اختیار اس کا حق ہے' جیسے کہ واپسی کا اختیار اس کا حق ہے۔ اور یہ جو ہے کہ یہ حق سلامتی کی شرط کے ساتھ ثابت ہوا ہے' جو عقد میں دلالتاً" مشروط ہے یہ ظاہر روایت ہے۔ اور انسان کو اپنے حق کی وصولی اور ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ حق عیب پر رضامندی سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کے ساقط کرنے کی چار صورتیں ہیں: صریح الفاظ اور ایسے امور جو

دلالت میں صریح الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ صریح الفاظ کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے "میں اس عیب پر جو اس میں ہے راضی ہوں" یا "میں نے اس کو پسند کیا" یا "میں نے بیع کو درست قرار دیا" یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ ازروئے دلالت ساقط کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ مبیع میں عیب کا علم ہوجانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو' جیسے کہ اگر مبیع میں مشتری کے پاس کوئی نقصان ہوگیا اور وہ نقصان کے باعث اس کو واپس کرنے سے رک جائے۔ اور اس پر تاوان (ارش) واجب ہوجائے اور پھر وہ اس میں ایسا تصرف کرے جو اس کو اس کی ملکیت سے خارج کردے اس طرح کہ وہ اس کو فروخت کردے یا اس کو ہبہ کردے اور اس کو سونپ دے یا اس کو آزاد کردے یا اس کو مدبر بنا دے یا اس کو ام ولد بنادے' حالانکہ اس کو اس کے عیب کا علم ہو۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تصرف جو عیب کا علم ہونے کے باوجود کیا جائے اور جو اس شے کو بائع کی ملکیت سے خارج کرنے والا ہو اس کے اپنے پاس روک رکھنے کی دلیل ہوتا ہے' چونکہ یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی علامت ہے' لہٰذا اس کا حق رجوع باطل ہوجائے گا اور اگر وہ اس کی واپسی سے علیحدہ (منفصل) اضافے کی بناپر' جو اصل سے پیدا شدہ ہو' جیسے بچہ وغیرہ' رکا ہو' یا وہ اضافہ اس سے پیدا شدہ نہ ہو' مگر اصل کی بناپر حاصل ہوا ہو' جیسے مٹی' عقر اور ایسا اضافہ جو اصل سے متصل ہو' مگر اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کسی شے کی رنگائی وغیرہ۔ پھر اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو اس کو اس کی ملک سے خارج کردے تو اس سے ارش (تاوان) کے لئے اس کی طرف اس کے رجوع کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ ارش (چٹی) لینے کا حق بدستور قائم رہے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تصرف اس کی واپسی سے روکنے پر دلیل نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رکاوٹ اس سے پہلے ہی ثابت شدہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو یہاں مبیع کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا' مثلاً اس طرح کہ وہ کہے میں نے اس کو عیب سمیت قبول کیا اور میں تجھے تمام قیمت واپس کرتا ہوں۔ پھر جب مبیع کی واپسی مذکورہ تصرف سے قبل ہی مشکل تھی' لہٰذا یہ تصرف اس کو اس کی واپسی سے روکنے والا اور وہ اس کی رضامندی پر دلیل نہ ہوگا' لہٰذا تاوان (ارش) لینے کا اس کا حق بدستور ثابت رہے گا' جیسے کہ وہ ازیں قبل ثابت تھا بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لئے کہ وہاں اس کی واپسی ممنوع نہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق تھا کہ وہ عیب کے نقصان سمیت اس کو قبول کرلیتا تو چونکہ مشتری اپنے تصرف کے ساتھ اپنے حق واپسی کو ختم کرنے والا ہوا ہے' لہٰذا اس کا مبیع کو اپنے فعل کے ساتھ روکنا (محبوس کرنا) اس کو واپسی سے روکنا ہوگا۔ جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے' لہٰذا اس کا حق رجوع باطل ہوجائے گا تو اس باب میں اصول یہ ہوا کہ ارش (تاوان) کا وجوب اگر حتمی اور لازمی طریقے پر ثابت نہ ہوا ہو بلکہ بائع کو عیب سمیت اسے واپس لینے کا اختیار ہو پھر مشتری نے اس شے میں کوئی ایسا تصرف کیا جس نے اس کو اس کی ملکیت سے نکال دیا تو اس سے ارش (چٹی) کا بطلان ثابت ہوجائے گا اور اگر ارش کا ثبوت حتمی اور یقینی طور پر ثابت ہو اس طرح کہ بائع کیلئے واپس لینے کا حق نہ ہو' پھر مشتری نے اس میں تصرف کیا تو اس سے تاوان کا حق باطل نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

ج: نقصان عیب جاننے کے طریقے کا بیان

اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس سامان کی بغیر عیب کے اور پھر عیب سمیت قیمت لگائی جائے۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ دونوں قیمتوں میں کتنا فرق ہے تو وہ اتنے حصہ کی مقدار میں اس کی قیمت کے لئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ جتنی قیمت عیب کی بناء پر اس میں سے کم ہوئی ہے' بشرطیکہ اس کی مقررہ قیمت حقیقی قیمت کے مساوی یا مقررہ قیمت کے ہم مثل ہو۔ پھر اگر دونوں میں فرق ہو' تو اگر کی اصل قیمت کے دسویں حصہ کے مطابق ہو تو وہ بائع پر قیمت کے دسویں حصہ کے لئے رجوع کرے گا اور اگر اس کی مقدار اس قیمت کے پانچویں حصے کے مطابق ہو تو وہ مقررہ قیمت کے پانچویں حصہ کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ اگر اس نے دس درہم کے عوض کوئی کپڑا خریدا' جس کی اصل قیمت بھی دس درہم ہو اور پھر اسے ایسے عیب کا پتہ چلا جس سے اس کی قیمت میں دسویں حصہ کی کمی ہوگئی' جو ایک درہم ہے تو وہ بائع کی جانب قیمت کے دسویں حصہ' یعنی ایک درہم کیلئے رجوع کرے گا۔ اور اگر اس نے دس درہم میں کوئی کپڑا خریدا جس کی اصل قیمت بیس درہم ہو پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا جو اس کی اصل قیمت میں دسواں حصہ کم کردے جو دو درہم ہیں تو وہ بائع کی طرف مقررہ قیمت کے دسویں حصہ کیلئے رجوع کرے گا جو ایک ہی درہم ہے۔ اور اگر اس کی اصل قیمت دس درہم ہو مگر اس نے اسے بیس درہموں کے عوض خریدا اور عیب نے اس کی قیمت میں دسویں حصے کی کمی کی یعنی ایک درہم کی تو وہ بائع کی جانب مقررہ قیمت کے دسویں حصے کیلئے' جو دو درہم ہیں' رجوع کرے گا۔ اسی پر قیاس کے مطابق دوسرے احکام سمجھ لیجئے' واللہ اعلم۔

فصل

(۴) خیار رویت کا بیان

وہ خیار جو شرعاً ثابت ہوتا ہے' ازروئے شرط نہیں' وہ "خیار رویت" ہے' اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(ا) خیار رویت والی بیع کا جواز
(ب) خیار رویت کی صفت
(ج) خیار رویت کا حکم
(د) ثبوت خیار کی شرائط
(ھ) خیار رویت کے ثابت ہونے کا وقت
(و) خیار رویت کے ثابت ہونے کی کیفیت
(ز) ثبوت کے بعد خیار رویت کو ساقط کرنے اور بیع کو لازم کرنے والے اور ساقط نہ کرنے والے امور

کا بیان
تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا: خیار رویت والی بیع کے جواز کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث ازیں قبل اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

ب: خیار رویت کی صفت:

کسی ایسی شے کی خریداری کرنا جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو اس کیلئے غیرلازم ہے' اس لئے کہ اس کا مبیع کو نہ دیکھنا صفقہ کے مکمل ہونے سے مانع ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من اشترای شیئا لم یرہ فھو بالخیار اذا راہ — جس نے کوئی ایسی شے خریدی جس کو اس نے نہ دیکھا ہو تو اسے خیار ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا۔

نیز اس لئے بھی کہ وصف کی جہالت اس کی رضامندی میں مؤثر ہوتی ہے' جس سے رضامندی میں خلل پیدا ہوجاتا ہے اور رضا میں خلل پڑنا بیع میں خیار کو ثابت کرتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ممکن ہے کہ وہ اس کو دیکھ کر نادم ہو کیونکہ وہ شے دیکھنے کے وقت اس کو اپنے کام کی نظر نہ آئے تو چونکہ اس کو ندامت کے تدارک کی ضرورت ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا' تاکہ نادم ہونے کی صورت میں وہ اس کا تدارک کرسکے۔ اس کا جواز اس کے فائدہ کیلئے ہے' جیسے کہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کا اختیار خاوند کے فائدہ اور اس کی ندامت کے تدارک کیلئے مشروع ہوا ہے' جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراO (الطلاق:۱) — تو نہیں جانتا کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد اس کیلئے کوئی امر پیدا فرمادے۔

پھر آیا جو شے اس نے پہلے نہ دیکھی اس کی آگے فروخت کو لازم ہوتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ اس کو بیع لازم نہ ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ ایسی بیع لازم ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ان کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام امور جو مشتری کے بن دیکھے خریداری کرنے میں پائے جاتے ہیں جن کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ تمام امور ایسی شے کی بیع میں ثابت ہیں جسے بائع نے نہ دیکھا ہو تو شریعت میں وہاں خیار کے حکم کا وارد ہونا یہاں دلالتاً" اس کا وارد ہونا ہے۔ ان کے آخری قول کی وجہ وہ روایت ہے جو حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک زمین حضرت طلحہ بن عبداللہ کو فروخت کی' حالانکہ دونوں نے اس کو نہ دیکھا تھا پھر حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ تمہیں اس میں نقصان ہوا ہے تو انہوں نے فرمایا مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے اسے بن دیکھے بیچا ہے اور حضرت طلحہؓ سے بھی یہی کہا گیا تو انہوں نے بھی کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے

کہ میں نے ایسی شے خریدی ہے جسے میں نے نہیں دیکھا۔ پھر دونوں نے یہ مقدمہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار کا فیصلہ کیا۔ یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا۔ اور کسی نے ان کے خلاف انکار نہ کیا۔ تو یہ ان کی جانب سے اس بات پر گویا اجماع ہے اور مشتری کی جانب پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بن دیکھے جو شخص کوئی شے خریدتا ہے تو وہ اپنے گمان کے مطابق اچھی چیز خرید رہا ہوتا ہے' لہٰذا یہ ایسے شخص کی طرح ہے جس نے بزعم خویش عمدہ شے خریدی ہے' مگر وہ چیز ردی نکل آئی ہو اور جس نے کوئی شے اچھی سمجھ کر خریدی اور وہ ردی نکل آئی تو اسے خیار ہوتا ہے' لیکن جو کسی کو ایسی شے کو فروخت کرے جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو وہ اس گمان پر اس کو فروخت کرتا ہے کہ وہ اس کے گمان کے مطابق نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کسی شے کو ردی سمجھ کر فروخت کرے' مگر وہ عمدہ ہو اور جس نے عمدہ شے ردی سمجھ کر بیچی پھر پتہ چلا کہ وہ تو عمدہ تھی تو اسے کوئی خیار نہیں ہوتا' تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے۔

ج: خیار رویت کا حکم

اس کا حکم ایسی بیع والا حکم ہے جس میں خیار ثابت نہ ہو' یعنی اس شے کا مشتری کیلئے حلال ہونا اور بائع کیلئے فوری طور پر قیمت میں ملکیت کا ثابت ہو' اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلقاً صادر ہوا ہے' لہٰذا مناسب یہ ہے کہ وہ اس کو لازم ہو' ماسوا اس کے کہ اس کیلئے خیار شرعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ بطور شرط کے' بخلاف شرط خیار کے ساتھ بیع کے۔ اس لئے کہ وہاں خیار عاقدین کی صریح نص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے' لہٰذا وہاں خیار رکن کو حکم کے حق میں منعقد ہونے سے روک کر اپنا اثر کرتا ہے' جیسا کہ اوپر گزرا' واللہ اعلم۔

د: شرائط ثبوت خیار کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) مبیع ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے' لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس میں خیار ثابت نہ ہوگا' حتیٰ کہ اگر انہوں نے عین (شے) کے بدلے کسی عین کا تبادلہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو خیار ثابت ہوگا۔ اور اگر دونوں نے قرض کے بدلے قرض پر معاملہ بیع کیا تو دونوں میں سے کسی کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی (عین) معینہ شے کو قرض کے بدلے فروخت کیا تو مشتری کو خیار ہوگا اور بائع کو خیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مبیع کوئی ایسی شے ہو جو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو عقد بیع اس کے واپس کرنے سے فسخ نہ ہوگا' کیونکہ جب وہ شے عقد کیلئے متعین نہیں ہوئی تو وہ فسخ کیلئے بھی متعین نہ ہوگی تو عقد باقی رہے گا اور عقد کا قائم رہنا کسی ہم مثل شے کیلئے مطالبے کے ثبوت کا متقاضی ہے' پھر جب وہ اس پر قبضہ کرے گا تو اس کو واپس کردے گا۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا' لہٰذا اس کو واپس کرنا مفید نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ فسخ مملوکہ شے کو عقد کی بنا پر واپس کرنے کا نام ہے اور جو شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو وہ عقد کی بنا پر اس کا مالک نہیں ہوتا' بلکہ وہ تو اس پر قبضے کی بنا پر

مالک ہوتا ہے' لہٰذا اس پر فسخ وارد نہ ہوگا۔ اسی لئے اجارے اور مالی دعویٰ پر صلح کرنے میں اور تقسیم وغیرہ کی صورتوں میں بھی اس کے لئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اشیاء کی واپسی سے فسخ ہوجاتے ہیں' لہٰذا ان میں خیار رویت ثابت ہوگا اور مہر' بدل خلع اور عمداً قتل سے مصالحت وغیرہ کی صورتوں میں خیاررویت ثابت نہیں ہوتا' اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اموال کے واپس کرنے سے فسخ نہیں ہوتے۔ لہٰذا اصول یہ ہوا کہ ہروہ عقد جس میں مبیع کی واپسی سے عقد فسخ ہوجائے اس میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے اور جس میں عقد فسخ نہ ہو اس میں ثابت نہیں ہوتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی' واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) اس کا اسے نہ دیکھنا

لہٰذا اگر اس نے اس حالت میں اس کو خریدا کہ وہ اس کو دیکھ رہا ہو تو اس کو خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اصل شے عقد کا لازم ہونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عقد کا رکن کسی شے کے بغیر مطلقاً پایا گیا ہے' نیز اس لئے بھی کہ ہمارے لئے خیار کا ثبوت ازروئے نص ہوا ہے اور یہ نص ایسی صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے' جہاں مشتری نے اس کو نہ دیکھا ہو اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اشترای شیئا لم یره بالخیار اذا راه — جس نے کوئی ایسی شے خریدی جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو دیکھنے پر اسے خیار ہوگا۔

لہٰذا اس کے دیکھنے پر خیار اصل حالت کے مطابق برقرار رہے گا اور اگر مشتری نے خریداری کے وقت تو اسے نہ دیکھا ہو' لیکن اس سے قبل وہ اس پر ایک نظر ڈال چکا ہو پھر اگر تو مبیع خریداری کے وقت اسی حال میں ہو جس پر کہ وہ اس وقت تھی تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خیار اس کو خلاف قیاس طور پر' اس روایت کی بناپر جو بن دیکھے کسی شے کی خریداری کرنے کے متعلق وارد ہوئی ہے' ثابت ہوا ہے اور یہاں تو اس نے ایسی شے کو خریدا ہے جسے اس نے دیکھا ہوا ہے' لہٰذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا اور اگر اس شے کی حالت بدل گئی ہو تو اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ جب اس کی حالت بدل گئی ہے تو وہ ایک مختلف شے بن گئی ہے تو وہ ایسی شے کی خریداری کرنے والا ہوگا جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو جب وہ اسے دیکھے گا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر دونوں کے درمیان اس کی حالت کی تبدیلی میں اختلاف ہوگیا: بائع نے کہا کہ وہ نہیں بدلی اور مشتری نے کہا کہ وہ شے بدل گئی ہے تو بائع کا قول معتبر ہوگا' اس لئے کہ اصل حالت کی عدم تبدیلی ہے اور تبدیلی تو ایک عارضہ ہے اور چونکہ بائع اصل حالت بیان کرنے والا اور مشتری ایک عارضی معاملے کا مدعی ہے' لہٰذا بائع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ واپسی کا حق ایک ایسا معاملہ ہے جس میں بدل اور اقرار جاری ہوتا ہے' لہٰذا اس میں قسم طلب کرنے کے قانون کا بھی اطلاق ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ مشتری تبدیلی کے اپنے دعویٰ کے ساتھ واپسی کے حق کا دعویدار ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے' لہٰذا منکر کا قول قسم کے ساتھ ہی معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے: بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کو خریداری کے وقت دیکھا تھا اور مشتری کہے میں نے نہیں دیکھا تھا' تو ایسی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ نہ دیکھنا اصل اور دیکھنا ایک عارضی معاملہ ہے' تو چونکہ ظاہری حال مشتری کے حق میں ہے' لہٰذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ نیز اس

لئے بھی کہ بائع دیکھنے کا دعویٰ کرکے مشتری پر عقد کے لازم کرنے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا اور اگر مشتری نے اس کو واپس کرنا چاہا پھر دونوں میں اختلاف ہوگیا' بائع نے کہا کہ یہ تو وہ شے نہیں جو میں نے تجھے فروخت کی تھی اور مشتری نے کہا کہ وہ تو یہی شے ہے تو اسی کی بات معتبر ہوگی کہ یہ وہی شے ہے۔ یہی حکم خیار شرط میں ہے' بخلاف خیار عیب کے' اس لئے کہ وہاں بائع کا قول معتبر ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مشتری خیار رویت اور خیار شرط میں اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ تیرا مال ہے اس پر واپسی کے حق کے اثبات کا مدعی نہیں ہوتا' اس لئے کہ واپسی کا حق اس کے لئے پہلے ہی ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے اور اس کی رضامندی کے واپس کرسکتا ہے۔ لیکن وہ اس بات کا مدعی ہے کہ یہی وہ شے ہے جو اس نے قبضہ کی ہے' لہٰذا ان دونوں کے مابین اختلاف قبضہ کردہ شے کی طرف راجع ہوگا۔ اور جب قبضہ کردہ شے کی تعیین میں اختلاف ہوجائے تو اس میں قبضہ کرنے والے کا قول معتبر ہوتا ہے اگرچہ اس کا قبضہ ناجائز ہو جیسے کہ غصب کا قبضہ تو سچے قبضہ میں تو بدرجہ اولیٰ اسی کا قول معتبر ہوگا' بخلاف خیار عیب کے' اس لئے کہ مشتری اس کی واپسی کیلئے خیار عیب میں تنہا فیصلہ نہیں کرسکتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپسی کا حقدار نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ محض اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہی مقررہ طور پر تیرا مال ہے' اس شے کی واپسی کے حق کا مدعی ہے اور بائع اس شے میں واپسی کے حق سے منکر ہے' لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری بینا (دیکھنے والا) ہو اور اگر وہ اندھا ہو تو اس کیلئے ثبوت خیار کی شرط محسوس کی جانے والی اشیاء میں محسوس نہ کرنے اور چکھی جانے والی اشیاء میں نہ چکھنے اور سونگھی جانے والی اشیاء میں نہ سونگھنے اور وصف کی جانے والی اشیاء میں خریداری کے وقت اس کی وصف نہ بیان کرنے سے ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں یہ تمام اشیاء دیکھنے والے کے حق میں بمنزلہ دیکھنے کے ہیں' لہٰذا ان باتوں کا نہ ہونا اس کیلئے ثبوت خیار رویت کیلئے شرط ہوگا۔ پھر اگر اس کی جانب سے خریداری کے وقت ان اشیاء میں سے کوئی شے پائی گئی اور اس نے اس کو خرید لیا تو اس کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے کوئی سی بات قبضہ سے قبل پائی گئی پھر اس نے قبضہ کیا تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے کسی شے کا قبضہ کے وقت پایا جانا اس کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کے وقت دیکھنے والے شخص نے اسے دیکھا ہو' مثلاً یہ کہ اس نے اس کو دیکھا اور پھر اس پر قبضہ کیا ہو' اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے اس کی لزوم عقد پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے' جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے' انشاء اللہ۔

۱۰ یہ جو ہم نے بیان کیا یہ اس وقت کا حکم ہے جب مشتری نے پوری مبیع کو خریداری کے وقت دیکھا ہو لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصہ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہو تو اس قسم کے مسائل پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک ہی شے ہوگی یا پھر متعدد اشیاء ہوں گی۔ پھر اگر وہ ایک ہی شے ہو اور اس نے اس کے کچھ حصہ کو دیکھا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا اس نے جسے دیکھا ہو وہ بعینہ مقصود بالذات شے ہوگی اور جسے نہ دیکھا ہو وہ کوئی ضمنی شے ہوگی یا دونوں میں سے ہر ایک شے بعینہ مقصود ہوگی۔ پھر اگر اس نے جسے نہ دیکھا ہو وہ دیکھی ہوئی شے کی ضمنی شے ہو تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' خواہ جس کو اس نے دیکھا ہو اس کا دیکھنا

اس کیلئے دوسری شے کے نہ دیکھنے کیلئے علمی طور پر مفید ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ تابع کیلئے اصل والا حکم ہی ہوتا ہے' لہٰذا اصل کو دیکھنا تابع شے کو دیکھنا ہے اور اگر جسے اس نے نہ دیکھا ہو وہ شے بنفسہ مقصود ہو پھر اگر اس نے اس شے کے جس حصہ کو دیکھا ہو اس کا دیکھنا نہ دیکھے ہوئے حصہ کی معلومات کیلئے مفید ہو تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اصل مقصد بقیہ حصہ کے بارے میں معلومات کا حصول ہے' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس تمام حصہ کو دیکھا ہو اور اگر اس کا دیکھنا دوسرے حصہ پر معلومات کیلئے مفید نہ ہو تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ دیکھے ہوئے حصہ سے مقصد حاصل نہیں ہوا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو۔

اسی اصول پر ہم متعدد مسائل کا استخراج کرسکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی خریدی' پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا باقی اعضا نہ دیکھے' تو باقی جسم اسی کے تابع ہوگا اور اگر اس نے اس کے باقی اعضا دیکھے' مگر اس کا چہرہ نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ تابع شے کا دیکھنا اصل کے دیکھنے کی طرح نہ ہوگا' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو' اور اگر اس نے کوئی گھوڑا یا خچر یا گدھا وغیرہ خریدا پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا اور کوئی اور حصہ نہ دیکھا تو ابن سماعہؒ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ انہوں نے اس کے اور غلام کے درمیان میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ جب تک وہ اس کا چہرہ اور پیٹھ والا حصہ نہ دیکھ لے اس کو خیار ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ چہرہ اور پیٹھ میں سے ہر ایک حصہ اس قسم کی اشیاء میں دیکھنے میں اپنی جگہ مقصود بالذات ہوتا ہے' تو جب تک اس نے دونوں کو نہ دیکھا اس کو خیار ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی پھر اگر وہ دودھ دینے والی بکری ہو اور اسے دودھ کے لئے اس نے خریدا یا اس نے کوئی دودھ دینے والی گائے یا اونٹنی' دودھ کے لئے خریدی تو اس کو دودھ نکال کر دیکھنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے کوئی بھیڑ بکری گوشت کیلئے خریدی تو اس کو بند کرکے دیکھنا ضروری ہوگا' حتیٰ کہ اگر اس نے اسے دور سے دیکھا تو اسے خیار ہوگا۔ اس لئے کہ گوشت والی بکری سے گوشت اور دودھ دینے والی بکری سے دودھ دوھنا مقصود ہوتا ہے اور ان دونوں امور کیلئے دور سے دیکھنا مفید نہیں ہوتا' واللہ اعلم۔

رہا اس کو پھیلا کر دیکھنا تو اگر تو اس کا سامنے والا اور عقبی حصہ مختلف ہوں تو اگر اس نے اس کا سامنے والا حصہ دیکھا نہ کہ اس کا عقبی حصہ (پشت)' جیسے کہ خود وغیرہ تو اس کو خیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کا عقبی حصہ دیکھا نہ کہ سامنے والا تو اس کو خیار ہوگا۔ الحسن نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اگر اس نے ایک ایسا کپڑا خریدا جس کو اس نے اوپر سے لپیٹی ہوئی حالت میں دیکھا اور پھیلا کر نہ دیکھا: پھر اگر تو وہ کپڑا سادہ (Plain) ہو اور نقش و نگار والا نہ ہو' تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ سادے کپڑے کے تھان کو اوپر سے دیکھ لینا باقی کپڑے کے بارے میں حصول معلومات کا ذریعہ ہے' اور اگر وہ کپڑا منقش (Printed) ہو تو جب تک اس نے اس کو پھیلا کر نہ دیکھا اور اس نے اس کا نقش و نگار نہ دیکھ لیا' اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ منقش کپڑے میں اس کے نقش و نگار مقصود بالذات ہوتے ہیں لیکن اگر وہ منقش تو نہ ہو' البتہ وہ علم (نشان) والا ہو اور اس نے اس کا نشان دیکھ لیا تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے پورا کپڑا دیکھا مگر اس کا علم (نشان) نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ نشان والے کپڑے میں نشان والا حصہ مقصود بالذات ہوتا ہے

جیسے کہ منقش کپڑے میں نقش و نگار مقصود بالذات ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ دیکھ لیا یا اس نے کوئی باغ خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ اور درختوں کے بالائی حصے دیکھ لئے تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے' اس لئے کہ گھر ایک ہی شے ہے اسی طرح باغ کا بھی یہی حکم ہے۔ تو اس لئے کچھ حصہ کو دیکھنا کل کو دیکھنا ہے۔ تاہم ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول تاویل شدہ ہے: جس کی تاویل یہ ہے کہ گھر کے اندرونی حصہ میں مزید کمرے اور عمارتیں نہ ہوں اور باہر والے حصہ کو دیکھنے سے مقصد حاصل ہوجاتا ہو' لیکن اگر اس کے اندر مزید عمارت ہو تو اس کو اس وقت تک اختیار ہوگا جب تک وہ اس کو اندر سے نہ دیکھ لے۔ اس لئے کہ مکان سے اس کے اندر والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور باہر والا حصہ اس کے تابع ہوتا ہے جیسے کہ منقش کپڑا' کہ اگر اس نے تمام کپڑے کو دیکھا سوائے اس کے نقش و نگار کے تو اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ اس کپڑے سے نقش والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور الکرخی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے میں اہل کوفہ کی عادت کے مطابق فتویٰ دیا تھا۔ اس لئے کہ ان کے مکانات ان کے زمانے میں اندر سے مختلف نہیں ہوتے تھے اور وہ ایک ہی وضع اور ایک ہی ہیئت پر بنے ہوتے تھے۔ البتہ بڑے اور چھوٹے ہونے میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے تھے۔ اور اس کے بارے میں علم باہر سے ایک نظر ڈال لینے سے حاصل ہوجاتا تھا مگر اب تو مکان کو اندر سے دیکھنا ضروری ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہمارے زمانے میں مکان اندر سے واضح طور پر مختلف ہوتا ہے' لہٰذا اس کے ظاہر کو دیکھنا داخلی طور پر علم کیلئے مفید نہیں ہوتا' واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب خریدی ہوئی شے ایک ہی ہو اور اس نے کچھ حصہ دیکھا' لیکن اگر وہ کئی اشیاء ہوں پھر اس نے خریداری کے وقت ان میں سے کچھ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ کوئی کیلی یا موزون شے ہوگی اور اس نے اس میں سے کچھ خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہوگا۔ پھر اگر وہ مختلف اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کچھ اشیاء کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے' لہٰذا کچھ کو دیکھ لینا تمام اشیاء کو دیکھ لینے کی طرح ہوگا' ماسوا اس [illegible] کہ باقی شے کو وہ اپنے دیکھنے کے برخلاف پائے تو اس کیلئے خیار ثابت ہوتا ہے' لیکن خیار عیب نہ کہ [illegible]ت۔ اور اگر وہ اشیاء دو مختلف برتنوں میں ہوں تو اگر تو وہ اشیاء ایک ہی جنس اور ایک ہی صفت والی [illegible] تو ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ دو مختلف [illegible] میں ہونا دو جنس والی اشیاء کی طرح ہے اور مشائخ عراق کہتے ہیں کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس جنس کے کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے خواہ وہ اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں یا دو برتنوں میں' بشرطیکہ وہ تمام اشیاء ایک ہی جنس سے ہوں اور ایک ہی وصف پر ہوں۔ پھر اگر وہ اشیاء دو اجناس سے ہوں یا ایک جنس سے' مگر دو مختلف اوصاف سے تعلق رکھتی ہوں تو بلا اختلاف اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ ایک جنس اور ایک وصف والی شے کو دیکھ لینا دوسری جنس اور دوسری وصف کے متعلق علم کیلئے مفید نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ اشیاء عددیات متفاوتہ میں سے ہوں' جیسے غلام' جانور اور کپڑے اس طرح کہ اس نے غلاموں یا جانوروں کی ایک جماعت یا اونٹوں اور گایوں یا بھیڑوں کا ایک ریوڑ خریدا یا ہروی جرابوں کا ایک بنڈل

خریدا' پھر اس نے کچھ کو دیکھا یا تمام کو دیکھا' مگر ایک کو نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا کہ وہ یا تو تمام اشیاء کو واپس کردے یا تمام کو روک لے' اس لئے کہ اس جنس کی کچھ اشیاء کو دیکھ لینا دوسری اشیاء کے علم کیلئے مفید نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو' بخلاف کیلی اور موزون اشیاء کے' اس لئے کہ وہاں کچھ حصہ کو دیکھ لینا بقیہ اشیاء کے علم کیلئے مفید ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کپڑوں کا ایک گٹھا ایک تھیلے میں خریدا اور اس نے بعض کے محض کنارے دیکھے یا اس نے تمام کو تہہ کیا ہوا دیکھا تو اس کو خیار نہ ہوگا' تاوقتیکہ وہ کپڑے نشان والے یا منقش نہ ہوں' لیکن اگر وہ منقش ہوں اور نہ نشان والے تو ان میں سے کوئی حصہ مقصود بالذات ہوگا اور نہ کچھ حصہ تابع ہوگا لہٰذا کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی اشیاء میں علم کیلئے مفید ہوگا اور کچھ حصہ کو دیکھ لینا تمام کو دیکھنے کی طرح ہوگا جیسے کہ اس نے تربوز کا ایک بورا یا اناروں کا ایک ٹوکرا خریدا تو اس نے کچھ کو دیکھا تو اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ ان میں سے بعض دوسروں کے تابع نہیں ہیں' بلکہ ان میں سے ہر ایک مقصود بالذات شے ہے لہٰذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں میں علم کیلئے فائدہ مند نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں واضح طور پر باہم تفاوت پایا جاتا ہے' لہٰذا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر وہ اشیاء "عددیات متقاربہ" (ایک دوسرے سے ملتی جلتی اور گن کر فروخت کی جانے والی) ہوں جیسے اخروٹ اور انڈا وغیرہ' پھر اس نے کچھ کو دیکھا تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں اس کو خیار ہوگا۔ اور انہوں نے ان اشیاء کو عددیات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف) سے ملا دیا ہے اس لئے کہ چھوٹے اور بڑے ہونے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے' جیسے تربوز اور انار وغیرہ میں۔

اور القاضی الاسبیجابی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ انڈے اور اخروٹ کے چھوٹے اور بڑے ہونے میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا' لہٰذا عرف و عادت اور شرع میں یہ تفاوت کالعدم تصور ہوگا' اسی لئے عقد سلم میں یہ تفاوت کالعدم سمجھا جاتا ہے' حتیٰ کہ اس میں ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک گن کر عقد سلم جائز ہے۔ امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے' لہٰذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں کے حال کو جاننے کیلئے مفید ہوگا۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا جواب (حکم) وہی ہو جو الکرخیؒ نے لکھا ہے اور اس میں اور عقد سلم میں فرق ہو۔ وہ یہ کہ انڈا اور اخروٹ چھوٹے اور بڑے ہونے میں حقیقتاً ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ اشیاء میں ان کی حقیقت کا اعتبار کیا جائے ماسوا اس کے کہ شریعت نے عقد سلم میں یہ تفاوت ختم کردیا اور اس کو کالعدم قرار دیا ہے' اس لئے کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے' مگر اسی جگہ خیار کو ساقط کرنے کی کوئی مجبوری نہیں' لہٰذا اس میں تفاوت معتبر ہوگا۔ تو اس میں کچھ کو دیکھنا حصول مقصد کا ذریعہ نہیں ہوگا' یعنی دوسری اشیاء کے حال کا اس سے پتہ نہیں چلتا' لہٰذا اس کا خیار باقی رہے گا' واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے قارورہ (شیشی) میں تیل خریدا اور اس نے شیشی کے باہر سے اس کو دیکھ لیا تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابن سماعہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کو خیار نہ ہوگا اس لئے کہ باہر سے دیکھنا داخل سے حصول علم کا باعث ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو باہر نکال کر دیکھ لیا ہو۔ انہی سے مروی ہے کہ اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ باہر سے دیکھ لینے سے شیشی کے اندر موجود شے کا مکمل

علم حاصل نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ اندر والا تیل شیشی کے رنگ سے ہم رنگ نظر آتا ہے۔ لہٰذا اس دیکھنے سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ فقہاء نے مشتری کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے مبیع کو شیشے میں سے دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اسی طرح پانی میں سے دیکھنے کا بھی یہی حکم ہے۔ فقہاء نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) کو نہیں دیکھا۔ اس نے تو اس کی محض ہم شکل شے (شبیہہ) دیکھی ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) مبیع کو ہی دیکھا ہے نہ کہ اس نے شیشے اور پانی میں غیر مبیع کو دیکھا ہے' بلکہ اس نے اسی کو اصل حالت میں دیکھا ہے' لیکن ایسے طریقے پر جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو دیکھنے کا عادی طریقہ نہیں ہے اور یہ بات بعید نہیں ہے۔ اس لئے کہ بالمقابل ہو کر دیکھنا دیکھنے کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ ہم اللہ عزشانہٗ کو بغیر سامنے آنے کے دیکھتے ہیں' لیکن بعض اوقات اس سے اس کی اصل ہیئت کے متعلق علم حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ شیشے اور اصل میں فرق ہوتا ہے' لہٰذا اسے اس کی اصل کے بارے میں معلومات درکار ہیں نہ اس کی ہیئت کے بارے میں' اس لئے اس کیلئے خیار ثابت ہوگا نہ کہ اس کی بنا پر جو فقہاء نے لکھی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

علاوہ ازیں عرف عام میں کوئی شخص خریدنے کیلئے کسی شے کو شیشے یا پانی میں سے نہیں دیکھتا تاکہ اسے اس طریقے سے اس شے کے متعلق علم حاصل ہوجائے' لہٰذا اس کا شیشے میں سے دیکھنا' اگرچہ اس نے اس کی عین ذات کو دیکھا ہو' خیار کو ساقط کرنے والا نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی ساس کی شرمگاہ کو پانی یا شیشے میں سے شہوت کے ساتھ دیکھا کہ اس کیلئے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح طلاق رجعی یافتہ عورت کی شرمگاہ کی طرف اس طرح دیکھنا رجوع کا باعث نہ ہوگا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی دائرے میں کوئی مچھلی خریدی جس کو بغیر شکار اور حیلے کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی۔ پھر اگر خریدار نے اس کو پانی میں دیکھا اور اس کو پکڑ لیا تو بعض نے کہا کہ اس کو خیار نہ ہوگا' اس لئے کہ اس نے عین مچھلی کو پانی میں دیکھا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو خیار ہوگا' اس لئے کہ اس نے اس کو اصل حالت میں نہیں دیکھا کیونکہ پانی میں کوئی شے اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اس نے اس کو اس سے زیادہ بڑا دیکھا ہے' تو چونکہ اس دیکھنے سے اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا جو اس کی معرفت ہے' لہٰذا اس کو خیار ہوگا۔

۵۰: خیار رویت کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان

خیار رویت کے ثبوت کا وقت اس کے دیکھنے کا وقت ہے' نہ کہ اس سے پہلے کا وقت' حتیٰ کہ اگر دیکھنے سے قبل اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ صریح الفاظ کے ساتھ اس پر راضی ہوگیا' مثلاً اس نے کہا "میں نے اس بیع کی اجازت دی یا میں اس پر راضی ہوگیا" یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں' پھر اس نے اس کو دیکھ لیا تو اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کے بعد مشتری کیلئے خیار ثابت کیا ہے تو اگر دیکھنے سے قبل اس کی طرف سے اجازت دینا درست ہوتا تو دیکھنے کے بعد اس کیلئے خیار رویت ثابت نہ ہوتا اور یہ بات نص کے خلاف ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ معقود علیہ (مبیع)

دیکھنے سے قبل رویت (دیکھنے) کے اعتبار سے مجہول الوصف ہے اور کسی شے کے بارے میں معلومات ہونے سے قبل رضامند ہونا اس لئے درست نہیں کہ کسی شے کا سبب پائے جانے سے پہلے علم کا حاصل ہونا محال ہے' لہٰذا یہ اجازت کالعدم ہوگی۔ رہا دیکھنے سے پہلے اس کے فسخ کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں' اس لئے کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی اختیار نہیں' اسی لئے اس کی جانب سے اجازت درست نہیں ہوتی لہٰذا اس کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک غیرلازم عقد ہے لہٰذا یہ فسخ کا محل ہوگا' جیسے کہ وہ عقد جس میں خیار عیب ہو' نیز عقد اجارہ اور عقد ودیعت کا یہی حکم ہے۔ اس سے ان کے اس قول کا بھی جواب آگیا کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں' اس لئے کہ فسخ کرنے کا حق خیار کے حکم کی بناپر ثابت ہی نہیں ہوا وہ تو لزوم عقد کے حکم کی بناپر ثابت ہوا ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

و: ثبوت خیار کی کیفیت کا بیان:

اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار رویت دیکھنے کے بعد تمام عمر میں مطلقاً ثابت ہوتا ہے' تا آنکہ اس کو باطل کرنے والا کوئی امر نہ پایا جائے تو تب اس کا یہ خیار باطل ہوگا ورنہ وہ خیار علی حالہ قائم رہے گا۔ اور فسخ کے امکان پر وہ موقوف نہ رہے گا اور یہی قول الکرخی کا مختار قول ہے۔ اس لئے کہ اس خیار کے ثبوت کا سبب اس کی رضامندی میں خلل کا واقع ہونا ہے اور جب تک حکم کا سبب باقی ہے' اس وقت تک حکم باقی رہے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ دیکھنے کے بعد یعنی امکان فسخ کے ختم ہونے تک محدود طورپر ثابت ہوتا ہے' حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو دیکھا اور اس کیلئے فسخ کرنا ممکن ہو اور اس نے اس کو فسخ نہ کیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اگرچہ خیار کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے کوئی دوسرا سبب نہ پایا گیا' جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے' انشاء اللہ۔ اس لئے خیار ساقط کرنے والے اسباب میں اس کی رضامندی اجازت اور امکان کے بعد اس کا فسخ سے رک جانا ہے جو اس کی جانب سے اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

ان امور کا بیان جن سے خیار رویت ساقط ہوتا ہے اور بیع لازم ہوجاتی ہے اور جن سے خیار ساقط نہیں ہوتا اور بیع لازم نہیں ہوتی

ایسے امور کی اصلاً دو اقسام ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری کی پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو دلالت میں صریح کے قائم مقام ہوں۔

(ا) صریح اور صریح کے قائم مقام الفاظ: سے مراد یہ ہے کہ جیسے وہ کہے میں نے بیع کی اجازت دی' میں راضی ہوا' میں نے اس کو پسند کیا یا وہ الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ بائع کو اس اجازت کا علم ہو یا نہ ہو' اس لئے کہ بیع مطلق میں اصل اس کا لزوم ہے اور یہاں اس سے رکاوٹ اس کی رضامندی میں خلل کا پیدا ہونے کی بناپر ہے تو جب اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ اس پر راضی ہوگیا تو مانع زائل ہوگیا اور

بیع لازم ہو گئی۔

(۲) دلالتاً: رہی دلالتاً" اس کی رضامندی تو اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کی جانب سے دیکھنے کے بعد کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اس کی اجازت اور رضامندی پر دلالت کرے' جیسے کہ اس نے دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کیا۔ اس لئے کہ دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کرنا لزوم بیع کیلئے اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو دیکھنے کے بعد قبضے کا ہونا' ایسے ہی ہے جیسے دیکھنے کے بعد عقد کا ہونا اور وہ اس کی رضامندی کی دلیل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور خواہ اس نے اس پر بنفسہ قبضہ کیا یا اس کے وکیل نے قبضہ کیا' اس طرح کہ اس کا وکیل اس پر جب قبضہ کررہا ہو تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو اور اس کا دیکھنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موکل کے دیکھنے ہی کی طرح ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل کے دیکھنے کے ساتھ اس پر قبضے سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ قبضہ کے وکیل کو امام صاحب کے نزدیک خیار رویت کو ساقط کرنے کا اختیار ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ قبضہ کیلئے بھیجا ہوا قاصد اس خیار کو ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کے وکیل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اس کا دیکھنا اس کے موکل کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا۔ اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کیلئے بھیجا ہوا قاصد اس کا اختیار نہیں رکھتا اور اس کا دیکھنا بھیجنے والے کے دیکھنے کی مانند نہ ہوگا اور بھیجنے والے کو فسخ کا اختیار حاصل رہے گا' جب وہ اس کو دیکھے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس کے حکم امر کے ساتھ تصرف کرنے والا ہے اور جو شخص حکم کے ساتھ تصرف کررہا ہو اس کا تصرف حکم کے موقع سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اس کے قبضہ کیلئے وکیل ہے' اس سے خیار کو ساقط کرنے کیلئے نہیں' لہٰذا وہ اس کو ساقط کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اسی لئے وہ خیار عیب اور خیار شرط کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ پھر جیسے قاصد بھی اس کا حقدار نہیں ہوتا تو اسی طرح وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس پر قبضہ کرسکتا ہے' لیکن پورے قبضہ کیلئے' اس لئے کہ اسی شے کیلئے کوئی وکیل (مختار) اس کو اتمام و کمال کیلئے ہوتا ہے' اسی لئے وکیل خصومت (عدالتی چارہ جوئی کے وکیل) کو قبضہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور قبضہ کی تکمیل اس کے خیار کو ساقط کرنے کے ساتھ ہی ممکن ہے' اس لئے کہ خیار رویت قبضہ کی تکمیل سے مانع ہے' اسی لئے قبضے کے بعد وہ تفریق کا مختار نہیں رہتا' کیونکہ وہ غیر مقبوضہ شے ہے۔ اس سے صاحبینؒ کے اس قول کا بھی جواب آ گیا کہ وہ اس کے قبضہ کیلئے وکیل ہے نہ کہ خیار کو ساقط کرنے کیلئے' اس لئے کہ ان کے نزدیک وکیل مقصود بالذات طور پر خیار کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ موکل اس کا مالک نہیں ہے تو اس کا وکیل اس کا کیسے مالک ہوگا اور وہ خیار تو قبضے سے ہی باطل ہو جاتا ہے' اس طرح کہ جب اس نے اس پر قبضہ کیا تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو حتیٰ کہ اگر اس نے اس پر خفیہ قبضہ کیا پھر اس نے خیار کو باطل کرنا چاہا تو وہ اس کا حقدار نہ ہوگا۔ بعض اوقات کوئی شے دوسری شے کے ساتھ ضمنی طور پر ثابت ہوتی ہے اگرچہ وہ مقصوداً ثابت نہیں ہوتی' جیسے وکیل کی معزولی وغیرہ' بخلاف خیار عیب کے' اس لئے کہ وہ قبضہ کی تکمیل سے مانع نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ وہاں قبضے کے بعد اس میں تفریق کرنے کا مالک ہے اس طرح قبضے کے بعد عدالتی فیصلہ کے بغیر اس کی واپسی عقد کو بنیاد سے ختم کرنا نہیں ہے' بخلاف قبضہ

سے قبل اس کی واپسی کے اور بخلاف خیار شرط کے۔ اس لئے کہ وہاں وہ اس کا پسندیدگی کے لئے اس کا حق دار ہوتا ہے اور قبضہ اس کی پسندیدگی کا ایک وسیلہ ہے' لہٰذا اس شے پر قبضہ رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور خیار رویت رضامندی میں خلل پیدا ہوجانے کی بناپر ثابت ہوتا ہے اور دیکھنے کے ساتھ حاصل کردہ قبضہ مکمل طورپر اس کا رضامندی کی دلیل ہے۔ جس سے خیار کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے اور بخلاف قبضہ کیلئے نامزد کردہ قاصد کے' اس لئے کہ وہ قبضہ کے مسئلے میں مؤکل کا نائب ہے' تو چونکہ اس کا قبضہ بھیجنے والے کا قبضہ ہے' لہٰذا قبضہ کی یہ تکمیل بھیجنے والے کی طرف شمار ہوگی جبکہ وکیل نفس قبضہ میں اصل ہے اور موکل کیلئے اس کے فعل کا حکم واقع ہوتا ہے' لہٰذا اس کی تکمیل وکیل کی طرف سے بھی درست ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس میں مالکوں جیسا کوئی تصرف کیا' مثلاً کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ دیا یا اس کو سرخ یا زرد رنگ دے دیا یا ستو ہوں تو ان کو اس نے گھی یا شہد کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی یا اس نے اس میں کچھ پودا لگا دیا یا اس نے اس میں کوئی کھیتی کاشت کردی یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے مجامعت کرلی یا شہوت کے ساتھ اس کو چھو لیا یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا سواری ہو تو وہ اس پر ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہوگیا وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات پر اس کا یہ اقدام اس کی جانب سے بیع کے لزوم' اس کی ملکیت کی اجازت اور اس کی رضامندی پر دلالت ہے' کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور بیع فسخ ہوجائے تو اس سے یہ ظاہر ہوجائے گا کہ اس نے ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جوکہ حرام ہے' لہٰذا اس کے اس عمل کو حرام ہونے سے بچانے کے لئے اس کی جانب سے اسے اجازت قرار دیا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آگے فروخت کے لئے پیش کردیا خواہ اس نے فروخت کیا یا نہ کیا' اس لئے کہ جب اس نے اس کو بیع کے لئے پیش کیا تو اس نے مشتری کیلئے لازم ملکیت کے اثبات کا قصد کیا ہے جس کا لازمہ یہ ہے کہ خود اس کیلئے ملک ثابت ہو تاکہ اس کی ملک کا دوسرے شخص کیلئے اثبات ممکن ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ حصے کو بیع کیلئے پیش کیا تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ صحیح قول امام ابویوسفؒ کا ہی ہے۔ اس لئے کہ خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا پتہ اس کے بیع کے لیے پیش کرنے سے چلا ہے اور اس کا بیع کیلئے پیش کرنا اس کی اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے اور دلالت والی اجازت صریح اجازت سے کم تر درجے پر ہے تو اگر وہ بعض مبیع میں صریح الفاظ سے اجازت دیتا تو جائز نہ ہوتا اور اس کا خیار ساقط نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے بائع پر صفقہ کا تکمیل سے قبل متفرق کرنا لازم آتا ہے' لہٰذا دلالت والی اجازت سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ہبہ کیا خواہ اس نے اس کو موھوب لہ' کو سونپ دیا یا نہ اس لئے کہ جو شے ہبہ کے ساتھ دوسرے کیلئے ثابت ہوجائے وہ عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی جانب واپس نہیں ہوسکتی' توچونکہ اس کا یہ اقدام اپنے لئے ثابت شدہ ملکیت کا اثبات ہے' لہٰذا یہ امر ہبہ کرنے والے کیلئے لزوم ملکیت کا متقاضی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو رہن رکھا اور دوسرے کو سونپ دیا یا اس کو اجرت پر دیا' تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک فعل ذاتہ عقد لازم ہے اور ان دونوں کے ساتھ ثابت شدہ حق دوسرے کیلئے حق ثابت شدہ حق ہے۔ یہی حکم اس

وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنایا' اس لئے کہ مکاتب کیلئے کتابت ایک عقد لازم ہے اور اس کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ اس کے حق میں حق لازم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو ہبہ کیا اور دوسرے کے سپرد کردیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر یا اس کو ام ولد بنا لیا' اس لئے کہ یہ تمام لازمی تصرفات ہیں اور ان سے لازم ملکیت یا لازم حق ہی ثابت ہوتا ہے' لہٰذا ان تصرفات پر اس کا اقدام ازروئے دلالت اس کی جانب سے اجازت اور عقد کا التزام کرنا ہے۔ اور اگر اس نے کسی شے کو اپنے لئے خیار رکھ کر فروخت کیا تو ایک روایت کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے خیار ساقط ہوجائے گا اور یہی روایت صحیح ہے۔ اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا بیع کیلئے پیش کرنے سے کم تر نہیں ہے' بلکہ اس سے بڑھ کر ہے۔ تو جب بیع کیلئے پیش کرنے سے اس کا خیار ساقط ہوجاتا ہے تو اس سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے مبیع کے کچھ حصہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو تب بھی باقی حصہ میں اس کیلئے خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو بیع لازم ہو جائے گی اس لئے کہ باقی حصہ کو بائع کی طرف واپس کرنے میں صفقہ کی تکمیل سے پہلے تفریق لازم آتی ہے کیونکہ خیار رویت صفقہ کو مکمل ہونے سے رضامندی کی عدم تکمیل کی بناء پر روکتا ہے' اسی طرح اگر اس کے فعل سے معقود علیہ (مبیع) میں کوئی نقصان ہوگیا تو تب بھی یہی حکم ہے' واللہ اعلم۔

۳۔ ضروری

ہر وہ امر جس سے خیار رویت ساقط ہوجائے اور بیع اس کے کسی فعل کے بغیر لازم ہوجائے تو وہ سقوط خیار کیلئے ضروری امر سمجھا جاتا ہے' جیسے ہمارے نزدیک مشتری کی موت وغیرہ' امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ خیار شرط کے تحت بیان ہوچکا ہے۔

اسی طرح مبیع کے دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت دینے کا بھی یہی حکم ہے جو انہوں نے مشترکہ طور پر خریدی ہو اور انہوں نے اسے نہ دیکھا' جبکہ اس کا دوسرا ساتھی اس کی اجازت نہ دے' یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ بھی خیار عیب میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح اگر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہوجائے یا اس میں آسمانی آفت یا کسی اجنبی کے فعل سے عیب پیدا ہوجانے کی بناء پر نقصان پیدا ہوجائے یا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بائع کے فعل سے اس میں عیب پیدا ہوجائے یا مشتری کے قبضہ میں اس میں اس سے الگ یا اس سے پیدا ہونے والا یا پیدا نہ ہونے والا متصل اضافہ پیدا ہوجائے' اسی تفصیل' اسی اتفاق اور اسی اختلاف کے ساتھ جس کا ہم خیار شرط اور خیار عیب کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ فعل جو خیار شرط اور خیار عیب کو باطل کردیتا ہے اس سے خیار رویت بھی ساقط ہوجاتا ہے' ماسوا اس کے کہ خیار شرط اور خیار عیب صریح الفاظ میں ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتے ہیں مگر خیار رویت صریح الفاظ کے ساتھ ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا' نہ دیکھنے سے قبل اور نہ دیکھنے کے بعد۔ پھر جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں ہوتا' اس لئے کہ خیار رویت کا وقت اس شے کو دیکھنے (رویت) کا وقت ہے تو جب اس سے پہلے اس کو کوئی اختیار ہی نہ

تھا اور کسی حق کو اس کے یا اس کے سبب کے ثبوت سے پہلے ساقط کرنا محال ہے' لہٰذا یہاں اسقاط درست نہ ہوگا۔ رہا دیکھنے کے بعد تو وہ اس لئے یہ خیار دونوں فریقوں کی جانب سے شرط رکھنے سے حاصل نہیں ہوا' اس لئے کہ عقد کا رکن ازروئے نص اور دلالت شرط کے بغیر صادر ہوا ہے اور یہ خیار تو ایک حکمت کی بناپر ازروئے شرع ثابت ہوتا ہے' لہٰذا یہ حق تو اللہ تعالیٰ کے حق کی بناپر اس کیلئے ثابت ہوگا۔ جبکہ خیار شرط اور خیار عیب تو عقد کنندگاں کی جانب سے شرط رکھنے کی بناپر ثابت ہوتے ہیں۔ خیار شرط کا معاملہ تو ظاہر ہے' اس لئے کہ وہ عقد میں صریح الفاظ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ رہا خیار عیب تو وہ اس لئے کہ معقود علیہ کا صحیح و سالم ہونا دلالتاً" ثابت ہوتا ہے اور جو شے دلالت النص سے ثابت ہو وہ صریح نص سے ثابت شدہ شے کی طرح ہی ہوتی ہے' لہٰذا یہ بندے کے حق کے طورپر ثابت ہوگا اور جو شے بندے کے حق کے طورپر ثابت ہو تو وہ شے مقصود بالذات طریقے پر ساقط کردینے سے ساقط ہوجاتی ہے' اس لئے کہ انسان اپنے حق میں مقصود بالذات یعنی وصولی اور ساقط کرنے وغیرہ کے تصرفات کا حقدار ہوتا ہے اور جو شے اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے ثابت ہو تو اس کو بندہ مقصود بالذات طورپر تصرف کرکے ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس میں دوسرے کیلئے مقصود بالذات تصرف کا حق نہیں رکھتا لیکن بطریق ضرورت اس حق کے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے' اس طرح کہ اس تصرف کو اس کے حق میں مقصود بالذات کہا جاسکتا ہو اور وہ تصرف ضمنی طورپر شرعی حق کے سقوط کا ذریعہ ہو' لہٰذا اس طرح اس کے ذاتی تصرف کی بناپر شرعی حق ضمنی طورپر ساقط ہوجاتا ہے' جیسے کہ مشتری نے اس کو دیکھنے کے بعد اس کی اجازت دیدی اور اس پر راضی ہوگیا خواہ صریح الفاظ میں یا ایسے تصرف کے متصل ہوجانے سے جو اس کی رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہو' اس لئے کہ یہ حق اگرچہ اس کیلئے شرعاً" ثابت ہوا ہے' لیکن شریعت نے اس حق کو بندے کے حق کے طورپر ثابت کیا ہے' تاآنکہ وہ اسے دیکھ نہ لے۔ پھر اگر وہ شے اس کو پسند ہو تو وہ اس کی اجازت دیدے اور اگر وہ اسے پسند نہ ہو تو اس کو واپس کردے۔ اس لئے کہ متعلقہ شخص کو فسخ اور اجازت کے اختیار دینے کا نام ہی خیار ہے' لہٰذا مشتری بیع کی اجازت دینے اور رضامندی ظاہر کرنے سے اپنے حق میں مقصود بالذات طورپر تصرف کرنے والا ہوتا ہے۔ پھر اجازت کے لوازم میں سے عقد کا لزوم ہے اور عقد کے لزوم کے لوازم میں سے اس کے خیار کا ساقط ہونا ہے' لہٰذا خیار کا ساقط ہونا بطریق ضرورت ہوگا نہ کہ مقصود بالذات طریقے پر' اور کسی شے کا بطریق ضرورت ثابت ہونا ممکن ہے گو اس کا مقصود بالذات طریقے پر ثابت ہونا ممکن نہ ہو' جیسے کہ بیع کے وکیل کو اگر اس کے موکل نے معزول کردیا اور اسے علم نہ ہو تو وہ معزول ہوجائے گا اور اگر موکل نے بذات خود اس شے کو فروخت کردیا تو وکیل ازخود معزول ہوجائے گا' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے دیکھنے سے قبل اس شے کو شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا یا اس کو بیع کیلئے پیش کیا یا اس کو ہبہ کردیا' مگر اسے دوسرے کے سپرد نہ کیا یا مشتری کا کوئی گھر تھا تو اس کے حصے کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا تو اس نے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لے لیا تو اس کا خیار بدستور رہے گا' اس لئے کہ یہ تمام تصرفات اس کی رضامندی کی دلیل ہیں اور اس کو دیکھنے سے قبل اس کا خیار صریح الفاظ سے بھی ساقط نہیں ہوتا تو دلالت رضا سے تو بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہوگا' یہ حق تو فسخ مشکل ہوجانے کی بناپر بھی ساقط ہوتا ہے' مثلاً اس نے

اسے آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا یا اس کو فروخت کردیا یا اس کو اجرت پر دیدیا یا اس کو رہن رکھوا دیا اور اس کو سپرد کردیا۔ رہا آزاد کرنا اور مدبر بنانا تو وہ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تصرف مملوکہ محل (جگہ) سے متصل ہونے کی بناپر صحیح طورپر واقع ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک تصرف لازمی تصرف ہے جو ختم ہونے سے فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا ان دونوں تصرفات کے فسخ کے مشکل ہونے کی بناپر بیع کا فسخ ہونا مشکل ہوگا' جبکہ بیع' اجارہ اور رھن کا یہ حکم اس لئے ہے کہ یہ تصرفات لازمی ہیں اور اس نے ان کے ذریعے اس شے میں دوسرے کی لازمی ملکیت یا لازمی حق کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ وہ اس کے واپس لینے کا مالک نہیں ہوتا۔ جس کی بناپر فسخ مشکل ہوگا اور فسخ کا مشکل ہونا اس کے لزوم کو ثابت کردیتا ہے' اس لئے کہ جب فسخ کرنا مشکل ہوجائے تو خیار کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ حق ضرورتاً ساقط ہوجائے گا اور اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو رھن رکھوایا یا اس کو اجرت پر دے دیا پھر اسے عدالتی فیصلے کے تحت عیب کی بناپر واپس کردیا یا اس نے رھن کو چھڑوالیا یا اجارے کی مدت گزر گئی تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ خیار رویت ساقط ہوجانے کے بعد کسی سبب کے سوا واپس نہیں ہوتا' بخلاف خیار عیب کے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو مکاتب بنایا یا اس کو ہبہ کردیا اور دوسرے کو دے دیا یا مشتری کیلئے شرط خیار ہو' اور اس نے اسے دیکھنے سے قبل فروخت کردیا تو اس کو بیع لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود عقود لازمہ ہیں ان سے حقوق لازمہ ثابت ہوتے ہیں۔ کتابت اس لئے کہ وہ مکاتب کے حق میں عقد لازم ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی رضامندی کے بغیر اس کو فسخ کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس شے کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ بیع کے نقطہ نظر سے ایک عقد لازم ہے۔ رہا ہبہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت ہونے والی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جو عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی طرف واپس نہیں ہوسکتی' لہٰذا اس میں اس کی ملکیت بھی معنوی طورپر لازم ملکیت تصور ہوگی۔ اور جب ان تصرفات کی بناپر بیع کو فسخ کرنا مشکل ہوجائے اور فسخ کا مشکل ہونا عقد کے لزوم کو واجب کرتا ہو تو فائدہ نہ ہونے کی ضرورت کی بناپر خیار ساقط ہوجائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شے کو اپنی ذات کیلئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اس لئے کہ یہ تصرف اس کے حق میں لازمی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم دوسرے کو سپرد کئے بغیر ہبہ اور بیع کیلئے دوسرے کے سامنے اس شے کو پیش کرنے کا ہے' واللہ اعلم۔

پھر جو ہم نے بیان کیا لیکن خیار کا ساقط ہونا اور مشتری کی رضامندی سے بیع کا لازم ہونا' یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام مبیع کو دیکھ لے اور پھر وہ اس پر راضی ہوجائے' لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصے کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو کیا اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا؟ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں بحث کی تفصیل وہی ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کی ہے کہ اگر اس نے مبیع کے کچھ حصے کو خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو کیا اس سے اس کا خیار ساقط ہوجائے گا؟ تو ہر وہ فعل جو وہاں ثبوت خیار سے مانع ہے وہ یہاں بھی ثابت ہونے کے بعد خیار رویت کے سقوط کا موجب ہے اور جن افعال سے وہاں خیار ثابت نہیں ہوتا ان سے یہاں بھی خیار رویت ساقط نہ ہوگا اور ان کے علاوہ کسی اور مسئلے میں دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی ایسی شے خریدی جو زمین میں پوشیدہ ہو جیسے گاجر' پیاز' تھوم' چقندر اور مولی وغیرہ جو کہ زمین میں پوشیدہ رہتی ہیں۔ پھر اس نے بعض کو نکال لیا اور وہ اکھاڑی ہوئی اشیاء کی بنا پر بیع پر راضی ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جب اس نے باقی حصہ کو اکھیڑا تو اس کو بدستور خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو تمام کو واپس کردے اور چاہے تو تمام شے کو رکھ لے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس شے کا اتنا حصہ اکھیڑا کہ جس سے جسامت میں بقیہ حصے پر استدلال کیا جاسکتا ہو اور اس پر مشتری راضی ہوگیا تو بیع اس کو لازم ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اتنا حصہ اکھیڑلیا کہ جس سے جسامت میں باقی حصہ پر استدلال کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بعض کا دیکھنا تمام شے کے دیکھنے کی طرح ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام شے کو اکھیڑ کر دیکھ لیا ہو اور وہ اس پر رضامند ہوگیا ہو' جیسے کہ اگر اس نے غلے کی کوئی بوری خریدی اور اس نے اس کے اوپر سے اسے دیکھ لیا تو اس سے اس کا خیار ساقط ہوجاتا ہے' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمین میں پوشیدہ رہنے والی یہ اشیاء بڑی اور چھوٹی' نیز اور عمدہ اور ردی ہونے میں ایک دوسرے سے واضح طور پر مختلف ہوتی ہیں' اس لئے ان میں سے کچھ کو دیکھ لینا بقیہ حصے کو دیکھنے کیلئے مفید نہیں ہوتا' للذا یہ اشیاء کپڑوں اور عددیات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف اشیاء) کی طرح ہوں گی۔

اور اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر تمام مبیع کو کاٹ دیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ یہ معقود علیہ کو اکھیڑنے کے ساتھ اس میں نقصان کرتا ہے' کیونکہ یہ اشیاء زمین میں بڑھتی اور پھیلتی ہیں اور اس حال میں ان کی طرف خرابی کا عمل تیزی سے نہ جائے گا اور اکھیڑنے کے بعد وہ نہیں بڑھیں گی اور ان کا جلدی خراب ہونا ممکن ہوگا۔ اور مشتری کے قبضہ میں معقود علیہ میں نقصان کا پیدا ہوجانا اس سے خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لزوم کا باعث ہوتا ہے۔ تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کچھ حصے کو اس کی اجازت کے بغیر اکھیڑا۔ اس لئے کہ اس نے مبیع کے کچھ حصے میں نقصان پیدا کردیا ہے اور مبیع کے کچھ حصے میں نقصان کا پیدا ہوجانا باقی حصہ کو واپس کرنے سے مانع ہوجاتا ہے' تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا اور اگر اس نے اس تمام شے کو بائع کی اجازت کے ساتھ یا کچھ کو اس کی اجازت سے اور باقی کو اپنی مرضی سے اکھیڑ دیا تو الکرخیؒ نے اس کے حکم کا اس فصل میں ذکر نہیں کیا۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس کا حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کی رو سے مختلف نہ ہو' جیسے کہ مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر مبیع میں بائع کے فعل سے نقصان پیدا ہوجائے تو اس سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار ساقط ہوجائے گا اور یہی امام ابویوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور بشر امام ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مشتری نے کچھ حصہ کو بائع کی اجازت سے اکھیڑا یا بائع نے اس میں سے کچھ کو اکھیڑا تو دیکھا جائے گا' اگر زمین میں پوشیدہ حصہ ایسا ہو' جسے اکھیڑنے کے بعد ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جاتا ہو اور اس نے اتنی مقدار میں اس کو نکالا جو ماپنے یا تولنے کے تحت آتا ہو اور وہ اس پر راضی ہوجائے تو اس کو بیع لازم ہوجائے گی اور اس کا خیار ساقط ہوجائے گا' اس لئے کہ کچھ تولی ہوئی شے کو دیکھنے کے بعد اس کا راضی ہوجانا تمام مقدار پر اس کے راضی ہونے کی طرح ہے' اس

لئے کہ کچھ کی حالت دیکھنے سے باقی شے کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے' البتہ اگر اکھیڑی ہوئی شے کم مقدار میں ہو جو ماپنے کے تحت نہ آتی ہو تو اس سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اکھیڑنا اور چھوڑ دینا ایک ہی طرح ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس سے کچھ نہ اکھیڑا ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جو گن کر فروخت کی جاتی ہو جیسے چقندر اور مولی وغیرہ تو اس نے اگر ایسی شے میں سے کچھ مقدار کو نکال لیا تو وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ اس لئے کہ اس میں سے کچھ کو دیکھ لینا باقی شے کے متعلق حصول علم کیلئے مفید نہیں ہوتا' اس لئے کہ اس جنس کی مختلف اشیاء کے مابین چھوٹے اور بڑے ہونے میں واضح تفاوت ہے' لہٰذا اس میں سے کچھ کو دیکھنے سے مقصد حاصل نہیں ہوتا لہٰذا وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری اور بائع کے مابین اکھیڑنے میں اختلاف ہوجائے' مشتری کہے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیڑا تو وہ میرے لئے مناسب نہ ہوگی اور پھر میں اسے واپس بھی نہ کرسکوں گا۔ اور بائع نے کہا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیڑا تو تو اس پر راضی نہ ہوگا۔ تو ان میں سے جس نے بھی اپنی خوشی سے اسے اکھیڑا تو جائز ہوگا اور اگر وہ دونوں بدستور اپنے اپنے مؤقف پر ڈرتے رہیں تو قاضی عقد کو فسخ کردے گا' اس لئے کہ جب دونوں کو اس کے متعلق اندیشہ ہے تو ان کو مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے' اس لئے کہ ان کو مجبور کرنے میں ان کو نقصان ہے تو چونکہ اس کی سپرداری مشکل ہے' لہٰذا اس عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں جس کی بناء پر یہ عقد فسخ ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا یہ آنکھوں والوں کیلئے خیار رویت کے ثابت ہوجانے کے بعد اس کو ساقط کرنے والے امور کا ذکر تھا۔ رہا اندھا' تو اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوگیا تو اس کا خیار انہی ساقط کرنے والے اسباب کی بناء پر ساقط ہوگا' جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے بشرطیکہ اس کی جانب سے کوئی ایسا امر پایا جائے جو رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہو اور یہ حالت قابل جس اشیاء میں روکنا (جس)' چکھنے والی اشیاء میں چکھنا' سونگھنے والی اشیاء میں سونگھنا' اور وصف بیان کی جانے والی اشیاء میں وصف بیان کرنا ہے' جیسے مکان' زمین' اور درختوں کے پھل وغیرہ۔ بشرطیکہ اس کی اس نے وہی حالت پائی جو اس سے بیان کی گئی ہو اور یہ بات اس کے حق میں ایسی ہی ہوگی' جیسے ایک بینا کے حق میں دیکھنا ہے۔ الحسن بن زیاد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ کسی بینا شخص کو دیکھنے کیلئے اپنا وکیل بنالے جو دیکھنے میں اس کے قائم مقام ہو اور ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ مبیع کو اس کے سامنے اتنے فاصلے پر رکھ دیا جائے کہ اگر وہ بینا ہوتا تو اس کو دیکھ لیتا' پھر اس کے سامنے اس کی وصف (حالت) بیان کی جائے' اس لئے کہ یہ وہ انتہائی ممکن صورت ہے جو کسی کے حق میں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر اس نے اس کیلئے ایسے کیا پھر وہ اس پر رضامند ہوگیا پھر وہ دیکھنے والا ہوگیا تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حق میں وصف (حالت) بیان کرنا اس کی رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ وہ اصل شے (رویت) سے قاصر ہے اور قائم مقام شے سے مقصد پورا ہوجانے کے بعد کسی کا اصل شے پر قادر ہوجانے سے قائم مقام کا حکم باطل نہیں ہوتا جیسے کہ اگر کسی شخص نے تیمم کے ساتھ نماز ادا کی پھر وہ پانی پر قادر ہوگیا تو اس کا یہی حکم ہے اور اگر کسی بینا نے کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو' تا آنکہ اس کیلئے خیار ثابت ہوگیا پھر وہ اندھا ہوگیا تو ایسا شخص اور خریداری کے وقت

اندھا ہونے والا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوگیا ہے' حالانکہ وہ اندھا ہے تو اس کا دیکھنا اندھوں کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوسکتا ہے' جیسے کہ ہم نے بیان کیا' واللہ عزوجل اعلم۔

عقد فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا:ان امور کا بیان جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے
ب:فسخ کے درست ہونے کی شرائط

تفصیل حسب ذیل ہے:

(ا) عقد کو فسخ کرنے والے امور: کی دواقسام ہیں: اختیاری اور ضروری' اختیاری یہ ہے کہ وہ کہے میں نے عقد کو فسخ کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کردیا" یا اس نے ایسے الفاظ کہے جو ان لفاظ کے قائم مقام ہوں اور ضروری یہ ہے کہ مبیع قبضہ کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے۔

ب) شرائط صحت کا بیان:

اس کے درست ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- خیار کا قائم ہونا: اس لئے کہ جب خیار ساقط ہوجائے تو عقد لازم ہو جاتا ہے اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔
- فسخ بائع پر صفقہ کی تفریق کو متضمن نہ ہو اور اگر وہ اس کو متضمن ہو اس طرح کہ اس نے کچھ مبیع کو واپس کردیا اور کچھ کو نہ کیا تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ کو واپس کردیا اور کچھ کی اجازت دے دی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ خواہ یہ معقود علیہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد' اس لئے کہ یہ امر صفقہ کو مکمل ہونے سے مانع ہے۔ تو ایسا کرنا صفقہ کو بائع پر اس کی تکمیل سے قبل متفرق کرنا ہوگا جو کہ باطل ہے۔

۳۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بائع کو اس کے فسخ کا علم ہونا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ہم اس مسئلے کے دلائل خیار شرط کے تحت بیان کرآئے ہیں۔

رہا عدالتی فیصلہ یا دوسرے فریق کی رضامندی تو وہ خیار رویت کے ساتھ فسخ کی درستگی کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کی صحت کیلئے بھی وہ شرط نہیں ہے' لہذا وہ بغیر عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بھی قبضہ سے قبل اور قبضہ کے بعد درست ہے۔ بخلاف خیار عیب کے اور اس کے درست ہونے کی شرائط ہم اپنے مقام پر بیان کرآئے ہیں' واللہ اعلم۔

بیوع فاسدہ کا بیان

رہی بیوع فاسدہ تو ہر وہ بیع جس میں اس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو وہ بیع فاسد ہے' اس کی صحت کی شرائط کا ہم اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) بیع فاسد کا حکم: رہا بیع فاسد کا حکم تو اس پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان

ب: حکم کی صفت کا بیان

ج: اس کی شرائط کا بیان

ا: بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان

اصل حکم یہ ہے کہ اس سے ہمارے نزدیک فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کاکوئی حکم نہیں ہے توان کے نزدیک بیع کی دو ہی اقسام ہیں: (۱) جائز اور (۲) باطل' ان کی کوئی تیسری قسم نہیں اور فاسد اور باطل دونوں ایک ہی شے ہیں۔ ہمارے نزدیک جائز اور باطل کے علاوہ بھی ایک تیسری قسم بیع فاسد کی ہے۔ اسی طرح کی مثال مشروع اعمال (مشروعات) میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہاں فرض اور واجب ان کے ہاں ایک ہی شے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ دونوں الگ الگ اقسام ہیں۔ جیساکہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جو ممنوع ہے' للذا یہ بیع ملکیت کیلئے مفید نہیں ہو سکتی جیسے کہ شراب' خنزیر' مردار اور خون پر قیاس کا تقاضا یہی ہے اور حسب ذیل روایت کی دلالت الوصف بھی یہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبیعو الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین

ایک درہم کو دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے فروخت نہ کرو۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے' نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو جب مکہ مکرمہ کی طرف روانہ کیا تو فرمایا تھا:

انھم عن اربع: عن بیع مالم یقبضوا وعن ربح مالم یضمنوا وعن شرطین فی بیع وعن بیع وسلف

انہیں چار باتوں سے روکنا' غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے' غیر مضمونہ شے کے نفع سے اور بیع میں دو شرائط سے اور بیع اور سلف (صرف) سے۔

اور مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے:

لا تبیعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء

کھانے کو کھانے کے بدلے برابر' برابر کے سوا فروخت نہ کرو۔

اور جس شے سے روکا گیا ہو وہ شے حرام ہو جاتی ہے اور حرام شے ثبوت ملک کا ذریعہ نہیں ہوتی' اس لئے کہ ملکیت ایک نعمت ہے اور حرام شے استحقاق نعمت کا سبب نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے خنزیر' شراب' مردار اور خون کی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہ ایک مشروع بیع ہے' لہٰذا یہ فی الجملہ ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ یہ تمام بیوع پر استدلال کا تقاضا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ ایک بیع ہے یہ ہے کہ بیع لغت میں مرغوب شے سے مرغوب شے کے تبادلے کو کہتے ہیں۔ خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو' اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

اولئک الذین اشتروالضلالة بالهدی (البقرۃ' ۱۶:۲) — یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو ہدایت کے بدلے۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ ہدایت کے بدلے گمراہی کے تبادلے کو خریداری اور تجارت قرار دیا ہے اسی لئے اسے فرمایا ہے:

فما ربحت تجارتهم وما کانوا مهتدین○ (البقرۃ' ۱۶:۲) — سو نہ اس کی تجارت نفع مند ہوئی اور وہ نہ ہدایت یافتہ ہوئے۔

اور تجارت مال کے بدلے مال کا تبادلہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة (التوبہ' ۱۱۱:۹) — بیشک اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان سے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔

کہ یہاں اللہ سبحانہ نے انسانی جانوں اور اموال کے جنت سے تبادلے کو خریداری اور بیع قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس آیت کے آخر میں فرمایا:

فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به (التوبہ' ۱۱۱:۹) — پس تم خوشی مناؤ اپنی بیع پر جو تم نے کی۔

اور عرف شریعت میں بیع کسی باقیمت مال کا کے ساتھ باقیمت مال کے تبادلے کو کہا جاتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' لہٰذا یہ بیع ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ ایسی بیع مشروع (جائز) ہے' باب بیع کی عادی نصوص ہیں۔ جیسے مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واحل الله البیع وحرم الربوا (البقرۃ' ۲۷۵:۲)

نیز فرمایا:

یآ ایها الذین امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم..... (النساء' ۲۹:۴)

نیز اس کے علاوہ اس بارے میں وارد شدہ دیگر نصوص جو مطلق ہیں' لہٰذا جو مخصص تخصیص اور تقیید کا مدعی

ہے تو دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

ہمارا دوسرا استدلال دلالت اجماع سے بھی ہے وہ اس طرح کہ ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ ایسی بیع جو فاسد شرائط سے خالی ہو وہ مشروع (جائز) اور ملکیت کیلئے مفید ہے اور ان شرائط کو بیع کے ساتھ مذکورہ شرائط کے ساتھ ملانا درست نہیں ہے' لہٰذا ان کا ذکر کالعدم ہوگا۔ اس لئے کہ شرعاً" ایسی موجود شے جو کالعدم ہو اور ایسی شے جو حقیقتاً معدوم ہو دونوں برابر ہوتی ہیں۔ اور جب وہ شرائط نفس بیع میں کالعدم ہوگئیں تو وہ بیع مفسد شرائط سے خالی رہ گئی اور ایسی بیع جو مفسد شرائط سے خالی ہو بالاجماع مشروع و جائز اور ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ استدلال قول ہے۔

رہا ایسی بیوع سے روکنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت غیر بیع سے ہے نہ کہ عین بیع سے' جس کی تین وجوہ ہیں:

اولاً یہ کہ بیع کے اصول اور اس کی جنس کا جواز عقلی قیاس کے مطابق ثابت شدہ ہے وہ اس طرح کہ یہ بیع کسی شے کے ساتھ اختصاص کا سبب اور جھگڑا دور کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور یہی بات ہماری دنیا کو ایک وقت مقررہ تک قائم و باقی رکھنے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ کوئی انسان (بشر) کھانے' پینے' رہائش اور لباس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور انسانی جان کو ان اشیاء کے ذریعے زندہ رکھنے کا اس کے سوا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان اشیاء کو اس کی خاص ملکیت قرار دیا جائے اور جھگڑا ختم کیا جائے اور خصوصی ملکیت ثابت کرنے اور جھگڑا ختم کرنے کا ذریعہ ایک ہی ہے' یعنی بیع اور کسی ایسی شے سے شریعت کا روکنا ممکن نہیں ہے جس کی اچھائی اور جس کی حکمت کا ازروئے عقل ادراک ممکن ہو' اس لئے کہ ایسا کرنا تناقض تک پہنچانے کا ذریعہ ہے' اسی لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے' اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور عبادات سے اصولاً کسی کو روکنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ اس کی اچھائی عقل کی رو سے مسلمہ ہے' لہٰذا وہ نہی جو بیع کی طرف منسوب ہے ہم اسے ضرورتاً" اس میں موجود مفسد عمل (غیر) پر محمول کریں گے۔ ثانیاً" اس طرح کہ اگر بیع سے فی الجملہ ممانعت کے وارد ہونے کا جواز تسلیم بھی کرایا جائے' لیکن یہاں اسے غیر بیع پر دو باتوں کی وجہ سے محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے' اولاً: اس لئے کہ اس سے بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہوجاتا ہے اور ثانیاً اس لئے کہ نفس بیع پر محمول کرنا اس کی مشروعیت کا فسخ ہے' جبکہ غیر بیع پر محمول کرنے میں زیادہ سے زیادہ حقیقت کلام پر عمل ترک کرنا اور مجاز پر محمول کرنا لازم آتا ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس کو منسوخ کرنے سے مجاز پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے' اس لئے کہ مجاز پر محمول کرنا کلام کو منسوخ کرنے کے باب سے ہے اور اس کی مشروعیت (جواز) کا منسوخ اس کے کرنا حکم کو منسوخ کرنا ہے اور حکم ہی اصل میں مقصود ہے اور کلام تو اس حکم کا ایک وسیلہ ہے اور وسیلے کو منسوخ کرنا مقصود کو منسوخ کرنے سے زیادہ اولیٰ ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

ب: حکم کی صفت کا بیان:

اس حکم کی صفت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی متعدد صفات ہیں:

(۱) یہ کہ وہ ایک غیرلازم ملک ہے بلکہ وہ ایسی ملک ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے' لہٰذا اس صفت پر

ہماری بحث متعدد عنوانات کے تحت ہوگی۔

۱۔فاسد بیع سے ثابت شدہ ملکیت کا قابل فسخ ہونا
۲۔کس کو فسخ کا اختیار ہوگا
۳۔فسخ کرنے کا طریقہ
۴۔فسخ کے صحیح ہونے کی شرط
۵۔ثابت ہوجانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

۱:فاسد بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملک کا قابل فسخ ہونا:

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی نفسہ مشروع (جائز) ہے' لیکن ازروئے ذکر اس کے ساتھ فساد ملحق ہے اور اس فساد کو دور کرنا ضروری ہے۔ اور ایسا کرنا عقد کے فسخ کے بغیر ممکن نہیں' لہٰذا اس کے فسخ کا اسے استحقاق ہوگا' لیکن یہ استحقاق لغیرہ ہے نہ کہ بعینہ حتیٰ کہ اگر اس فساد (خرابی) کو بیع کے فسخ کئے بغیر دور کرنا ممکن ہو تو وہ بیع فسخ نہ ہوگی' چنانچہ اگر اس میں فساد میعاد میں جہالت کی بناپر پیدا ہوا ہو تو اگر اس نے اس میعاد کو ختم کردیا تو وہ جہالت دور ہوجائے گی اور بیع جائز رہ جائے گی' جیسے کہ وہ تھی۔ اسی طرح اس میں ربا (سود) کا شرط ہونا اور شرط خیار کی مدت کا مجہول ہونا بھی ایسے امور میں سے ہے علی ہذا القیاس بیوع میں مجہول میعادوں کا داخل کرنا معصیت (گناہ) ہے اور معصیت سے روکنا ضروری ہے اور فسخ کا استحقاق معصیت سے اس کو روکنے کیلئے ہے' اس لئے کہ جب اسے علم ہوگا کہ یہ بیع فسخ ہوجائے گی تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے ارتکاب سے بچا رہے گا۔

۲: فسخ کا کس کو اختیار ہے؟

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ یہ فسخ یا تو بدل کی جانب منسوب ہوگا' مثلاً اس نے شراب اور خنزیر کو فروخت کیا اور یا پھروہ اس کی طرف راجع نہ ہوگا' جیسے کہ عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے فائدہ کی شرط کے ساتھ بیع کرنا یا وہ ایسی بیع ہوگی جس کی میعاد مجہول ہوگی۔ پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو ایسا قبضے سے پہلے ہوگا یا قبضے کے بعد۔ اگر تو قبضہ سے پہلے ہو تو قبضہ سے پہلے اس کا فسخ کرنا ایجاب اور قبول سے رک جانے کی طرح ہوگا لہٰذا دونوں میں سے ہرایک اس کے فسخ کا مالک ہوگا' جیسے کہ عاقدین کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس کا فسخ کرنا اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو پھر اگر وہ فساد بدل (معاوضے) کی طرف راجع ہو تو اس کا اور قبضہ سے قبل فسخ کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ وہ خرابی جو بدل (معاوضے) میں پائی جائے وہ عقد کی صلب (بنیاد) کی خرابی (فساد) ہے' کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں' بخلاف کسی مفسد عمل کے' اس لئے کہ دونوں اشیائے تبادلہ کے بغیر عقد قائم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے لہٰذا یہ فساد قوی ہوگا اور عقد کی سلب میں دونوں کے حق میں اس کے لزوم کے سلب کے ساتھ مؤثر ہوگا۔ اور اگر وہ فساد بدل کی طرف راجع نہ ہو تو امام الاسبیجابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ فسخ کا حق صاحب شرط کیلئے ہے نہ کہ

دوسرے فریق کیلئے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف کاذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ فساد جو بدل (معاوضے) کی طرف منسوب نہ ہووہ قوی نہیں ہوتا' کیونکہ اس میں حذف اور اسقاط کا احتمال ہوتا ہے' لہٰذا اس حق کے اظہار کا حق صاحب شرط کیلئے ہوگا نہ کہ دوسرے فریق کیلئے۔ اور یہ حق لزوم کی نفی (سلب) کیلئے اسی کے حق میں مؤثر ہوگا نہ کہ اس کے ساتھی کے حق میں' مگر الکرخیؒ نے یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے ایک قول کی رو سے ان میں سے ہر ایک فسخ کا مالک ہوگا اور امام محمدؒ کے قول پر فسخ کا حق صرف اسی شخص حاصل ہے جس کیلئے نفع کی شرط رکھی گئی ہو نہ کہ دوسرے شخص کے لئے۔ ان کے قول ں وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ جس شخص کے لئے نفع لینے کا حق ہوگا وہ مفسد شرط کو حذف کرکے عقد کی تصحیح پر قادر ہے۔ اور اگر دوسرے شخص نے اس کو فسخ کردیا تو اس نے اس کے حق کو باطل کردیا ہے جو جائز نہیں۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد بذات خود غیرلازم ہے اس لئے کہ اس میں فساد پایا گیا ہے' بلکہ وہ فساد دور کرنے کیلئے فی نفسہ فسخ کئے جانے کا مستحق ہے اور ان کا یہ کہنا کہ مفسد شرط قابل حذف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا' لیکن جب تک اسے حذف نہ کیا جائے وہ شرط قائم ہے اور اس کا قائم رہنا عقد کے لزوم سے مانع ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوگیا ہے کہ دوسرے فریق کی جانب سے بیع کا فسخ کرنا صاحب شرط کے حق کے فساد کیلئے نہیں ہے' اس لئے کہ اس کے حق کا باطل ہونا اس کے اثبات سے قبل محال ہے۔

۳: عقد کو فسخ کرنے کا طریقہ

تو اس کا فسخ دو طرح سے ہوسکتا ہے: قول کے ذریعے اور ثانیاً عمل کے ذریعے۔ قول کے ذریعے اس طرح کہ وہ شخص جسے عقد کے فسخ کا اختیار ہو وہ کہے "میں نے اس کو فسخ کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کیا" وغیرہ تو اس سے فسخ کے ساتھ وہ عقد بھی فسخ ہوجائے گا اور اس کے لئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہ ہوگی اور نہ ہی بائع کی رضامندی کی' خواہ یہ فسخ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد' اس لئے کہ اس بیع کے فسخ کا استحقاق اللہ کا حق ہونے کی بناپر ہے کیونکہ اس فسخ سے فساد ختم ہوجاتا ہے اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اور اس کا تمام حقوق میں اظہار ہوگا' لہٰذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہوگا' اس لئے اس کا صحیح ہونا عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔

عملی طورپر اس طرح کہ وہ مبیع کو بائع کی طرف واپس کرا دے خواہ کسی طرح بھی اس نے اس کو واپس کیا مثلاً بیع' ہبہ' یا صدقہ یا عاریت یا ودیعت وغیرہ میں سے کسی کے ذریعے۔ اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کردیا یا اس کو ہبہ کردیا یا اس پر صدقہ کردیا یا اس کو عاریت پر دیا یا اس کو ودیعت پر دیا تو مشتری اس کی ضمان سے بری ہوجائے گا' اس لئے کہ وہ بائع کی جانب اس شے کو واپس کرنے کا استحقاق رکھتا ہے تو اس نے اس کو جس بناپر بھی واپس کیا وہ اسی سابقہ استحقاق کی بناپر شمار ہوگا' جیسے عاریت اور ودیعت (امانت) کو واپس کرنے کا یہی حکم ہے کہ یہ قابل فسخ ہوتا ہے اور ودیعت (امانت) کی واپسی جس طریقے پر بھی ہو درست ہے' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے اس شے کو بائع کے وکیل کو واپس فروخت کردیا اور اسے سونپ دیا' اس لئے کہ اس کی بیع اس کے مؤکل کی طرف سے ہوتی ہے جو

کہ بائع ہے' تو یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود بائع کو فروخت کیا اور اگر مشتری نے اسے بائع کے غلام کو فروخت کیا تو اگر اس غلام کو تجارت کی اجازت ہو اور اس پر قرض بھی نہ ہو تو یہ بھی بیع کا فسخ ہوگا البتہ مشتری سے اس وقت تک اس کی ذمہ داری ختم نہ ہوگی جب تک وہ شے بائع کے پاس نہ پہنچ جائے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرض نہیں ہے تو اس کے تصرف کا حکم اس کے آقا (مولیٰ) کیلئے ہوگا۔ لہٰذا یہ بیع مولیٰ کے ہاتھ پر ہی ہوگی اور اگر اس پر قرض ہو تو یہ بیع سابقہ بیع کا فسخ نہ ہوگی۔ اور مشتری پر اس کی ضمان (تاوان) مستحکم ہوجائے گی' اس لئے کہ جب اس پر قرض ہو تو اس کے تصرف کا حکم اس کے مولیٰ کیلئے نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ مولیٰ کیلئے بیع نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اجنبی کو فروخت کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس کے اجازت یافتہ غلام سے کسی اور شخص کیلئے کوئی شے' فاسد خریداری کے طور پر' خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا پھر اس نے اس شے کو اس کے مولیٰ (آقا) کے پاس فروخت کردیا تو اگر اس پر قرض نہ ہو تو یہ بیع سابقہ بیع کا فسخ ہوگی' اس لئے کہ وہ اس کے مولیٰ سے خریداری کرنے والا ہوگیا ہے' جیسے کہ اس نے خود مولیٰ (آقا) سے اسے خریدا ہو اور پھر اسی کو فروخت کردیا ہو اور اگر اس غلام پر قرض ہو تو یہ دوسری بیع پہلی بیع کا فسخ نہ ہوگی' اس لئے کہ وہ اس سے خریداری کرنے والا ہے نہ کہ اس کے آقا سے' تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کسی اجنبی کے ہاتھ سے اسے خریدا ہو اور اس نے اسے اس کے آقا کے پاس فروخت کردیا ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کے مضارب سے خریدا تو یہ بیع کا فسخ نہ ہوگا اور ضمان مشتری پر مستحکم ہوجائے گی' بخلاف اس صورت کے جب اس نے بائع کے وکیل سے اسے خریدا کہ یہ فسخ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خریداری کا وکیل اپنے مؤکل کیلئے تصرف کرتا ہے اپنے لئے نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا تصرف اس کے مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی جانب سے۔ لہٰذا وہ بیع میں مؤکل کی جگہ ہوگا اور یہ بات فسخ ہے۔ رہا مضارب تو وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا نفع دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے تو وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا۔

اور اگر بائع کسی اور شخص کا وکیل خریداری ہو' پھر اس سے مشتری نے وہ شے فاسد خریداری کے ساتھ اپنے مؤکل کیلئے خریدی تو یہ بیع کا فسخ نہ ہوگا' اس لئے کہ خریداری کا حکم اس کے مؤکل کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے لئے اور اس پر مشتری کیلئے قیمت واجب ہوجائے گی اور مشتری پر قیمت کی ضمان مستحکم ہوجائے گی اور وہ ایک دوسرے کے واجب الادا حقوق کا بدلہ ہوجائیں گی۔ اس لئے کہ اس کی وصولی میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اضافی نفع ہو تو وہ ایک دوسرے کو واپس کردیں گے' واللہ عزوجل اعلم۔

۴: فسخ کے صحیح ہونے کی شرط

فسخ کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ فسخ اس کے دوسرے ساتھی کی موجودگی میں ہو۔ الکرخیؒ نے یہی لکھا ہے اور اس کے متعلق کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور قاضی الاسبیجابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ شرط امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے اس کو بھی خیار شرط اور خیار رویت والے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

۵: ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

رہے وہ امور جن سے حق فسخ باطل ہوتا' بیع لازم ہوتی اور مشتری پر ضمان مستحکم ہوتی ہے' اور وہ امور جن سے یہ حق باطل ہوتا ہے اور نہ بیع لازم ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں فسخ کا حق صریح الفاظ کے ساتھ باطل اور ساقط کرنے سے باطل نہیں ہوتا' مثلاً اس طرح کہ وہ کہے "میں نے اپنا حق باطل کیا' یا ساقط کیا' یا میں نے بیع کو واجب کیا' یا میں نے اس کو لازم کیا" اس لئے کہ ان سے فسخ کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر رفع فساد کیلئے ثابت ہوا ہے اور جو حق خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو بندہ مقصود بالذات طریقے سے اس کو ساقط نہیں کرسکتا' جیسے کہ خیار رویت کا یہی حکم ہے' لیکن بعض اوقات ایسا حق بطریق ضرورت (مجبوری) ساقط ہوجاتا ہے' اس طرح کہ بندہ اس میں قصداً اپنی ذات کیلئے ایسا تصرف کردے جو ضمنی طور پر اللہ تعالیٰ کے حق کو بطریق ضرورت ساقط کردے یا فسخ والی جگہ (محل) فوت ہوجائے' وغیرہ۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جاتی ہے:

اگر کسی شخص نے کوئی شے فاسد طریقے پر خریدی پھر مشتری نے اس کو فروخت کردیا یا ہبہ کردیا یا اس کو صدقہ کردیا تو اس کا حق فسخ باطل ہوجائے گا اور مشتری پر اس کی قیمت یا اس جیسی شے کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے میں تصرف کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے' لہٰذا اس کا تصرف نافذ العمل ہوگا اور بائع کے لئے اس میں سے کچھ حصے کے حصول کی کوئی صورت نہیں رہی۔ اس لئے کہ اسے یہ حق اسی کی جانب سے مسلط کئے جانے کی بناء پر حاصل ہوا ہے اور دوسرے مشتری کے لئے اس کی خریداری پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد صحیح کے ساتھ مالک ہوا ہے' بخلاف پہلے مشتری کے' اس لئے کہ اس کے لئے وہ شے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد فاسد کے ساتھ مالک ہوا ہے اس میں اور اس صورت میں جب کوئی مسلمان دارالحرب میں کسی کی امان کے ساتھ داخل ہو پھر وہ ان سے ان کے مال بغیر اجازت لے لے اور اسے دارالاسلام کی طرف نکال لائے اور پھر وہ ان کو فروخت کردے' فرق ہے کہ اس کی بیع صحیح ہے' لیکن مشتری کیلئے اس کی خریداری پاکیزہ نہ ہوگی' جیسے کہ لینے والے کیلئے خوشگوار نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حربی سے اس کے مال کا اس کی اجازت کے بغیر پاکیزہ نہ ہونا' اس لئے ہے کہ اس نے اسے غدر و خیانت کے طریقے پر لیا تھا اور اس طریقے پر لیا ہوا مال خیانت کی بناء پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کی فروخت کی بناء پر اس کے مالک کے لئے اس کی واپسی کا حق ختم نہیں ہوتا' اس لئے کہ اس کا حصول مالک کی طرف سے اس پر مسلط کئے جانے کی بناء پر نہیں ہوا ہے' لہٰذا وہ شے بدستور قابل واپسی رہے گی جیسے کہ تھی۔ اور یہ بات بیع کی عمدگی سے مانع ہے' بخلاف بیع فاسد کے اس لئے کہ یہاں عمدگی کا نہ ہونا اس کے ساتھ فساد ملحق ہوجانے کی بناء پر ہے جو ازروئے ذکر اس کے ساتھ ملحق ہوا ہے نہ کہ حقیقتاً اور یہ بات دوسری بیع میں نہیں پائی گئی اور اب مبیع بائع کو واپس لے جانے کی حد سے نکل گئی ہے' اس لئے کہ مشتری کو یہ شے بائع کی جانب سے اس پر مسلط کئے جانے کی بناء پر حاصل ہوئی ہے' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو فروخت کیا پھر اس نے اس شے کو خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب کے ساتھ

عدالتی فیصلے کے ذریعے واپس کردیا اور وہ شے سابقہ مالک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے فسخ کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ اس لئے کہ ان وجوہ سے واپسی محض سابق بیع کا فسخ ہے' لہٰذا یہ عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہوگا اور دونوں کی طرف سے اس کو ایسے کرنا ہوگا جیسے کہ وہ بالکل نہ ہوا ہو اور اگر اس نے دوبارہ اس کو خریدا یا از سر نو کسی سبب کی بناپر وہ شے اس کو واپس ہوگئی تو اس کا حق فسخ واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ سبب کے مختلف ہونے کی بناپر اس کی ملکیت مختلف ہوگئی ہے' لہٰذا دو ملکیتوں کا اختلاف دو عقود کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر مشتری نے اس کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا حق فسخ باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا نیز اس لئے بھی کہ غلام کی آزادی اور مدبر بنانا دونوں میں سے ہر ایک شے ایسا تصرف ہے جو درست ہونے کے بعد فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا' لہٰذا اس سے اس کی واپسی اور فسخ کے حق کا ضرورتاً" باطل ہونا ثابت ہوجائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ام ولد بنادیا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور باندی مشتری کی ام ولد ہوجائے گی' اس لئے کہ ام ولد بنانا اس کی ملکیت کی بناپر درست طورپر واقع ہوا ہے اور مشتری پر باندی کی قیمت ضروری ہوجائے گی' اس لئے کہ اس کے ام ولد ہوجانے کی بناپر اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگیا ہے جیسے کہ اس کے قبضہ میں وہ شے ہلاک ہوگئی ہو پھر کیا اسے عقر کی تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ کتاب بیوع میں مذکور ہے کہ اس پر عقر کا تاوان نہ ہوگا اور کتاب الشرب میں اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ جماع کیا ہے اور اس کے ام ولد بنائے جانے سے اس کی ملکیت مستحکم ہوگئی ہے۔ اس لئے کہ اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس سے جماع کیا مگر اس کو ام ولد نہ بنایا تو اس کا حق فسخ ختم نہ ہوگا اور بائع کو بالاتفاق باندی کو عقر (مہر) سمیت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس کے اور ہبہ کردہ باندی کے مابین فرق یہ ہے کہ اگر ہبہ کردہ باندی سے موہوب لہ نے جماع کیا اور اس کو ام ولد بنادیا پھر ہبہ کرنے والے نے اپنے ہبہ میں رجوع کرلیا اور باندی کو واپس لے لیا۔ تو موہوب لہ عقر (ناجائز مہر) کا ضامن نہیں ہوتا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کو حلال کرنے والی ہے اور ہبہ کنندہ کے رجوع سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جماع کی حلت ثابت نہ تھی' لہٰذا وہ اپنی مملوکہ شے سے استفادہ کرنے والا تھا۔ جس کی بناپر اس پر کوئی عقر ضروری نہ ہوگا' بخلاف فاسد بیع کے اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کی حلت میں ظاہر نہیں ہوتی' لہٰذا اس سے جماع بدستور حرام رہے گا تاہم شبہہ کی بناپر اس پر سے حد ساقط ہوجائے گی' لہٰذا عقر ضروری ہوجائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا' اس لئے کہ اس کی ملکیت میں ہونے کی بناپر اس کی کتابت صحیح ہوگی اور بائع کو اس تصرف کے ختم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا' اس لئے کہ ایسا اس کی جانب سے مشتری کو مسلط کرنے کی بناپر ہوا ہے' لہٰذا اسے اس پر تصرف کو ختم کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور مشتری کے ذمہ غلام کی قیمت ضروری ہوگی' پھر اگر اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کردیا اور وہ آزاد ہوگیا تو مشتری پر اس کی قیمت کی ضمان مستحکم ہوجائے گی اور اگر وہ اس سے عاجز ہوگیا اور غلامی میں واپس آگیا تو دیکھا جائے گا اگر تو ایسا مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے قبل ہو تو بائع کو اس کی واپسی کا حق ہوگا' اس لئے کہ وہ کتابت سے پہلے واپس کئے جانے کا مستحق تھا اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت لازم نہ تھی لیکن بعد میں عارضہ کتابت کی بناپر اس کی واپسی میں رکاوٹ ہوگئی ہے تو جب وہ

عاجز ہوگیا ہے اور مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے پہلے وہ دوبارہ غلامی میں واپس آگیا ہے تو اب یہ عارضہ زائل اور کالعدم ہوگیا ہے' جیسے کہ وہ گویا ہوا ہی نہ تھا تو اس میں مشتری پر اس کی واپسی کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ وہ اس سے قبل تھا اور اگر ایسا عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو اب بائع کا غلام پر کوئی حق نہیں رہا' اس لئے کہ عدالتی فیصلے سے قیمت کے عوض غلام پر مشتری کی ملکیت مستحکم ہوگئی ہے اور یہ ملکیت اس عقد کے پائے جانے کے وقت لازم ہوگئی ہے' لہٰذا وہ اس کی ملکیت میں لازمی طور پر واپس جائے گا اور لازم ملکیت میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا' واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر مشتری نے اس کو رھن رکھوایا تو تب بھی اس کے فسخ اور واپس لینے کا حق باطل ہوجائے گا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس کو مشتری نے چھڑوالیا تو اس میں وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر کتابت کے ضمن میں بیان کی اور اگر اس نے اس کو اجرت پر دیا تو اجارہ درست ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' لیکن اس کا حق واپسی ختم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجارہ اگرچہ عقد لازم ہے' لیکن وہ عذر کی بناپر فسخ ہوجاتا ہے اور فسخ کے فساد سے بڑا اور کونسا عذر ہوسکتا ہے' لہٰذا وہ فسخ ہوجائے گا اور اجرت مشتری کو دے دی جائے گی۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق منافع کی قیمت حسب عقد مقرر ہوتی ہے اور عقد مشتری کی جانب سے پایا گیا ہے' لہٰذا اجرت اسی کیلئے ہوگی۔ پھر کیا یہ اجرت اس کیلئے پاکیزہ ہوگی؟ تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کی قیمت بطور ضمان ادا کردی پھر اس نے اسے اجرت پر دیا تو اجرت پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ قابل ضمان شے (مضمون) کا بدلہ (عوض) اس کے قائم مقام ہوتا ہے' اس لئے یہ اجرت ایسی شے کا نفع ہوگی جس کا وہ ضامن تھا اور اگر اس نے پہلے اسے اجرت پر دیا اور پھر اس کی قیمت بطور ضمان ادا کی تو اجرت والی رقم اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر مضمونہ شے کا نفع ہے۔

اور اگر اس نے اس کی کسی کے حق کے میں وصیت کی تو اس کی وصیت درست ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا پھر اگر وصیت کنندہ اس کے بعد زندہ رہا تو بائع کو واپسی کا حق رہے گا اس لئے کہ وصیت اس کی زندگی میں ایک غیر لازم تصرف ہے' بلکہ وہ قابل احتمال ہے اور اگر وہ مرگیا تو بائع کا حق باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جس شخص کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کیلئے اس میں نئی ملکیت ثابت ہوئی ہے' بخلاف وارث کیلئے ثابت شدہ ملکیت کے' اس طرح کہ مشتری جس نے فاسد طریقے پر اسے خریدا تھا' مرگیا مگر اس سے اس کا حق واپسی ختم نہیں ہوتا اور بائع کو اس کے وارثوں سے واپس لینے کا حق رہتا ہے اور اگر بائع مرگیا تو اس کے وارثوں کو واپس لینے کا حق رہے گا' اس لئے کہ وارث کیلئے وہی شے ثابت شدہ ہے جو مورث کیلئے ثابت ہوتی ہے اور اسے وارث کو واپس کیا جاسکتا ہے جبکہ مورث کی ملک واپسی سے مضمون اور فسخ کی مستحق تھی۔ بخلاف وصیت کئے گئے شخص کے' کیونکہ اس کیلئے نئی ملکیت ثابت ہوتی ہے جو ایک نئے سبب سے اس کو حاصل ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ اس کو عیب کی بناپر واپس نہیں کرسکتا اور نہ اس پر واپس کی جاسکتی ہے اور وہ ملکیت قابل فسخ نہ تھی۔

اور اگر مشتری کے قبضے میں اس میں اضافہ ہوگیا' پھر اگر تو وہ اضافہ اس سے متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے موٹاپا اور خوبصورتی وغیرہ تو ایسا اضافہ فسخ سے مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ حقیقت میں اصل کے تابع ہے اور اصل ضمان کے ساتھ قابل واپسی ہے تو اسی طرح اس کی تابع شے کا بھی یہی حکم ہے' جیسے کہ غصب میں

یہی حکم ہے اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو' جیسے کہ مبیع ستو ہوں اور مشتری نے انہیں شہد یا گھی کے ساتھ ملا دیا تو وہ اس کے فسخ سے مانع ہوگا' اس لئے کہ اگر اس نے اسے فسخ کیا تو یا تو وہ اکیلی اصل کو واپس کرے گا اور یا اصل اور اضافے دونوں کو واپس کرے گا۔ پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ دونوں میں فرق کرنا ناممکن ہے' اسی طرح دوسری صورت بھی قابل عمل نہیں' اس لئے کہ اضافہ بیع کے تحت نہ تو اصلاً داخل تھا اور نہ ضمناً' لہٰذا وہ فسخ کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور اگر وہ اضافہ اس سے الگ ہو پھر اگر وہ اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ' دودھ' اور پھل وغیرہ تو وہ اضافہ فسخ سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو اضافہ سمیت اصل کو واپس لینے کا حق ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ اصل سے مانع ہے کیونکہ وہ اصل سے پیدا شدہ ہونے کی بناپر اس کے تابع ہے اور اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے تو اسی طرح اضافہ بھی' جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ اضافہ چٹی (ارش) یا عقر (ناجائز جماع کے مہر) کی صورت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ چٹی حقیقت میں اصل سے فوت ہونے والے جز (حصے) کا بدلہ ہے' جیسے کہ کوئی شے اصل سے پیدا ہوئی ہو اور عقر اس کے مال کا بدل ہے جو جز اور عین شے کے حکم میں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ عین شے سے پیدا ہوا ہو۔ پھر بچے کی صورت میں اگر باندی مشتری کے قبضے میں ہو اور ولادت نے اس میں کمی کردی ہو تو بچے کے ساتھ اس کے نقصان کی تلافی ہوجاتی ہے' چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ نقصان بچے کے ساتھ پورا ہوجائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ کتاب الغصب میں ہے اور ہم عنقریب یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ اور اگر اس میں بچے کی ولادت نے نقصان نہ کیا تو بائع اس کو واپس وصول کرلے گا اور بائع پر کوئی شے لازم نہ ہوگی اور اگر ولادت سے اس میں کمی ہوگئی اور یہ کمی بچے کے ساتھ پوری نہ ہوتی ہو تو اسے نقصان کی ضمان سمیت واپس کردیا جائے گا جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اگر وہ بچہ واپسی سے قبل فوت ہوگیا تو مشتری پر اضافے کی بناپر کوئی ضمان نہ ہوگی' جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اس پر ولادت کے نقصان کی ضمان واجب ہوگی' جیسے کہ غصب میں ہے اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کیا تو وہ ضامن ہوگا جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اگر مبیع ہلاک ہوجائے اور اضافہ قائم ہو تو بائع کو اضافہ واپس لینے کا حق ہوگا اور وہ مبیع کی قیمت کا قبضہ کے وقت سے ضامن ہوگا' اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء واپسی کیلئے قابل ضمان نہیں البتہ مبیع کا واپس لینا مشکل ہوگیا ہے' اس لئے کہ محل (جگہ) فوت ہوگیا ہے اور وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے لہٰذا بچہ بدستور اپنے مال پر واپسی کے ساتھ قابل ضمان رہے گا' جیسے کہ وہ تھا اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کہ ہبہ اور صدقہ اور غلام کی کمائی وغیرہ تو ایسا اضافہ واپسی سے مانع نہیں ہوتا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ اصل کو اضافہ سمیت واپس وصول کرلے' اس لئے کہ اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے اور واپسی سے عقد بنیاد سے فسخ ہوجاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا البتہ وہ اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ اضافہ اس کی ضمان میں پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ تو مشتری کی ضمان میں حاصل ہوا ہے تو وہ ایسے نفع کے مفہوم میں ہوگا جو غیر مضمون شے سے حاصل ہو اور اگر یہ اضافہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگی' اس لئے کہ بیع فاسد کے ساتھ مبیع قبضہ کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور قبضہ ضافی شے پر نہیں ہوا نہ اصلاً اور نہ تبعاً۔ اصلاً اس لئے نہیں کیونکہ وہ شے قبضہ کے

وقت معدوم تھی اور تبعاً اس لئے نہیں کہ وہ شے حقیقت میں اس کے تابع نہیں' بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے جس کا وہ الگ سبب کی بناء پر مالک ہوا ہے' اصل کی ملکیت کے سبب سے نہیں۔

اور اگر اس کو مشتری نے خود ہلاک کیا تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور اصل مسئلہ کتاب الغصب میں آئے گا کہ اگر غاصب نے اس اضافے کو تلف کردیا تو کیا وہ ضامن ہوگا؟ امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے ہاں وہ ضامن ہوگا اور ہم یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر مبیع تلف ہوگئی اور اضافہ مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اس پر مبیع کی قیمت ضمان کی صورت میں واجب الاداہوگی اور اضافہ مشتری کیلئے ہوگا اور قیمت کی ضمان کے ساتھ اس کی ملکیت اس میں مستحکم ہوجائے گی۔ بخلاف اس سے پیدا شدہ اضافہ کے' جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور دونوں اضافوں میں فرق ہم کتاب الغصب میں ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہ حکم اس وقت ہے جب فاسد خریداری کی صورت میں مشتری کے پاس مبیع میں اضافہ ہوگیا' لیکن اگر اس کے قبضہ میں اس میں نقصان ہوگیا پھر اگر تو وہ نقصان کسی آسمانی آفت سے ہوا ہو تو وہ نقصان اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کی چٹی (تاوان) سمیت اس کو وصول کرلے' اس لئے کہ بیع فاسد کے ساتھ خرید کردہ شے قبضہ کے ساتھ مضمون ہوتی ہے جیسے کہ غصب کردہ شے اور اس پر قبضہ اس کے تمام اجزاء سمیت ہوا تھا' لہٰذا وہ شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قابل ضمان ہوئی اور اس کی اوصاف بھی قبضہ کے ساتھ قابل ضمان ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ عقد کے ساتھ قابل ضمان نہیں تھیں' جیسے کہ غصب کردہ شے کے قبضہ میں یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع کے فعل کے ساتھ اس میں نقصان پیدا ہوجائے' اس لئے کہ یہ اور آسمانی آفت کے ساتھ حاصل شدہ نقصان حکم میں برابر ہیں۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے فعل کے ساتھ پیدا ہوا تو تب بھی یہی حکم ہے' کیونکہ اگر اس میں اس کے فعل کے بغیر نقصان ہوجائے تو وہ اس پر قابل ضمان ہوگا تو اس کے فعل کے ساتھ تو وہ بدرجہ اولیٰ قابل ضمان ہوگا اور اگر وہ نقصان اجنبی کے فعل کے ساتھ ہوتو بائع کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو مشتری سے ارش (تاوان) وصول کرلے اور مشتری اس کیلئے جنایت کرنے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ مشتری پر رجوع نہ کرے جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے مشتری سے نقصان کی قیمت وصول کرلی تو اس کی ملکیت اس جز میں بیع کے وقت سے مستحکم ہوگئی ہے' تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ جنایت اس کیلئے مستحکم شدہ ملکیت میں حاصل ہوئی ہے' لہٰذا وہ اس کیلئے اس کی جانب رجوع کرے اور اجنبی تو اس کا مالک نہیں ہوا' لہٰذا وہ رجوع نہیں کرے گا اور اگر اسے اجنبی نے قتل کردیا تو بائع کو مشتری سے قبضے کے وقت کی قیمت کے ساتھ اضافہ کی قیمت بطور ضمان لینے کا حق ہوگا اور اس کیلئے قاتل سے حصول تاوان کا کوئی راستہ نہ ہوگا۔ اور مشتری قاتل کے کنبے (عاقلہ) سے اس کی دیت کے ساتھ رجوع کرے گا جو تین سالوں میں واجب الادا ہوگی۔ یہاں بیع اور غصب میں فرق ہے' اس لئے کہ اگر غصب کردہ فرد کو کسی شخص نے غاصب کے قبضے میں قتل کردیا تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ غاصب سے غصب کے وقت کی قیمت وصول کرلے اور

غاصب قاتل کی عاقلہ (خاندان) سے تین سالوں میں اس کی دیت وصول کرے اور اگر وہ چاہے تو قاتل کی عاقلہ (خاندان) سے اس کی ضمان تین سالوں میں دیت کی صورت میں وصول کرے، اس صورت میں وہ غاصب سے کچھ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی نے مشتری کی ملکیت میں جنایت کی ہے اس لئے کہ وہ مبیع کا قبضہ کے ساتھ مالک ہوا ہے اور اس میں اس کی ملکیت اس کی جنایت کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، نہ کہ بائع کی ملکیت پر، لہٰذا بائع اس کی ضمان لینے کا حقدار نہ ہوگا، بخلاف غصب کے اس لئے کہ غصب کرنے والے نے جس سے غصب کیا ہو اس کی طرف سے ضمان کے بغیر وہ اس کا مالک نہیں ہوتا، تو اس سے پہلے اس کی اس میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی تو اس کا قتل کرنا مالک کی ملکیت میں جنایت ہے اور قبضہ بھی اس کی ملکیت پر جنایت ہے، لہٰذا اسے اس کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہوگا اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو مشتری پر کوئی شے لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ بائع اپنے فعل کے ساتھ اسے وصول کرنے والا ہوگیا ہے، حتیٰ کہ اگر مبیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور اس کی جانب سے بائع کیخلاف اس کو روکنا کرنا نہ پایا گیا تو وہ شے بائع کے قبضہ میں ہلاک تصور ہوگی اور اگر اس کی جانب سے اس کو روکنا پایا گیا پھر وہ شے ہلاک ہوئی تو دیکھا جائے گا: اگر تو بائع کی جنایت کے سرایت کرنے سے وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو تب بھی مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگی اس لئے کہ وہ اپنے اس فعل کے ساتھ اس سے واپس لینے والا ہوگیا ہے اور اگر وہ شے بائع کی جنایت کے سرایت کرنے سے ہلاک نہ ہوئی ہو بلکہ کسی اور وجہ سے ہلاک ہوئی تو مشتری پر اس کی ضمان ضروری ہوگی، لیکن اس میں سے اس کی جنایت کے حصہ کے مطابق کمی کردی جائے گی، کیونکہ اپنی جنایت کے ساتھ وہ اتنی مقدار واپس لے چکا ہے۔ اور اگر اس کو بائع نے قتل کردیا تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگی کیونکہ اس کو قتل کرنے کی بناپر وہ اس کو واپس لینے والا ہوگیا ہے اسی طرح اگر بائع نے کوئی کنواں کھودا اور وہ اس میں گر کر مرگیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی قتل ہی کے مفہوم میں ہے لہٰذا وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر مبیع کوئی کپڑا ہو پھر مشتری نے اس کو کاٹ لیا اور اس سے قمیض سی لی یا اس سے اس نے استر بنالیا یا اس میں روئی بھردی تو اس کے فسخ کا حق باطل ہوجائے گا اور اس پر قبضہ کے دن والی قیمت کی ادائیگی مستحکم ہوجائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر مشتری نے مبیع میں بطور صفت کوئی ایسی شے بڑھادی کہ اگر غاصب غصب شدہ شے میں اس کا اضافہ کرتا تو اس سے مالک کا حق ختم نہ ہوجاتا تو اس سے اس کے فسخ کا حق باطل ہوجائے گا اور اس پر اس کا حق قیمت یا مثلی شے کی ضمان کے ساتھ مستحکم ہوجائے گا، جیسے کہ اگر مبیع کوئی روئی ہو پھر اس نے اس کو کات لیا یا وہ سوت ہو تو اس نے اس کا کپڑا بن دیا یا وہ گندم ہو تو اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا تل یا انگور ہوں تو اس نے اس کا رس یا تیل نکال لیا یا وہ خالی جگہ ہو تو اس نے اس پر عمارت بنالی یا بکری ہو تو اس نے اس کو ذبح کردیا اور بھون لیا یا اس کو پکا لیا وغیرہ ذالک۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ غصب کے قبضہ کی طرح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک شے اپنی حالت قیام میں واپسی کی صورت میں قابل ضمان ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت یا ہم مثل کے ساتھ قابل ضمان ہے، تو ہر وہ شے جس سے وہاں مالک کے حق کا انقطاع لازم آتا ہو تو وہ یہاں بائع کے حق بیع کے انقطاع ہو ثابت کرے گی۔

اور اگر مبیع کپڑا ہو اور اس کو مشتری نے رنگ دیا' مثلاً کوئی سرخ یا زرد رنگ وغیرہ تو الکرخیؒ نے لکھا ہے کہ اس سے قیمت کی طرف بائع کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بائع کو خیار ہے: اگر وہ چاہے تو اس کو وصول کر لے اور اس میں رنگ وغیرہ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کی قیمت ادا کر دے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کی ادائیگی کیلئے ضامن ٹھہرائے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ بیع فاسد کی صورت میں قبضہ غصب والے قبضہ ہی کی طرح ہے پھر غصب میں جواب (فتویٰ) یہی ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے اگر وہ چاہے تو کپڑا وصول کر لے اور غاصب کو رنگ سے اضافہ شدہ شے کی اجرت ادا کر دے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اور اگر مبیع کوئی زمین ہو اور اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور مشتری پر قبضہ کے وقت کی قیمت کے ساتھ اس کی ضمان ضروری ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا حق فسخ باطل نہ ہوگا اور وہ عمارت کو گرا دے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس قبضے کو غصب والے قبضہ پر قیاس کیا جاتا ہے تو جب وہاں وہ عمارت گرانے کا پابند ہوتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا' نیز اس لئے بھی کہ عمارت بالاجماع شفیع کے حق کی بناپر بھی گرا دی جاتی ہے اور بائع کا حق شفیع کے حق سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شفیع زمین کو عدالتی فیصلے کے بغیر نہیں لے سکتا اور یہاں بائع عدالتی فیصلے اور دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اسے لے سکتا ہے' لہٰذا بائع کا حق زیادہ قوی ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع کے لئے اس کی واپسی کا حق ثابت ہو جائے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اس کو عمارت سمیت واپس لے گا اور یا بغیر عمارت کے۔ دوسری صورت کا کوئی امکان نہیں' اس لئے کہ ایسا ممکن نہیں ہے اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں ہے' کیونکہ یہ عمارت مشتری کا ایسا تصرف ہے جو بائع کی جانب سے مسلط کئے جانے سے حاصل ہوا ہے' جو اس عمارت کو گرائے جانے سے مانع ہے' جیسے کہ بیع اور ہبہ کا تصرف وغیرہ' بخلاف غصب اور شفعہ کے' اس لئے کہ وہاں انگی کی جانب سے عمارت پر مسلط کرنا نہیں پایا گیا اسی طرح غصب اور شفعہ بیع اور ہبہ فسخ سے مانع نہیں۔

(۳) یہ کہ بیع فاسد کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اصل قیمت یا مثل کے ساتھ قابل ضمان ہو' نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے ساتھ بخلاف بیع صحیح کے' اس لئے کہ بیوع میں درحقیقت اصل بازاری قیمت ہی واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت مالیت میں مبیع کی طرح ہے ماسوا اس کے کہ اگر قیمت مقرر کرنا درست ہو تو اصل بازاری قیمت کے بجائے مقرر کردہ قیمت کی طرف عدول کیا جاتا ہے' لیکن جب قیمت کی تعیین درست نہ ہو تو وجوب اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے خصوصاً" اگر فساد مقرر کردہ قیمت میں ہو' اس لئے کہ اگر قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہ ہو تو مقرر کردہ قیمت ثابت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا' جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا اور قیمت کی طرف سے خاموش رہا۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ مبیع کی اصل قیمت کے ساتھ بیع ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مال کا مال سے تبادلہ ہے تو جب اس نے بدل کا صریحاً ذکر نہ کیا تو اصل قیمت یا ہم مثل شے دلالتاً" مذکور سمجھی جاتی ہے' لہٰذا یہ مبیع کی قیمت یا اسکی ہم مثل کے ساتھ فروخت تصور ہوگی بشرطیکہ وہ مثل اسی شے کی قسم سے ہو۔

(۴) یہ ملکیت ہمارے ائمہ کرام کے مابین بغیر کسی اختلاف کے مشتری کے حق میں ایسے تصرف کے

جواز کیلئے مفید ہے جس میں عین مملوکہ شے سے نفع اٹھانا نہ پایا جائے' مثلاً بیع ہبہ' صدقہ' غلام کی آزادی' مدبر اور مکاتب بنانا' رھن اور اجارہ وغیرہ۔ جن میں مبیع کی عین (ذات) سے نفع اٹھانا نہیں پایا جاتا۔ رہا ایسا تصرف جس میں مبیع کی عین (ذات) سے نفع اٹھانا پایا جائے' جیسے خوردنی شے کو کھالینا' کپڑے کو پہن لینا' سواری پر سوار ہوجانا' مکان میں رہائش اختیار کرنا اور باندی سے مجامعت کرنا' تو صحیح قول یہ ہے کہ یہ تصرفات حلال نہیں ہیں' اس لئے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت ملکیت خبیثہ(گندی) ہے اور ملکیت خبیثہ مطلق استفادہ کیلئے مفید نہیں ہے' اسی لئے کہ اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اس سے نفع اٹھانے میں اس ملک کو استحکام عطا کرنا ہے جس سے فساد کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ اسی لئے ایسی بیع قبضہ سے قبل ملکیت کیلئے فائدہ مند نہیں ہے تاکہ اس کو سپرداری سے فساد کے مستحکم ہونے سے بچایا جاسکے' جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر مبیع کوئی مکان ہو تو اس میں شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ یہ بیع مشتری کی ملکیت کیلئے مفید ہے' کیونکہ اس سے بائع کا حق ابھی ختم نہیں ہوا اور شفعہ تو بائع کا حق منقطع ہوجانے کی بناپر ثابت ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہونے سے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے کسی شخص کو مکان فروخت کرنے کا اقرار کیا اور وہ شخص اس کی خریداری سے منکر ہو تو حق شفعہ ثابت ہوجاتا ہے۔ اگرچہ یہاں مشتری کیلئے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بائع کے اقرار کی بناپر اس زمین سے بائع کا حق ملکیت ختم ہوگیا ہے اور یہاں بائع کا حق ملکیت غیر منقطع ہے' لہٰذا اس سے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کوئی ایسی صورت پائی گئی جس سے بائع کا حق ملکیت ختم ہوگیا تو اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر کوئی مکان اس فاسد بیع کے ساتھ خریدے ہوئے مکان کے پہلو میں فروخت ہوا تو اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خریداری صحیح ہے جس سے بائع کا حق منقطع ہوگیا ہے' لہٰذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فاسد خریداری کے ساتھ خرید کردہ باندی سے مجامعت کی تو اگر تو اس نے اس کو ام ولد نہ کیا تو اس پر فسخ سے قبل کوئی عقر نہیں ہے اور اگر اس نے عقد فسخ کردیا تو اس پر عقر ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس ام ولد بنا دیا اور وہ باندی کی قیمت کا ضامن ہوگیا تو عقر کے وجوب میں دو روایات ہیں' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

شرائط کا بیان:

رہی اس کی شرائط تو وہ دو ہیں:

(۱) قبضہ کرنا' لہٰذا قبضے سے قبل اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ بیع واجب الفسخ ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے اور قبضہ سے قبل ملکیت کے وجوب میں فساد کا مستحکم ہونا ثابت ہوتا ہے' اس لئے کہ جب اس شے میں قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہوگئی تو بائع پر مشتری کو متعلقہ شے کی سپرداری ضروری ہوجائے گی اور اس کی سپرداری سے اس کا فساد مستحکم ہوجاتا ہے اور فساد کے دور کرنے کا اس طرح وجوب ہے کہ جس میں

فساد کا دور کرنا پایا جائے' جبکہ یہ صورت اس سے متناقض ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو' لہٰذا اگر اس نے بائع کی بالکل اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو اس کی ملکیت ثابت نہ ہوگی' مثلاً اس نے اس کو قبضہ سے روکا یا اس نے اس کی حاضری اور اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرلیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے نہ روکا اور نہ اس کو صریح الفاظ میں اجازت دی' پھر اس نے بائع کی موجودگی میں اس پر قبضہ کرلیا تو الزیادات میں مذکور ہے کہ اس سے اس کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور الکرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مشہور روایت یہ ہے کہ ایسے قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ الزیادات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی موجودگی میں قبضہ کیا اور اس سے اس نے نہ روکا تو یہ اس کی جانب سے دلالتاً" قبضہ کی اجازت ہوگی' جیسے کہ وہ عقد سے ثابت شدہ قبضہ میں دلالتاً" اجازت ہے اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے اسے قبضہ پر مسلط کرنا ہے گویا یہ قبضہ پر اجازت کی دلیل ہے اور قبضہ کی اجازت کبھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کبھی کبھار دلالتاً"۔ جیسے کہ ہبہ کے باب میں ہے کہ اگر موھوب لہ نے ہبہ کنندہ کی موجودگی میں اس پر قبضہ کرلیا اور اس نے اسے نہ روکا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت صریح الفاظ میں نہیں پائی گئی اور بطریق دلالت اس کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں' اس لئے کہ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ میں فساد کا مستحکم ہونا پایا جاتا ہے لہٰذا اس کی جانب سے قبضہ کی اجازت اس عقد میں موجود فساد کے مستحکم ہونے کی اجازت ہوئی' لہٰذا اس کو بطریق دلالت ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اسی سے یہ واضح ہوا کہ فاسد عقد اس کو قبضہ پر مسلط کرتا نہیں ہوتا' اس لئے کہ قبضہ سے ایک مانع امر موجود ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ بخلاف ہبہ کے اس لئے کہ وہاں قبضہ سے کوئی مانع امر موجود نہیں ہے' لہٰذا وہاں اس کا اثبات بطریق دلالت ممکن ہے جب تک مجلس قائم ہو اور مجلس کی شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ بمنزلہ رکن کے ہے' لہٰذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے' جیسے کہ قبول کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے' واللہ عزوجل اعلم

باطل بیوع کا بیان:

رہی باطل بیع تو ہر ایسی بیع جس کی شرائط انعقاد مثلاً اہلیت' محلیت وغیرہ میں سے کوئی ایسی شرط اگر فوت ہوجائے جن کا ہم شروع کتاب میں ذکر کر آئے ہیں' تو وہ بیع باطل ہے اور ایسی بیع کا اصلاً کوئی حکم نہیں اس لئے کہ حکم تو موجود شے کیلئے ہوتا ہے اور ایسی بیع کا ماسوائے ظاہری صورت کے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرعی تصرف کا اہلیت اور محلیت کے بغیر شرعاً" کوئی وجود نہیں ہوتا' جیسے کہ تصرف حقیقی کا کوئی وجود نہیں ہے' ماسوائے اہل شخص اور موزوں محل میں حقیقی طور پر اس کے وقوع پذیر ہونے کے۔ اس کی مثال مردار' خون اور بول و براز وغیرہ کی بیع اور ملاقیح (نر جانوروں کا مادہ منویہ) اور مضامین (قابل ضمان اشیاء) اور ہر ایسی شے ہے جو مال نہ ہو کی فروخت وغیرہ۔ اسی طرح حرم اور احرام کے شکار کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ بمنزلہ مردار کے ہے' یہی حکم آزاد شخص کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم ام ولد' مدبر' مکاتب اور آزادی کیلئے کوشاں (مستسعی) کی بیع کا ہے۔ اس لئے کہ ام ولد ایک پہلو سے آزاد

عورت ہے' یہی حکم مدبر کا بھی ہے تو یہ لوگ مطلق مال نہیں ہیں اور مکاتب کمائی کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے' لہٰذا وہ بھی مطلق مال نہ ہوگا۔ اور آزادی کیلئے کوشاں (مستسعی غلام) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ ایسا آزاد ہے جس پر قرض ہو' یہی حکم مسلمان سے خنزیر کی بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم شراب کی فروخت کا ہے۔ کیونکہ وہ مسلمان کے حق میں مال متقوم (Valuable Property) نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے مسلمانوں کے حق میں اس کا قیمت والا ہونا ساقط کردیا ہے' اس طرح کہ اسلام نے اسے ان پر بے وقعت قرار دیا ہے لہٰذا اس کی بیع باطل ہو جائے گی اور ایسی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر بیع منعقد ہوگی تو یا تو مقررہ قیمت کے عوض منعقد ہوگی یا اس کی بازاری قیمت کے عوض۔ اول الذکر صورت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہیں ہوتا' اسی طرح دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں' اس لئے کہ اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں ہے کیونکہ قیمت اس کی عزت پر مبنی ہوتی ہے اور شریعت نے مسلمان کیلئے ان اشیاء کی بے وقعتی بیان کی ہے۔ لہٰذا اس کی بیع بازاری قیمت کے عوض منعقد نہیں ہوگی اور اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں۔ اور جب وہ بیع منعقد ہی نہیں ہوئی تو وہ ضرورتاً" باطل ہوجائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ نے شراب کی فروخت میں تفصیل کے اعتبار سے فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر قیمت قرض ہو' مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے درہموں کے عوض فروخت کیا تو بیع باطل ہوگی اور اگر وہ عین ہو' مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے کپڑے وغیرہ کے عوض فروخت کیا تو بیع کپڑے کے حق میں فاسد ہوجائے گی اور وہ بیع کپڑے کی قیمت کے عوض منعقد ہوجائے گی' اس لئے کہ عقد کرنے والوں کا مقصود شراب کی ملکیت کا حصول اور دوسرے کو مالک بنانا نہیں' اس لئے کہ ایسی بیع مسلمان کے حق میں مقصود بالذات طورپر حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ نہیں ہے' بلکہ وہ تو کپڑے میں عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کا ذریعہ ہے' کیونکہ کپڑا حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ ہوسکتا ہے' تو قیمت کا مقرر کرنا اگرچہ شراب کے حق میں ظاہر نہیں ہوا' لیکن کپڑے کے حق میں ظاہر ہوگا اور اس کا کوئی مقابل نہیں ہے' لہٰذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مشتری نے کپڑے کو فروخت کیا اور قیمت کا ذکر نہ کیا' لہٰذا یہ بیع اس کی قیمت کے بدلے فروخت کی جائے گی' بخلاف اس صورت کے جب قیمت زر ہو اس لئے کہ قیمت اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور جو شے کسی کے ذمہ ہو واجب الادا ہو وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ تو حصول مقصد کا ذریعہ ہے' لہٰذا شراب عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کیلئے مقصود ہوگی' لہٰذا یہ بیع باطل ہوگی۔ رہی شراب اور خنزیر کی بیع تو وہ باطل نہیں بلکہ فاسد ہوتی ہے اور غلام کی قیمت کے عوض منعقد ہو جاتی ہے' اس لئے کہ غلام ایک قیمت دار مال ہے۔ یہی حکم شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ (کفار) کے حق میں ہے اور شراب تو ہمارے حق میں بھی مال ہے' ماسوا اس کے کہ شرعاً" اس کی کوئی قیمت نہیں توجب اس نے شراب اور خنزیر کو قیمت بنادیا تو اس نے ایسی شے کا ذکر کیا ہے جو کہ مال ہے اور قیمت کا فی الجملہ مال ہونا یا لوگوں کے ہاں اس کا مرغوب فیہ ہونا ضروری ہوتا ہے' اس طرح کہ اس سے یہ مال مفت میں بلا عوض نہ لیا جائے تو یہ بات عقد کے انعقاد کیلئے کافی ہے۔ اس لئے کہ بیع مال کے بدلے مال کا یا مرغوب شے کے بدلے مرغوب شے کا تبادلہ ہے' الا یہ کہ مقصود علیہ کا متقوم (قیمت دار) ہونا اس کے انعقاد کی شرط ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ یہی حکم غلام' مدبر' ام ولد' مکاتب'

مستسعی (آزادی کیلئے کوشاں) غلام کا ہے' اس لئے کہ یہ تمام اموال فی الجملہ مرغوب فیہ ہیں لہٰذا عقد غلام کی قیمت کے عوض سمجھا جائے گا۔ یہی حکم غلام کی چرنے والے جانوروں کے چارے اور کنویں کے پانی پینے کے عوض بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ عقد میں مذکورہ شے مال متقوم ہے ماسوا اس کے کہ وہ سب کیلئے مباح اور کسی کی مملوک نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مجہول بھی ہوگی تو یہ بیع مبیع کی قیمت کے عوض فساد کے وصف کے ساتھ منعقد ہوجائے گی۔

ہمارے مشائخ کے درمیان غلام کی مردار اور خون کے بدلے فروخت میں اختلاف ہے۔ اکثر مشائخ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد فاسد ہوگا۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ عقد باطل ہوگا۔ اس لئے کہ بمقررہ قیمت مال نہیں ہے اور قیمت کا مال ہونا بیع کے فی الجملہ منعقد ہونے کی شرط ہے اسی طرح مشائخ کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے بلا قیمت کے اسے فروخت کیا کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع باطل ہو جائے گی۔ ہم دونوں اقوال میں سے ہر ایک قول کی وجہ ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ پھر جب اس نے مال کو غیر مال کے بدلے فروخت کیا' حتیٰ کہ بیع باطل ہوگئی پھر مشتری نے مال پر بائع کی اجازت سے قبضہ کرلیا تو کیا وہ اس پر قابل ضمان ہوگا یا وہ اس کے پاس امانت ہوگا؟ اس بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ امانت ہے اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس پر اس نے اپنے ساتھی کی اجازت سے قبضہ کیا ہے ایک ایسے عقد کے ساتھ جو صورتاً" پایا گیا ہے حقیقتاً اور معناً نہیں لہٰذا ایسا عقد کالعدم ہوگا۔ اور صرف قبضہ کیلئے اس کی اجازت باقی رہے گی۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر قابل ضمان ہے اس لئے کہ بیع کے حکم سے قبضہ کیا ہوا مال خریداری کی بنیادپر قبضہ کئے ہوئے مال سے کم نہ ہوگا۔ تو جب وہ قابل ضمان (مضمون) ہے' تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

بیع موقوف

رہی بیع موقوف یعنی دوسرے کے مال کی اس کی اجازت کے بغیر فروخت' جسے بیع فضولی کہا جاتا ہے تو اس کا فوراً کوئی ایسا حکم نہیں ہے' جو قابل ذکر ہو' اس لئے کہ اس کی طرف سے اجازت اور واپسی کے دونوں احتمال موجود ہیں' لہٰذا فی الحال اس کے حکم کے متعلق توقف کیا جائے گا نہ کہ یہ توقف شرعی حکم کی بناپر ہوگا۔ ہم ازیں قبل فضولی کے تمام تصرفات کا جو باطل ہوتے ہیں اور جو موقوف رہتے ہیں ذکر کر آئے ہیں' واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

بیع کو ختم کرنے والے امور کا بیان

بیع کو ختم کرنے والے امور کی دو اقسام ہیں:

(۱) ایک وہ قسم ہے جو فسخ کے ذریعے اسے ختم کرتی ہے اور یہ وہ نوع ہے جسے دونوں عاقدین میں سے کوئی ایک اسے فسخ کردے۔ یہی ہر غیرلازم بیع کا حکم ہے جیسے کہ وہ بیع جس میں تین خیارات میں سے کوئی خیار

پایا جائے یا وہ بیع فاسد ہو۔ دوسری قسم ان بیوع کی ہے جو اقالہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی اور یہ ہر لازم بیع کا حکم ہے، یعنی ہر ایسی بیع جو مذکورہ خیارات سے خالی ہو۔ اقالہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) رکن اقالہ کا بیان
(۲) اقالہ کی ماہیت کا بیان
(۳) اقالہ کی صحت کی شرائط
(۴) اقالہ کے حکم کا بیان

(۱) رکن اقالہ کا بیان

اس کا رکن دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے اس کو قبول کرنا ہے تو جب دونوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے قبول ایسے الفاظ میں پایا جائے جو اس پر دلالت کرتے ہوں تو اس سے رکن مکمل ہوجائے گا۔ البتہ ان الفاظ پر بحث کی ضرورت ہے جن سے رکن مکمل ہوتا ہے تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ رکن ایسے دو الفاظ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے جو ماضی سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثلاً دونوں میں سے ایک کہے "میں نے بیع کا اقالہ کیا اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا" یا دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے یہی چاہا ہے، وغیرہ۔ پھر کیا اقالہ ایسے دو الفاظ سے منعقد ہوجاتا ہے جن میں سے ایک ماضی کا اور دوسرا مستقبل کا ہو، مثلاً ایک نے دوسرے سے کہا "مجھ سے اقالہ کر" دوسرے نے کہا "میں نے تجھ سے اقالہ کیا" یا اس نے کہا میں تیرے پاس آیا ہوں تاکہ تو مجھ سے اقالہ کرے تو اس نے کہا میں نے اقالہ کیا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح بھی اقالہ درست ہے جیسے کہ کتاب النکاح میں یہی حکم ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقالہ ایسے دو الفاظ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی کا صیغہ ہو، جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ کا رکن یعنی ایجاب و قبول بیع کے رکن کی ہی طرح ہے پھر بیع کا رکن دو ایسے الفاظ کے بغیر منعقد نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی سے تعلق رکھتا ہو تو اسی طرح رکن اقالہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ان دونوں کے ہاں اقالہ اور بیع میں فرق ہے، وہ یہ کہ مستقبل کا صیغہ بھاؤ تاؤ کیلئے ہوتا ہے اور بھاؤ تاؤ کے الفاظ کا بیع میں ہونا عام عادت ہے، لہٰذا یہ لفظ اپنے حقیقی مفہوم پر محمول ہوگا اور یہ بطور ایجاب کے واقع نہ ہوگا، بخلاف اقالہ کے اس لئے کہ وہاں لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں بھاؤ تاؤ کرنا عام عادت نہیں ہے، لہٰذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے ہم نے اس کو نکاح میں ایجاب پر محمول کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۲) اقالہ کی ماہیت

رہی اقالہ کی ماہیت اور اس کا وقوع و محل تو ہمارے ائمہ کرام کے مابین اس کی ماہیت اور اس کی

حقیقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ دونوں فریقوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے' خواہ یہ اقالہ مبیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ قبضہ سے قبل فسخ ہے اور اس کے بعد نئی بیع ہے۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ عقد کرنے والوں اور دوسرے سب لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے۔ بجز اس کے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے' لہٰذا اسے فسخ بنا دیا جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ فسخ ہے' بجز اس کے کہ اگر اسے فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اسے ضرورت کی بناپر بیع بنا دیا جائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ لغت میں رفع سے عبارت ہے' دعا میں کہا جاتا ہے:

اللھم اقل عثراتی ای ارفعھا	اے اللہ میری تقصیرات کو ختم کر دے۔

اور حدیث مبارکہ میں ہے:

من اقال نادما اقال اللہ عثراتہ یوم القیامۃ	جس نے ندامت کی حالت میں اقالہ کیا تو اللہ تعالیٰ روز قیامت اس کی خطاؤں کو معاف کرے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اقیلوا ذوی الھیات عثراتھم الا فی حد	تمام لوگوں کی تقصیرات معاف کرو' ماسوائے حد کے۔

اور اصول یہ ہے کہ شرعاً تصرف کا وہی مفہوم لیا جاتا ہے جس کیلئے وہ لفظ لغوی طور پر بنا ہو اور عقد کا رفع اس کا فسخ ہے' نیز اس لئے بھی کہ بیع اور اقالہ نام کے اعتبار سے دو مختلف اشیاء ہیں' لہٰذا حکم میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔ یہی اصول ہے پھر جب یہ اقالہ سابق حکم کا رفع ہے تو وہ بیع نہیں ہو سکتا' اس لئے کہ بیع تو نئے حکم کا اثبات ہے اور رفع اس کی نفی کرتا ہے اور ان دونوں کے درمیان منافات ہے' لہٰذا اس مفہوم کے اعتبار سے اقالہ محض فسخ ہوگا اور اس کا یہ مفہوم تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اصل فسخ ہے' جیسے کہ امام زفرؒ نے کہا۔ البتہ اگر اس کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اس کو ضرورتاً' بیع بنا دیا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مفہوم مال کا مال سے تبادلہ ہے جو ایک شے (بدل) کو لینا اور دوسری شے (بدل) کو دینا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے' لہٰذا بیع کا مفہوم پائے جانے کی بناپر اقالہ بیع ہی ہوگا اور اس میں اصل اعتبار معنیٰ کا ہوتا ہے' اس کی صورت کا نہیں۔ اسی لئے بہت سے احکام میں اسے بیع ہی کا حکم دیا گیا ہے' جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اسے تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع قرار دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل فسخ کے مفہوم کا متحکم ہوتا ہے' جیسے کہ ہم نے امام زفرؒ کی دلیل کے تحت بیان کیا۔ وہ یہ کہ اقالہ لغوی اور شرعی طور پر حکم کو مرفوع کرنے کا نام ہے اور کسی شے کا رفع اس کا فسخ ہوتا ہے' جبکہ بیع کے مفہوم کی تقریر وہی ہے جو ہم نے امام ابویوسفؒ کی دلیل کے تحت بیان کی' یعنی یہ کہ ان میں سے ہر ایک اپنا سرمایہ (راس المال) دوسرے کے مال کے بدلے (بدل) لیتا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے البتہ عاقدین کے حق میں بیع کے مفہوم کا اظہار ممکن نہیں' اس

لئے کہ دونوں کے مفہوم میں منافات پائی جاتی ہے' لہٰذا ہم نے اس مفہوم کو تیسرے شخص کے حق میں ظاہر سمجھا ہے' چنانچہ اس اقالے کو عقد کنندگان کے حق میں فسخ کو تیسرے شخص کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا اور یہ بات مشکل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کے فعل کو ایک پہلو سے طاعت اور دوسرے پہلو سے معصیت قرار دیا جاتا ہے تو دو اشخاص سے اگر ایسا ہو تو تب تو بدرجہ اولیٰ ایسا ممکن ہے اور اس بات کی دلیل کہ یہ عقد بغیر قیمت کی تعیین کے درست نہیں یہ ہے کہ بیع قیمت مقرر کئے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب دونوں نے اقالہ کیا مگر انہوں نے سابقہ بیع میں قیمت مقرر نہ کی یا انہوں نے اصل قیمت سے زیادہ قیمت مقرر کردی یا اقالہ میں سابقہ قیمت سے کمی کردی یا انہوں نے کسی اور جنس کی قیمت مقرر کردی جو سابقہ قیمت کی جنس سے مختلف ہو' خواہ کم ہو یا زیادہ۔ یا انہوں نے سابق بیع میں قیمت کو ادھار رکھا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ سابقہ مبیع کی قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں اضافہ یا کمی یا اس کا ادھار ہونا یا دوسری جنس سے ہونا سب باطل ہوگا' خواہ یہ اقالہ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور خواہ مبیع مال منقولہ ہو یا غیرمنقولہ۔ اس لئے کہ یہ اقالہ عقد کنندگان کے حق میں فسخ ہے اور فسخ عقد کا رفع (ختم کرنا) ہے جو سابقہ قیمت ہی کے بدلے ہوتا ہے' لہٰذا یہ ضرورتاً سابقہ قیمت کے بدلے ہی اس کا فسخ ہوگا' اس لئے کہ اس نے اس عقد کو فسخ کیا ہے اور فسخ کا حکم' خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں' مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ' مختلف نہیں ہوتا اور قیمت میں اضافہ اور کمی اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور ادھار ہونا باطل ہوگا اور اقالہ بدستور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ ان اشیاء کا مطلق ہونا اقالہ میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اقالہ کو فاسد شرائط باطل نہیں کرتیں اور بخلاف بیع کے' اس لئے کہ فاسد شرط بیع میں مؤثر ہوتی ہے کیونکہ اس سے اس میں ربا (سود) کا ہونا ممکن ہے اور اقالہ بیع کا ختم کرنا ہے' لہٰذا اس میں ربا کا ہونا ممکن نہیں ہوتا تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام ابویوسفؒ کے قول پر اگر تو اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو اقالہ ان دونوں کی مقرر کردہ قیمت پر ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں یہ نئی بیع ہے' جیسے کہ گویا اس نے اسے ابتدائی طور پر اسی قیمت کے بدلے فروخت کیا اور اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اگر مبیع زمین ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کو بھی مبیع بنانا ممکن ہے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل زمین کو بیع کرنا ان کے نزدیک جائز ہے اور اگر وہ مبیع مال منقولہ (Movable Property) ہو تو تب بھی' اس لئے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے' کیونکہ مال منقولہ کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اقالہ ہر حالت میں بیع ہے پس ہر وہ شے جس کو فروخت کرنا جائز نہ ہو اس کا اقالہ بھی جائز نہ ہوگا' تو اس روایت کی رو سے ان کے نزدیک قبضہ سے قبل مال منقولہ میں اقالہ جائز نہیں ہوتا' کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور سابقہ قیمت پر اضافہ اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور قیمت میں کمی کرنا اور قیمت کا ادھار ہونا باطل ہوگا اور اس صورت میں یہ محض فسخ ہوگا جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اس کو قبضہ سے قبل بیع بنانا ممکن نہیں ہے' لیکن ان کے نزدیک مبیع کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے خواہ مبیع مال منقولہ ہو یا زمین۔ اور اگر دونوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے اقالہ قیمت کی تعیین

کے بغیر کیا یا اس میں انہوں نے سابقہ قیمت ہی مقرر کی بغیر کمی بیشی کے یا سابقہ قیمت میں کمی کی تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں کمی کا ہونا باطل ہوگا اور یہ فسخ ہوگا' جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ اصل میں فسخ ہے اور اس کو فسخ قرار دیئے جانے سے کوئی شے مانع نہیں' لہٰذا اسے فسخ بنا دیا جائے گا اور اگر انہوں نے سابقہ قیمت میں اضافہ کے ساتھ اقالہ کیا یا سابقہ قیمت پر اقالہ کیا یا سابقہ قیمت کی جنس کے بجائے کسی اور جنس کی قیمت پر اقالہ کیا خواہ قیمت اس سے کم ہو یا زیادہ تو اقالہ ان کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوگا اور یہ ان کے نزدیک بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو یہاں فسخ بنانا ممکن نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ فسخ کی شان یہ ہے کہ وہ سابقہ قیمت پر ہی ہو تو جب اس کو فسخ بنانا ممکن نہیں رہا تو اسے ان کی مقرر کردہ قیمت پر بیع قرار دیا جائے گا' ...ف اس صورت کے کہ جب انہوں نے سابقہ قیمت سے کم قیمت پر اقالہ کیا کہ ان کے نزدیک اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور اسے فسخ قرار دیا جائے گا اور اسے ان کے نزدیک بیع نہ بنایا جائے گا اس لئے کہ یہ قیمت میں کمی سے سکوت ہے اور یہ یعنی قیمت میں کمی اور کمی سے سکوت سابقہ قیمت سے سکوت سے بڑھ کر نہیں ہے اور وہاں اس کو بیع قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو وہ بدرجہ اولیٰ بیع ہوگی' واللہ عزوجل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مشتری کا کوئی لڑکا اور اس کا کوئی شفیع ہو' پھر اس نے اس کے ...ول کے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا اور مشتری نے اس سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت یا کسی اور جنس کی قیمت پر یہ زمین اس کے سپرد کردے تو اس صورت میں اضافہ باطل ہوجاتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک قیمت دوسری جنس سے مقرر کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب شفیع کیلئے شفعہ کا عدالتی فیصلہ ہوگیا تو عقد (صفقہ) سابقہ قیمت کے عوض اس کی جانب منتقل ہوگیا ہے تو سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت یا دوسری جنس کی قیمت پر اس کی سپرداری سابقہ قیمت پر یا دوسری جنس والی قیمت پر اقالہ ہوگا' اس کی بنا پر مقرر کردہ قیمت باطل ہوگی۔ البتہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک سپرداری درست ہوگی۔ یہاں دونوں کا جواب امام محمدؒ کے اصول پر متفق ہے' اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے قبل اراضی کی فروخت جائز نہیں ہے' لہٰذا یہ عقد بدستور فسخ رہے گا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قیمت میں اضافہ درست ہے۔ اسی طرح دوسری جنس سے اس کا مقرر کیا جانا بھی درست ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک بیع ہے اور یہاں اس کو بیع قرار دیئے جانے سے کوئی امر مانع نہیں' لہٰذا اس سے وہ اصل صورت میں بیع رہے گی۔

اور اگر دونوں نے کسی منقولہ شے میں بیع کا اقالہ کیا' پھر بائع نے مشتری کو' قبل اس کے کہ وہ اس کے ہاتھ سے اسے واپس لے' دوسری مرتبہ فروخت کر دیا تو بیع جائز ہوگی۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصولی موقف کے مطابق ہے۔ امام زفرؒ کے اصول پر اس طرح کہ ان کے نزدیک اقالہ تمام لوگوں کے حق میں مطلقاً فسخ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر دونوں عاقدین کے حق میں وہ فسخ ہے اور مشتری ان دونوں میں سے ایک ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر فسخ سے کوئی مانع نہ ہونے کی صورت میں اقالہ فسخ ہی ہے اور یہاں اس کو بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں' بلکہ اس کے بیع ہونے سے مانع پایا گیا ہے۔ اس لئے کہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے اس طرح یہاں اقالہ تینوں ائمہ کے نزدیک فسخ ہوگا' لہٰذا ایسی صورت میں یہ منقولہ شے کا قبضہ سے قبل فروخت نہ ہوگی' جس کی بنا پر یہ بیع جائز ہوگی' جبکہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر یہ حکم

درست نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ کے بعد اقالہ مطلق بیع ہے اور اس مبیع کی فروخت قبضہ سے قبل ہمارے تمام ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر جائز نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ امام ابویوسفؒ کے خلاف حجت ہوگا' ماسوا اس کے کہ ان سے اس کے متعلق اختلاف ثابت ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس شے کو مشتری کے علاوہ کسی اور شخص کو فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق درست ہے۔ امام ابویوسفؒ کے اصول پر اس طرح کہ اقالہ قبضہ کے بعد دونوں عقد کنندگان اور دوسرے لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے' ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں اس کے بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں' اس لئے کہ اگر ہم اس کو بیع بنا دیں تو اقالہ فاسد نہ ہوگا' کیونکہ یہ اقالہ قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے' لہٰذا اسے بیع قرار دیا جائے گا اس طرح یہ منقولہ شے کی قبضہ سے بیع ہوگی اور یہ جائز نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اگرچہ یہ فسخ ہے' لیکن صرف عقد کرنے والوں کے حق میں جبکہ ان دونوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں تو یہ بیع ہے اور مشتری ان دونوں کے علاوہ ہے' لہٰذا اس کو فروخت کرنا بیع ہوگا اور یہ قبضہ سے قبل منقولہ شے کی بیع ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر یہ حکم درست نہیں ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک عقد کرنے والوں اور باقی لوگوں کے حق میں اقالہ فسخ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں اصل حالت فسخ ہے' ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں کوئی مانع نہیں ہے لہٰذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہوگا اور یہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل بیع نہ ہوگی لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہو۔

اور اگر مبیع غیر منقولہ شے ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو تو اس کی غیر مشتری کو بھی فروخت جائز ہے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اصولوں کے مطابق ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کے اصول پر بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں اقالہ ہے' ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں ایسا کرنا ممکن ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں یہ ایک نئی بیع ہے' لہٰذا یہ قبضہ سے قبل اراضی کی فروخت ہوگی جو ان دونوں کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ ہے' ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں اس کا ہونا مشکل نہیں ہے' اس لئے کہ یہ اقالہ سابقہ قیمت پر قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے' اور یہ امر بدستور فسخ ہوگا' لہٰذا یہ قبضہ سے قبل مبیع کی فروخت نہ ہوگی' بلکہ یہ ایسی بیع ہے جو قبضہ سے قبل فسخ ہو چکی ہے اور ایسی بیع ان کے نزدیک جائز ہے خواہ منقولہ شے کی ہو یا غیر منقولہ کی۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ علی الاطلاق فسخ ہے' لہٰذا ایسی صورت میں اس کو فروخت کرنا منقولہ شے کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا نہیں ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس کے لئے کوئی گھر خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو اور اس نے شفعہ میں یہ مکان اس کے سپرد کردیا پھر دونوں نے مل کر بیع کا اقالہ کرلیا یا اس نے اس کو خریدلیا اور اس کے پہلو میں کوئی مکان نہ ہو' پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان تعمیر ہوگیا اور پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کرلیا تو شفیع امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کو شفعہ کے ساتھ لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اقالہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور اس کو بیع ہونے سے یہاں کوئی امر مانع نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر عاقدین کے علاوہ دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور شفیع دونوں کے علاوہ ہے' لہٰذا یہ اس کے حق میں

بیع ہے، جس کی بناپر وہ شفعہ کا مستحق ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر قیاس کی رو سے اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ امام زفرؒ کے اصول پر اقالہ مطلقاً فسخ ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر جہاں تک ممکن ہو یہ فسخ ہے اور یہاں اس کو فسخ قرار دینا ممکن ہے اور شفعہ کا بیع کے ساتھ تعلق ہے نہ کہ فسخ کے ساتھ، جیسے کہ خیار رویت کی بناپر اس کو واپس کرنے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا، پھر بائع نے قبل اس کے کہ وہ اس کو واپس لے، مبیع مشتری کو ہبہ کردی اور مشتری نے اس ہبہ کو قبول کرلیا تو ہبہ جائز ہوگا اور مشتری اس کا مالک ہوجائے گا اور اقالہ فسخ نہ ہوگا۔ اور اگر بیع میں ایسا ہوا تو ہبہ جائز نہ ہوگا اور بیع فسخ ہوجائے گی۔ مثال کے طورپر مشتری نے بائع کو متعلقہ شے قبضہ کرنے سے قبل ہبہ کردی اور بائع نے اس کو قبول کرلیا، یہ بات امام ابویوسفؒ کے اصول پر مشکل ہے، اس لئے کہ انہوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کو بیع کی جگہ قرار دیا ہے اور اگر ایسے ہو تو ہبہ جائز نہ ہوگا اور یہ معاملہ اقالہ کا فسخ ہوگا، جیسے کہ وہ بیع کا فسخ تھا۔ پھر ان ائمہ کے اصول پر جو اس کو فسخ قرار دیتے ہیں دونوں میں فرق ظاہر ہے، اس لئے کہ فسخ دوبارہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا، لہٰذا ہبہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا ممکن نہیں ہے جس کی بناپر اقالہ فسخ نہ ہوگا، بخلاف بیع کے، اس لئے کہ اس میں فسخ کا احتمال ہے، لہٰذا وہاں ہبہ کو بیع کے اقالہ سے مجاز قرار دینا ممکن ہے اور اگر مبیع کوئی کیلی ہو یا موزون شے ہو، جسے ماپ کر یا تول کر فروخت کیا گیا پھر انہوں نے بغیر ماپنے یا وزن کرنے کے بیع کا اقالہ کرلیا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا، مگر یہ بات امام ابویوسفؒ کے اصول پر پوری نہیں اترتی، اس لئے کہ اقالہ جب بیع ہو تو اس کا قبضہ بغیر ماپنے یا تولنے کے درست نہیں ہوتا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔

اور اگر دونوں نے مبیع پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد بیع کا اقالہ کیا، پھر بائع نے اس میں کوئی عیب پایا جو بائع کے پاس بھی موجود تھا تو اسے اس عیب کی بناپر اس کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے شخص کے حق میں وہ نئی بیع ہے، لہٰذا وہ اس کے حق میں نئی بیع ہوگی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسے دوسری مرتبہ خریدا ہو یا وہ اس کا مشتری سے وارث ہوگیا ہو۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر البتہ اس کا حکم سمجھنا مشکل ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے اصول پر یہ فسخ ہے تو مناسب تو یہ تھا کہ وہ واپسی سے مانع نہ ہو اور اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل قبضہ کرلیا پھر اس نے اسے کسی اجنبی کو فروخت کردیا، بعد ازاں انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا اور مبیع واپس مشتری کے پاس لوٹ آئی، پھر اس کے بائع نے قبل اس کے کہ وہ نقد قیمت وصول کرلے اس کو سابقہ قیمت سے کم قیمت پر خرید لیا تو یہ بیع جائز ہوگی، اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر درست ہے، اس لئے کہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں اور دوسرے لوگوں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تیسرے شخص کے حق میں بیع ہے اور پہلا بائع یہاں تیسرا شخص ہے، لہٰذا اس کے حق میں اقالہ بیع ہوگا، گویا کہ پہلے مشتری نے اس کو دوسری مرتبہ خریدا ہے پھر اس کو پہلی قیمت سے کم قیمت پر اس کے بائع کو فروخت کردیا ہو کہ ایک جائز عقد ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول

پر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ انہوں نے اقالہ کو فسخ قرار دیا ہے' لہٰذا یہ اس کا قدیم ملکیت کی طرف لوٹنا ہوگا' تو مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو۔

د: اقالہ کے درست ہونے کی شرائط:

(۱) دونوں اقالہ کرنے والوں کا رضامند ہونا: امام ابویوسفؒ کے اصول پر تو یہ ظاہر ہے' اس لئے کہ یہ بیع مطلق ہے اور رضامندی بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ امام ابوحنیفہؒ' امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر اس لئے کہ یہ فسخ والا عقد ہے اور کوئی عقد دونوں کی رضامندی کے بغیر درست طور پر واقع نہیں ہوتا۔

(۲) مجلس کا ایک ہونا: جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بیع کا معنی اس میں موجود ہے' لہٰذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہوگا' جیسے کہ وہ بیع کیلئے شرط ہے۔

(۳) عقد صرف کے اقالہ میں عقد صرف کے دونوں معاوضوں پر باہمی قبضے کا ہونا: اور یہ بات امام ابویوسفؒ کے اصول پر تو ظاہر ہے اور یہی حکم امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے واجب ہوا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ حق بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا اور اقالہ ان کے اصول پر اگرچہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں فسخ ہے لیکن تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے' لہٰذا شریعت کا حق تیسرے شخص کے حکم میں معتبر ہوگا اور اسے اس کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا۔

(۴) یہ کہ مبیع فسخ کے جملہ اسباب کے ساتھ فسخ کی موزوں محل ہو' جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی واپسی۔ پھر اگر ایسا نہ ہو' مثلاً یہ کہ اس میں کوئی اضافہ وغیرہ پیدا ہوجائے جو ان اسباب کے ساتھ اس کے فسخ سے مانع ہو تو ان دونوں کے نزدیک اقالہ درست نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہی ہے' اس لئے کہ اقالہ ان کے نزدیک عقد کا فسخ ہے' لہٰذا یہ ضروری ہے کہ محل فسخ کو قبول کرنے کا احتمال رکھتا ہو' تو جب وہ شے فسخ کے احتمال سے خارج ہوگئی تو اقالہ ہونے سے بھی ضرورتاً خارج ہوجائے گی' جبکہ امام ابویوسفؒ کے اصول پر اس لئے کہ وہ قبضے کے بعد مطلق بیع ہے اور وہ اضافے کے بعد بیع کا احتمال رکھتی ہے' لہٰذا وہ اقالہ کا بھی احتمال رکھتی ہے' جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر' اس لئے کہ اگرچہ یہ بیع کا فسخ ہے' لیکن اس وقت جب ایسا ہونا ممکن ہو' جبکہ یہاں ایسا امکان نہیں ہے کیونکہ اگر ہم نے اس کو اقالہ قرار دیا تو صحیح نہ ہوگا اور اگر ہم اس کو بیع قرار دیں تو صحیح ہوگا' لہٰذا درستگی کی ضرورت کیلئے اسے بیع ہی قرار دیا جائے گا اسی لئے اس فصل میں امام محمدؒ کا جواب امام ابویوسفؒ کے جواب کے ساتھ متفق ہوگیا ہے۔

(۵) اقالہ کے وقت مبیع کا موجود ہونا: پھر اگر وہ اقالہ کے وقت ہلاک ہوجائے تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ رہا زرثمن (قیمت) کا اقالہ کے وقت موجود ہونا تو وہ شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع کا اقالہ اس کے حکم کو مرفوع کرنا ہے' لہٰذا وہ بیع کے ساتھ ہی قائم ہوگا۔ اور بیع مبیع کے ساتھ قائم ہوتی ہے زرثمن کے ساتھ نہیں۔ اس لئے کہ وہی معقود علیہ ہے' اس طرح کہ عقد اسی پر واقع ہوتا ہے نہ کہ زرثمن پر' اس لئے کہ اس

سے معین شے کو وصول کیا جاتا ہے اور معین شے مبیع ہے زرِ ثمن نہیں' اس لئے کہ وہ تعیین کا احتمال نہیں رکھتی۔ اگرچہ وہ معین ہی ہو کیونکہ وہ (زرِ ثمن) اس شے کا نام ہے جو مشتری کے ذمہ ہو لہٰذا عقد کا اس پر وارد ہونا متصور نہیں ہو سکتا' جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع مبیع کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ زرِ ثمن کے ساتھ تو جب وہ شے ہلاک ہوگئی تو بیع کے حکم کا محل ہی باقی نہیں رہا' لہٰذا اس کا حکم باقی نہ رہے گا' لہٰذا اس میں اقالہ کی گنجائش نہ ہوگی جو درحقیقت بیع کے حکم کا رفع ہے اور جب زرِ ثمن تلف ہوجائے تو بیع کے حکم کا محل قائم ہے' جس کی بنا پر اقالہ درست ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دونوں نے کسی معینہ شے کا ادھار قیمت پر لین دین کیا جیسے مثلاً درہموں اور دیناروں کا' خواہ انہوں نے ان کی تعیین کی یا تعیین نہ کی' اسی طرح پیسوں (فلوس)' کیلی' موزون اشیاء اور عددیات متقاربہ (ایک دوسرے کے قریب کی جانے والی اشیاء) کا' جو کسی کے ذمہ ہونے سے موصوف ہوں' پھر انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے جب اس کا اقالہ کیا وہی شے مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا خواہ قیمت اس کے ہاتھ میں موجود ہو یا تلف ہوجائے' اس لئے کہ بیع کا حکم معقود علیہ کے قیام کے ساتھ قائم ہے۔ اور اگر انہوں نے معینہ شے کے ہلاک ہوجانے کے بعد بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ بیع قائم ہو' پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہوگئی تو اقالہ باطل ہوجائے گا خواہ قیمت موجود ہو یا تلف ہوگئی ہو' اس لئے کہ اس میں اقالہ بیع کے مفہوم میں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اقالہ کے بعد دونوں میں سے ہر ایک پر ان کے پاس موجود شے کی دوسرے فریق کو واپسی ضروری ہوجاتی ہے' لہٰذا بیع کا اقالے کے بعد قبضہ سے قبل تلف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا بیع کے بعد مگر قبضہ سے قبل ہلاک ہونا کہ اس سے بیع کا باطل ہونا واجب ہوجاتا ہے' تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ خواہ قیمت موجود ہو یا ہلاک ہوجائے' اس لئے کہ جب وہ متعین نہ ہو تو اس کا قائم ہونا اور ہلاک ہونا دونوں ایک ہی جیسے ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع دو غلام ہوں اور دونوں نے ایک دوسری کی شے پر قبضہ کرلیا پھر وہ دونوں ہلاک ہوگئے' بعدازاں انہوں نے بیع کا اقالہ کرلیا تو اقالہ درست نہ ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا کہ معقود علیہ جب ہلاک ہوگیا تو فسخ کا محل اقالہ کے بعد باقی نہ رہے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک غلام اقالہ کے وقت ہلاک ہوجائے اور دوسرا موجود ہو اور اقالہ صحیح ہوجائے' پھر وہ موجود غلام واپسی سے قبل ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ معقود علیہ قبضہ سے قبل ہلاک ہوگیا ہے' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا لین دین کیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کرایا' پھر دونوں میں سے کوئی ایک شے اس کے خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہوگا اور ہلاک ہونے والی شے کے مالک پر ہلاک ہونے والی شے کی قیمت واجب الادا ہوگی' بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور اگر اس کی کوئی مثل ہو' تو اس کی مثل ضروری ہوگی' لہٰذا وہ اسے اس کے دوسرے ساتھی کو سونپ دے گا اور اس سے معینہ شے واپس وصول کرلے گا۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مبیع ہے' کیونکہ عقد دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ قائم ہے پھر ہلاک ہونے والی شے اس بات سے خارج ہوگئی ہے کہ عقد کا قائم ہونا اس کے ساتھ ہو' لہٰذا بیع دوسری شے کے ساتھ قائم رہے گی۔ اور جب مبیع باقی رہی تو فسخ کا

محل بھی باقی رہا' لہٰذا اقالہ درست ہوگا۔ یا پھر ہم کہتے ہیں کہ مبیع دونوں میں سے ایک ہے اور دوسری شے زرِ ثمن ہے' اس لئے کہ مبیع کیلئے زرِ ثمن ہونا ضروری ہے۔ موجب دونوں میں سے ایک شئی ہلاک ہوگئی تو ہلاک ہونے والی شئی زرِ ثمن کے طور پر متعین ہوگئی۔ اور قائم شے بطور مبیع کے' اس لئے کہ اس میں عقد کی تصحیح پائی جاتی ہے اور اس کے برعکس صورت میں اس کا فساد' لہٰذا اس کی تصحیح زیادہ بہتر ہوگی۔ اور بیع مبیع کے باقی رہنے کی بنا پر باقی ہوگی' لہٰذا اس میں اقالہ کا احتمال برقرار رہے گا۔ اسی طرح اگر دونوں نے اس کا اقالہ کیا اور دونوں کی عیون (معینہ اشیاء) قائم ہوں' پھر دونوں میں سے ایک اقالے کے بعد واپسی سے قبل ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل نہ ہوگا' اس لئے کہ دونوں میں سے ایک کا اقالہ سے قبل ہلاک ہونا اقالہ کی صحت سے مانع نہ ہوگا تو اس کا اقالہ کے بعد ہلاک ہونا اس کے درست حالت میں رہنے سے بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کسی حکم کا باقی رہنا شروع ہونے سے زیادہ آسان ہے۔

یہ حکم سامان کی سامان کے بدلے فروخت کے برخلاف ہے' اس طرح کہ ایک سامان کے ساتھ بیع ابتدائی طور پر قائم نہیں ہوتی' لہٰذا جب دونوں کے ساتھ بیع ہوجائے اور پھر دونوں میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع باطل ہوجائے گی کیونکہ بیع مال کے مال سے تبادلے کا نام ہے جس کی بنا پر یہ بیع دونوں معاوضوں میں سے ایک کے ساتھ منعقد نہ ہوگی اور دونوں اشیاء میں سے قبضہ سے قبل ہلاک شدہ شئی (سامان) کے تلف ہونے سے باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سامان مبیع ہے اور مبیع کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجانا بیع کو باطل کردیتا ہے۔ رہا اقالہ تو وہ بیع کا رفع ہے' لہٰذا وہ حکم بیع کے بقاء کا متقاضی ہے اور دونوں میں سے ایک شے کے باقی رہنے کی بنا پر بیع باقی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل عقد سلم کا اقالہ جائز ہے' خواہ راس المال قرض ہو یا معینہ شے اور خواہ وہ مسلم الیہ کے ہاتھ میں موجود ہو یا ہلاک ہوگیا ہو' اس لئے کہ مبیع مسلم فیہ ہے اور وہ قائم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ اگرچہ حقیقت میں قرض ہے لیکن اس کا حکم معینہ شے والا ہی ہے حتیٰ کہ قبضہ سے قبل اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ معقود علیہ بذات خود قائم ہے۔ لہٰذا اقالہ کے صحیح ہونے کی شرط پائی گئی ہے اور جب اقالہ صحیح ہوگیا ہے تو پھر اگر راس المال کوئی معینہ شے ہو جو قائم ہو تو مسلم الیہ اس کو بعینہ واپس کردے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہو تو اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس کی مثل کو واپس کردیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کردیا جائے اور اگر وہ دینار ہو تو اس کی مثل کو واپس کردیا جائے گا خواہ وہ موجود ہو یا ہلاک ہوگئی ہو۔ اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی تو اس کا ہلاک ہونا اور اس کا موجود ہونا دونوں برابر ہوں گے۔

اسی طرح اگر اقالہ مسلم فیہ پر قبضہ کے بعد ہو اور وہ رب سلم کے ہاتھ میں موجود ہو تو وہاں بھی اقالہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ اقالہ حقیقتاً قرض ہونے کی حالت میں بھی صحیح ہے' تو معینہ شے (عین) قائم ہونے کی حالت میں تو قبضہ کے بعد بدرجہ اولیٰ اقالہ درست ہوگا اور جب اقالہ درست ہوا تو رب سلم پر مقبوضہ شے کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ عقد سلم کے ساتھ مقبوضہ شے ایسے ہی ہے جیسے گویا اسی پر عقد ہوا ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی راس المال پر بیع مرابحہ (نفع کے ساتھ) جائز ہے اور مرابحہ اس شے کی ابتدائی

نفع سمیت اصل قیمت پر آگے فروخت ہے اور اگر مقبوضہ شے' یعنی معنوی اور حکمی طور پر بعینہ وہی شے' موجود ہو جس پر عقد واقع ہوا ہو تو اقالہ میں اس کی عین (معینہ شے) کا واپس کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس نے غلام کو چاندی کی ڈلی یا ڈھالی ہوئی چاندی کے عوض خریدا اور دونوں نے باہم دگر قبضہ کرلیا پھرغلام مشتری کے پاس ہلاک ہوگیا' پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا اور چاندی بائع کے پاس موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے متعین کرنے سے متعین ہوجانے کی بنا پر مبیع ہے' للذا ان میں سے ہر ایک شے معقود علیہ ہوگی بیع دونوں میں سے ایک کے باقی رہنے سے باقی ہوگی۔ اور بائع پر بعینہ چاندی کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور وہ مشتری سے غلام کی قیمت واپس لے لے گا لیکن سونے کی صورت میں نہ کہ چاندی کی صورت میں' اس لئے کہ اقالہ غلام کی قیمت پر ہوا ہے للذا اگر اس نے اس کی قیمت چاندی کی صورت میں واپس لے لی اور قیمت مختلف ہو تو وہ زیادہ یا کم ہوگی۔ تو کمی بیشی ربا (سود) تک پہنچ ہو جائے گی اور اگر غلام اقالہ کے وقت موجود ہو۔ پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہوجائے تو بائع پر چاندی کی واپسی ضروری ہوگی۔ اور وہ غلام کی قیمت واپس وصول کرلے گا' خواہ سونے کی شکل میں لے یا چاندی کی شکل میں۔ اس لئے کہ یہاں اقالہ غلام کی ذات پر ہوا ہے۔ پھر مشتری پر قیمت واجب ہوگئی ہے جو غلام کا بدل ہے اور غلام اور اس کی قیمت میں کوئی ربا نہیں' واللہ تعالیٰ اعلم۔

جلد پنجم اختتام کو پہنچی' والحمد للہ علی ذالک